U d'/of OTTAWA
39003007062978

197 - 1B 193 (4)
660

PHILOSOPHIE

SUIVANT

LES PRINCIPES DE SAINT THOMAS

PAR

FR. ANTOINE GOUDIN
DE LIMOGES
DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

TRADUITE SUR LA DERNIÈRE ÉDITION DE L'AUTEUR

PAR

FR. THOMAS BOURARD
DU MÊME ORDRE

TOME IV

PARIS
LIBRAIRIE DE Mme Ve POUSSIELGUE-RUSAND
RUE CASSETTE, 27
1864

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

B
765
.T54
B67514
1864
v.4

PHILOSOPHIE

TROISIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE.

ÉTHIQUE, OU MORALE.

PRÉFACE.

Avant d'aborder cette partie de la Philosophie, nous n'insisterons pas sur la dignité du sujet; son importance ressort assez du titre lui-même : c'est la *Morale*, autrement dit la science de bien vivre, assurément la plus excellente de toutes et la plus utile. Les anciens l'appelaient *géorgique*, ou *agriculture de l'âme;* et c'est avec raison : car, comme la culture prend les champs, par eux-mêmes stériles, ou plutôt tout couverts de productions sauvages, pour les rendre, à force de soins et d'études, ornés et fertiles en fruits beaux et bons, ainsi fait la *Morale;* non-seulement elle prend l'homme sans culture, grossier, malpropre, abruti et repoussant par le vice, pour le rendre, par ses conseils, plus doux, plus propre et mieux tenu, mais encore elle lui apporte les vertus, qui sont les choses les plus belles et les meilleures qu'on puisse connaître ici-bas. La supériorité de cette science ou de cet art de la vie n'est point contestée; elle est tout entière dans cette sentence, véritable oracle de la sagesse antique : *Connais-toi toi-même.* C'est, en effet, ce qu'il importe le plus à l'homme de sa-

voir. C'est folie que de fatiguer son esprit à la recherche des choses extérieures, en le laissant dans un oubli honteux de ce qui nous intéresse personnellement : connaître les choses du dehors est plutôt affaire de curiosité que science nécessaire; l'art et la science de la vie sont un flambeau pour conduire l'homme à la vertu et au bonheur; sans ce flambeau, l'homme ressemble à un navire abandonné au milieu de la tempête; errant à tous les vents du mal, il marche à une ruine certaine. Nul ne peut être bon ni vraiment heureux par hasard, et la première condition pour pratiquer la vertu, qui nous rend bons et heureux, c'est de la connaître. Appliquons-nous donc à une science si utile, si nécessaire même; et maintenant que nous connaissons l'âme raisonnable et ses facultés, voyons au plus tôt comment on doit les appliquer pour se faire une vie honorable et heureuse. Les Théologiens revendiquent, il est vrai, la plupart des principes de cette science, parce qu'elle est presque partout réglée par les décisions de Dieu lui-même. Nous ne porterons point, comme on dit, la faucille dans la moisson d'autrui, et nous ne dirons sur la *Morale* que ce que la raison naturelle permet aux hommes d'en savoir : ceci est le domaine de la Philosophie. Sur ce terrain se sont répandues les préoccupations diligentes des philosophes qui ont été donnés par Dieu au monde antique comme des lumières éclatantes au milieu des ténèbres du paganisme. Suivant Cicéron, c'est Socrate qui, le premier parmi les philosophes grecs, fit entrer la *morale* dans la philosophie : *il la fit descendre du Ciel, et l'introduisit dans nos cités et dans nos demeures, nous forçant à appliquer notre esprit à la recherche d'une vie bonne et morale, et à la distinction du bien et du mal* (V^e^ *Tuscul.*); jamais Platon n'a été plus sublime que dans cette partie de la philosophie; pour Aristote, on peut dire qu'il a conduit la raison humaine aussi loin qu'elle peut aller dans les questions morales. Après avoir prononcé ces grands noms, ne parlons pas des Stoïciens,

qui exagérèrent cette vertu : ce qu'ils demandaient n'était plus une vertu, puisque toute vertu répugne aux extrêmes; ni des Épicuriens, qui cherchèrent à gâter les mœurs bien plutôt qu'à découvrir les principes propres à les régir; encore moins devons-nous faire attention aux Cyniques, pour lesquels l'impudence était l'héroïsme de la vertu. Arrivons à notre sujet.

QUESTION PRÉLIMINAIRE.

OBJET, NATURE, QUALITÉ ET DIVISION DE LA MORALE; DISPOSITIONS NÉCESSAIRES POUR L'ÉTUDIER.

ARTICLE UNIQUE.

L'objet de la *Morale*, ce sont les mœurs de l'homme, les termes eux-mêmes l'indiquent. Saint Thomas nous dit ce qu'il faut entendre par le mot *mœurs* (I^re^ p. de la II^e^, q. LVIII, art. 1^er^) : *Ce mot*, dit-il, *signifie quelquefois coutume, comme aux* Actes des Apôtres (*chap.* XV) : *Si vous ne vous faites circoncire selon les mœurs mosaïques, vous ne pourrez vous sauver; d'autres fois il indique une inclination naturelle ou quasi naturelle à faire quelque chose; ainsi dit-on souvent : les mœurs de tel ou tel animal : par exemple, au livre II^e^* des Machabées (*chap.* II), *à la manière ou suivant les mœurs des lions, ils se sont précipités sur leurs ennemis* (*leonum more*); *et le Psalmiste a dit* (*au ps.* XVII) : *Dieu, qui fait habiter ensemble les hommes de mêmes mœurs. Ces deux significations s'expriment en latin par un seul mot, mais les Grecs distinguent* ἦθος *de* ἔθος, *le premier signifiant ce que nous entendons par coutume, le second désignant une inclination naturelle. Or, c'est en ce dernier sens qu'est pris le mot mœurs quand il donne son nom à la vertu morale.*

Il est donc bien établi qu'il s'agit des *mœurs,* prises comme inclinations ou affections inculquées par la Nature ou contractées d'ailleurs, et que nous parlons non point de ce qui peut se trouver dans les brutes, mais de ce qui est soumis au jugement de la raison, et qui devient bon ou mauvais; en un mot, des *mœurs* de l'homme. Par la liberté, l'homme se fait bon ou mauvais; par la raison, il se régit, et ses actions et ses affections prennent proprement le nom de *mœurs.* Or l'objet de toute science enferme trois choses: la matière, la forme et le point de vue pour apprécier, *ratio sub quâ;* voyons ce que c'est en *Morale.*

Il faut dire : 1° L'*objet matériel* de la *Morale,* ce sont les affections et les actes humains; son *objet formel,* c'est la moralité dont ces actes ou ces affections sont capables; le *point de vue pour apprécier,* ce sont les premiers principes pratiques.

Expliquons la conclusion quant à chacune de ces parties. Et d'abord, quant aux affections humaines, ce par quoi nous aimons ou désirons sous l'inspiration de la raison et de la liberté, elles sont certainement l'*objet matériel* de la *Morale;* nous les considérons, à la vérité, en *Physique,* parce que ce sont des actes vitaux, mais elles relèvent de la *Morale,* en tant qu'elles forment le sujet du bien et du mal moraux, et font ainsi l'*objet matériel* de cette science. Que la moralité, c'est-à-dire, selon saint Thomas (au *proœmium de l'Éthique*), cet ordre que produit la raison dans les actes de la volonté, soit l'*objet formel* de la *Morale, on le prouve :* l'objet matériel d'une science est la chose dont cette science traite. L'*objet formel,* c'est la qualité par laquelle l'*objet matériel* est discuté et jugé dans cette science; or la *Morale,* dans les affections humaines, ne discute pas autre chose que la moralité ou la raison de bien et de mal, de juste ou d'injuste, que ces affections comportent : donc la moralité est l'*objet formel* de la *Morale.* Or, comme l'objet matériel et l'objet formel forment un seul objet total, l'*objet total* de

la *Morale* ne peut être autre chose que l'être moral ou l'action morale.

La *troisième partie de la conclusion se prouve. Le point de vue* de toute science, ce sont les principes par lesquels cette science démontre ses conclusions. Or la *Morale* démontre ses conclusions par les principes premiers pratiques, purs rayons de la lumière naturelle qui nous disent ce qu'il faut éviter et ce qu'il faut choisir : donc ils sont le *point de vue* de la *Morale.* La connaissance habituelle de ces principes se nomme *syndérèse,* observation, ou *syntérèse*, du mot grec συντηρῆσαι, qui veut dire *observer.* Cet *habitus* est, en effet, dans notre âme comme un censeur vigilant qui observe toutes nos actions pour reprendre et attaquer sans cesse les mauvaises, et inquiéter, tourmenter et persifler sans pitié l'âme coupable.

On peut, d'après cette *conclusion,* comprendre comment la *Morale* est subordonnée à la *Physique.* Ainsi que les sciences subalternées, la *Morale* forme son objet en ajoutant quelque différence à l'objet de la *Physique :* celle-ci considère les mouvements vitaux, et parmi ces mouvements, les affections humaines, en tant qu'elles procèdent d'une âme vivante ; la *Morale* étudie ces affections, non en tant qu'elles sont vitales, mais en tant qu'elles atteignent la moralité, et se ramènent au point de vue de la raison pour être déclarées bonnes ou mauvaises.

Il faut dire : 2° *La Morale est vraiment une science ; elle est réellement distincte de la prudence.*

Preuve de la première partie. La *Morale* démontre l'évidence de ses conclusions en les déduisant de principes certains. Ces principes sont même beaucoup plus certains que ceux de plusieurs autres sciences : qui osera nier que l'homme doive vivre selon la raison, ou dire qu'on doit rendre le mal pour le bien, ou contester qu'il faut honorer ses parents, et rendre à chacun ce qui lui est dû ; qu'il faut aimer la vertu et le bien, fuir, au contraire, ce qui est mau-

vais et honteux? Qui oserait enfin nier les principes moraux qui sont respectés par les nations les plus barbares? Donc la *Morale* est véritablement une science.

La seconde partie est contre Épicure et plusieurs autres philosophes, qui confondent la science de la Morale avec la prudence. Elle se prouve. La science n'est pas la même chose que la prudence. On distingue habituellement cinq espèces de puissances intellectuelles : l'intelligence, la sagesse, la science, la prudence et l'art; or la *Morale,* comme déjà nous l'avons dit, est ici contenue sous le nom de science : donc elle est distincte de la prudence.

Confirmation. Quand on voit des principes différents, des objets différents, des actes différents, des dérivations différentes, on doit admettre des essences différentes; or tout cela dans la science de la *Morale* est autre chose que dans la prudence : donc ce sont deux *habitus* différents. *Prouvons la mineure, quant à chacune de ses parties.* D'abord les principes sont différents, suivant la remarque de saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. LVIII, art. 5) : les principes de la prudence ne sont point des principes universels, pour savoir ce qui est bien ou ce qui est mal en général, et ceci appartient à la *Morale:* ce sont des principes particuliers, par lesquels on juge ce qui vaut mieux dans tel cas donné. Aussi, comme saint Thomas le remarque au même endroit, un homme peut savoir, comme savant, ce qui est honteux et ce qui est honnête; savoir que l'un est à éviter et l'autre à préférer, et choisir en particulier ce qui est mauvais, en repoussant ce qui est honnête, *en tant,* dit saint Thomas, *que ce principe universel, connu par l'intelligence ou par la science* (par la Morale), *est altéré en particulier par une passion : par exemple à celui qui sent une convoitise, et se laisse vaincre par elle, ce qu'il convoite paraît bon, quoique ce soit repoussé par le jugement général de la raison :* donc la prudence et la science de la *Morale* ont des principes différents.

Que l'objet de la *Morale* soit différent de celui de la prudence, cela est démontré par Aristote (VI^e^ liv. *de l'Éth.*, chap. IX) : l'une et l'autre s'occupent des choses que l'homme peut faire, et des opérations de la volonté ; mais la *Morale* considère ces choses dans leur universalité, en tant qu'elles sont susceptibles d'être connues scientifiquement, tandis que la prudence les prend sous un aspect particulier, comme lui demandant à l'instant même une règle d'après laquelle elles seront bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire, suivant saint Thomas (quest. IV, *des Vertus en général*, art. 6) : *le jugement universel sur les choses à faire appartient à la science : la Morale, par exemple, dira si la fornication est un mal et s'il faut éviter le larcin ; mais c'est à la prudence à juger de chaque chose en particulier, et à décider si elle est faisable actuellement.* Or ces deux jugements, en raison de leur objet, sont différents : par conséquent la prudence et la *Morale* regardent des objets formellement différents.

Prouvons que leurs actes ne le sont pas moins. Les actes de la science de la *Morale* sont : de connaître, de rechercher avec soin la nature des vices et des vertus, de pénétrer jusqu'à leurs véritables caractères, et de les démontrer avec évidence ; et, à cet effet, la *Morale* se sert de syllogismes, comme les autres sciences ; mais les actes de la prudence consistent, quand on s'est marqué un but qui est bon, à trouver les moyens convenables pour y parvenir, et à les faire prendre ; la prudence ne fait point de syllogismes, ou, si elle en fait, ceux qu'elle fait ne sont pas réglés dans la *Logique :* l'intention droite y sert de *majeure,* le jugement sur les moyens à prendre fait la *mineure,* et la décision ou le choix vient conclure : donc la prudence et la *Morale* ont des actes différents.

Enfin elles ont des dérivés et des contraires différents : la prudence est détruite quand les affections se corrompent par le vice, l'intelligence demeurant toujours éclairée sur ce

qu'il y aurait à faire : ainsi l'homme le plus versé dans la connaissance des vérités morales peut, s'il est méchant, être extrêmement imprudent. Aristote remarque justement (II^e^ liv. de l'*Éth.*) que *le savoir sert peu ou point à la vertu,* et il en donne la raison : *Beaucoup d'hommes n'agissent pas suivant ce qu'ils savent;* les affections de ces hommes sont dépravées par le vice, et le jugement de la prudence est corrompu chez eux par les passions; mais celles-ci n'enlèvent pas la science de la *Morale :* l'ignorance seule la détruit, et l'homme le plus pervers peut être très-savant en *Morale :* donc la science de la *Morale* et la prudence ont des dérivés et des contraires différents.

On dira : La prudence, c'est la saine perception de ce qu'il faut faire, c'est une vertu intellectuelle qui règle la raison à l'endroit des choses à faire, or la science de la *Morale* n'est que cela : c'est donc une seule et même chose sous deux noms.

Réponse. Je distingue. La prudence, c'est la saine perception de ce qu'il faut faire *actuellement, et c'est le commandement donné à propos sur ce point,* je l'accorde; *dans un sens général et abstrait, en considérant d'une manière spéculative ce qui est juste et honnête,* je le nie, car ceci appartient à la *Morale.*

Instance. Dans notre âme, c'est un même *habitus,* une même disposition, qui enseigne et qui applique, comme on l'a dit pour la *Logique.* Or la *Morale* enseigne les règles des mœurs, et la prudence les applique : donc elles sont un même *habitus* de l'âme, et ne diffèrent que par leurs fonctions.

Réponse. Je distingue la majeure. Dans les choses spéculatives, je le concède; *dans ce qu'il faut faire,* je le nie. Une difficulté principale et nouvelle se présente à l'occasion des règles de notre conduite, quand il faut les appliquer, soit à cause des circonstances particulières, soit à cause des passions qui troublent le jugement particulier; et en sus de l'*habitus* ou de la science qui dirige l'étude des règles, il faut

une autre *habitus* qui soutienne la raison pratique dans l'application particulière de ces règles, et la défende contre la préoccupation des passions et la confusion que la multiplicité des cas pourrait engendrer. C'est l'affaire de la prudence, elle considère chaque chose en particulier, et juge sainement ces choses ; or elle s'acquiert plus par l'usage et la bonne volonté que par l'enseignement et la supériorité de l'intelligence.

Il faut dire : 3° *La Morale est une science entièrement pratique.*

Preuve. Cela résulte de sa fin, qui est pratique, puisqu'elle assiste l'intelligence dans la direction des opérations de la volonté ; son objet est aussi quelque chose de pratique, c'est l'ouvrage même de la volonté, en tant qu'il est honnête ou injuste, ou qu'il peut se faire par nous bien ou mal. Enfin les principes de cette science sont pratiques, ils appartiennent à la syndérèse, et celle-ci est l'*habitus* des principes premiers pratiques, comme l'intelligence est l'*habitus* des principes premiers spéculatifs.

Pour la division de cette partie de la philosophie, nous suivrons l'ordre indiqué par Aristote, et donnerons en six *questions* tout ce qui est à dire sur la *Morale.* La première *question* aura pour objet la fin dernière des mœurs, ou le bonheur. Dans la deuxième nous traiterons du sujet de la moralité, ou des actes volontaires, et en particulier de la liberté. La troisième aura pour objet les passions qui tiennent à la moralité, parce qu'elles peuvent être réglées par la droite raison. La quatrième distinguera la bonté de la malice, qui sont les deux principales formes de la moralité. La cinquième parlera des vertus en général, ou des principes des bonnes mœurs. Dans la sixième nous examinerons ces mêmes principes en particulier.

Avant d'entrer dans l'exposition des principes, disons quelque chose des conditions nécessaires à cette étude. Aristote y demande trois dispositions. La première, qui

dépend de l'intelligence, et c'est la docilité; il ne faut point exiger pour la *Morale* une subtilité trop grande, ni une certitude mathématique, mais on doit se contenter de la certitude que cette science peut donner suivant sa nature. Voici ce qu'en dit le Maître (liv. I, chap. 1) : *C'est le fait d'un homme sage et éclairé d'exiger en toute science la subtilité et l'exactitude, selon que le comporte la nature de la science. Lors donc que dans les choses qui sont justes et honnêtes,* c'est-à-dire dans les choses morales, *la multiplicité des faits et celle des avis est si grande* (surtout si l'on descend dans les détails), *il suffira d'indiquer en général quelques traits de ce que doit être le vrai.*

La deuxième condition exigée par le Philosophe regarde l'affection. Il ne faut point apporter à cette étude un esprit corrompu par le vice, ou esclave de ses passions, il faut que tous les désirs soient gouvernés par la raison. Ainsi celui qui est disposé à agir contre les prescriptions de la *Morale* jugera bien difficilement des vérités *morales,* comme un goût dépravé juge mal des saveurs. Un homme dans ces conditions entreprendra vainement cette étude et n'en tirera aucun fruit.

La troisième condition est relative à l'âge. Pour se livrer à cette étude, il faut être mûr et grave; les jeunes gens n'y sont pas propres. La jeunesse est, en effet, sans expérience sous ce rapport; en outre, elle cède trop facilement aux passions ardentes qui l'obsèdent, et elle est sans force pour les refréner. Mais, suivant la remarque d'Aristote, si la jeunesse n'est point propre à l'étude de la science *morale, la faute n'en est point à son âge, mais au désordre et à l'ardeur avec lesquels elle recherche ce qui lui plaît.* Or, dans les nations chrétiennes, tous les âges font des efforts pour acquérir la vertu; la crainte de Dieu et le secours de la Grâce divine suppléent donc dans la jeunesse à la raison qui manque, et tous doivent chercher à mettre un frein à leurs passions : les jeunes gens ne doivent donc pas plus que les autres se re-

fuser à cette étude, et Salomon dit avec raison au commencement du livre qu'il consacre à la doctrine morale (*Prov.*, chap. I) : *J'écris pour donner la sagacité à l'enfant, la science et l'intelligence au jeune homme.*

QUESTION PREMIÈRE.

DE LA FIN DERNIÈRE DES MŒURS, OU DU BONHEUR.

Comme Aristote, nous commencerons notre traité de *Morale* par l'examen de la *fin dernière de l'homme.* C'est, en effet, le but de nos efforts, et, suivant la comparaison du Philosophe, nous devons l'avoir toujours en vue, comme l'archer qui tire au blanc. Tout s'y rapporte; c'est la mesure, c'est la règle de toute rectitude morale; c'est le timon qui dirige la marche de notre vie, et nous maintient droits au milieu de l'agitation des passions; c'est notre étoile polaire, et celui qui la regarde attentivement se préserve à coup sûr de tout naufrage; disons mieux : c'est le port vers lequel tend la navigation de notre vie entière. Ce but, quoiqu'il vienne en dernier lieu pour l'exécution, est néanmoins le premier dans l'intention, et par conséquent dans la connaissance. Rien, en effet, ne peut être désiré qui n'ait d'abord été connu, et suivant la remarque souvent répétée d'Aristote et de saint Thomas, la fin est dans les choses morales, comme le principe premier dans les choses spéculatives; il faut en supposer la connaissance, comme la source de toutes les autres et leur point de départ.

Nous comprenons dans trois articles ce que nous avons à dire de la *fin dernière,* ou du *bonheur :* 1° nous parlons d'abord de cette fin considérée en elle-même ; 2° le deuxième article est sur le *bonheur* objectif, ou sur la chose dont la possession rend l'homme heureux ; 3° le troisième traite de la félicité formelle, c'est-à-dire de la possession qui fait le bonheur.

ARTICLE PREMIER.

DE LA FIN DERNIÈRE DE LA MORALE HUMAINE.

Tout le monde connaît la division des actions que fait l'homme en *actions humaines* et *actions de l'homme.* Par *actions de l'homme,* on entend tout ce que fait l'homme, et par *actions humaines,* non précisément tout ce qu'il fait, mais surtout ce qu'il fait d'une manière à lui propre, c'est-à-dire suivant la raison, puisque c'est la raison qui le fait homme. L'agent raisonnable diffère des autres, en ce qu'il se gouverne lui-même par les lumières de l'intelligence et la liberté, et que disposant de ses actes par une délibération personnelle, il en est le maître, tandis que les autres agents sont entraînés à agir par l'instinct et l'impulsion aveugle de leur nature. Ainsi les actions humaines sont définies par saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. I, art. 1) *: ce qui provient d'une volonté délibérée,* c'est-à-dire ce que la raison éclaire préalablement pour y montrer une fin; ce que la volonté accepte et cherche, non par une impétuosité aveugle, mais sur un jugement de la raison qui lui a fait voir que c'est convenable. Les actions qui n'ont point ces deux conditions, c'est-à-dire qui manquent ou des lumières de la raison, ou du consentement libre de la volonté, viennent de l'homme, et sont appelées *actions de l'homme;* mais ce ne sont pas des *actions humaines,* à proprement parler, parce que l'homme ne les a point produites d'une manière qui lui soit propre. On y compte d'abord tout mouvement *primo primus,* c'est-à dire tout mouvement qui, pour s'exécuter, n'attend pas le jugement de la raison; ensuite tous les assauts intérieurs des passions que l'intelligence voit, et que la volonté n'approuve pas; puis les divers mouvements des membres, qui se font sous l'action de l'imagination, comme, par exemple, se frotter les mains pour les réchauffer; ouvrir et

fermer les paupières, se gratter pour une démangeaison, etc. Mais comme l'intelligence éclaire préalablement la volonté, l'excite, et la dirige, en lui montrant le bien vers lequel il faut tendre, comme à un centre, et où elle terminera ses mouvements et se reposera, il est nécessaire que toute action humaine ait une fin; si cette fin n'est suivie d'aucune autre, elle est dite *dernière;* si elle nous met sur le chemin d'une autre, elle est *intermédiaire.* Comment se définit la fin, ce que c'est que d'agir pour une fin, pourquoi, quand tout dans la nature agit pour une fin, les agents intellectuels seuls connaissent cette fin et la cherchent, comment seuls ils sont dits *agir pour une fin,* nous l'avons surabondamment exposé en *Physique* (Ire part., thèse II, quest. V, *de la Cause finale*).

Nous ne parlerons que de la *fin dernière* de la *Morale,* qui est celle de la vie humaine; deux questions s'y présentent : 1° Y a-t-il une fin dernière, et quelle est-elle? 2° Le même homme peut-il se proposer plusieurs fins dernières, et comment les bons et les méchants diffèrent-ils entre eux dans la détermination de leur fin dernière?

§ I.

S'il y a une fin dernière de la vie humaine, et quelle est proprement cette fin.

Une *fin* peut être dite *dernière* de deux façons : premièrement, dans un sens relatif et pour une affaire particulière; secondement, absolument et pour toute la vie. Dans le premier sens, toute affaire a sa *fin dernière,* celle qui termine la série des actes qu'exige cette affaire; en médecine, et dans les opérations du médecin, c'est la santé; dans les sciences, c'est la connaissance de la vérité; à la guerre, c'est la victoire et la paix de l'empire. La sollicitude du médecin cesse lorsque la santé est obtenue; lorsque la vérité

est connue, les recherches du savant finissent; avec la victoire, une paix glorieuse et solide est signée, les préoccupations et les travaux de la guerre trouvent leur terme. Cherchons s'il y a une *fin dernière* de la vie entière, une fin dont la possession repose les désirs, et rende l'homme heureux.

PREMIÈRE CONCLUSION. — Il faut qu'il y ait une *fin dernière* de toute la vie humaine. C'est la décision d'Aristote, au traité de l'*Éthique ;* de saint Thomas, Ire part. de la IIe, quest. I, art. 4, et généralement de tous les philosophes.

On le prouve par une raison que donne saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. I, art. 4). Il est impossible que l'homme, en réglant sa vie, doive chercher et poursuivre des *fins* à l'infini : donc il a une *fin dernière,* où se reposera sa poursuite. *La conséquence est évidente. Prouvons l'antécédent.* C'est une règle générale que, dans des causes subordonnées, on ne peut aller à l'infini. Aristote l'établit (liv. VIII de la *Physique,* texte XXXIV); ensuite pour le cas particulier, s'il y avait des *fins* s'appelant à l'infini, aucune d'elles ne fixerait l'intention de la volonté, aucune ne la déterminerait à son premier mouvement. Or il faut une *fin* capable d'imprimer le premier mouvement à la volonté, autrement celle-ci restera en place : donc il n'y a pas des *fins* à l'infini, donc il y en a une qui est la dernière, et qui repose la volonté. *La mineure est évidente. Prouvons la majeure.* L'objet qui est le dernier dans l'exécution, celui dans lequel la volonté se repose, est le premier dans l'intention, c'est celui qui commence à mouvoir la volonté. Ainsi quand on consulte un médecin, on prend des conseils qui n'auront leur terme que lorsque la santé sera recouvrée, et qui ont leur point de départ dans cette même santé à recouvrer : donc s'il n'y avait une *fin dernière* où dût reposer la volonté, il n'y aurait point de point de départ de l'intention pour mettre la volonté en mouvement.

Confirmation par une raison d'Aristote (au même livre, chap. I). S'il n'y avait point une *fin dernière* à la vie hu-

maine, les désirs de l'homme seraient vains et inutiles ; or il ne peut en être ainsi, puisqu'ils nous viennent du premier moteur, c'est-à-dire de Dieu, qui ne fait rien d'inutile, et n'institue aucun faux mouvement : donc il y a une *fin dernière* de la vie. *Prouvons l'enchaînement de la majeure.* Est vain et inutile l'appétit qui ne peut jamais être satisfait ni parvenir à son but; or l'appétit de l'homme ne serait jamais satisfait s'il n'avait point de but où trouver le repos : donc cet appétit serait vain et inutile. D'autant plus que toute inclination vers le bien cherche le repos dans ce bien, et que ce bien s'appelle une *fin,* parce qu'en reposant l'appétit, il le finit et le termine. Par conséquent le désir qui ne peut avoir de repos, et qui va toujours au delà des satisfactions obtenues, est un désir vain et inutile.

Objection. Le désir humain ne se repose pleinement nulle part : donc il n'y a point de *fin dernière. L'antécédent est prouvé par cette inquiétude* qui rend l'homme insatiable de *bonheur,* et le pousse à désirer toujours des biens nouveaux. L'avare n'a jamais assez d'argent; les voluptueux, jamais assez de plaisir; l'ambitieux rêve toujours de nouveaux honneurs; tous se portent des désirs satisfaits à des désirs plus grands à l'infini. Aristote (I *Polit.,* chap. VI) dit : *Ce qu'on peut désirer étant sans bornes, comment les hommes borneront-ils leurs désirs?*

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je réponds que cette inquiétude du cœur humain et cette accumulation de désirs nouveaux ne prouvent point qu'il n'y ait point de *fin dernière* pour reposer l'appétit de l'homme; on n'en peut pas conclure non plus que les hommes ne se proposent point quelque *fin dernière* de leur vie : cela prouve seulement que cette *fin* leur fait défaut, parce qu'ils la cherchent où elle n'est pas. Tous les hommes se proposent une *fin dernière,* et veulent se reposer quand ils l'auront pleinement obtenue : c'est un bien suprême, une satisfaction complète qui les détermine d'abord à agir. Mais

il y en a qui prennent pour *fin dernière* et pour satisfaction parfaite, la possession d'une chose qui ne peut rien donner de semblable; cette chose obtenue, la satisfaction ne vient pas, ils ne se reposent point alors, mais ayant constaté son insuffisance, ils la dédaignent, et se mettent à la poursuite d'une autre. Ainsi sera toujours inquiet le cœur de l'homme qui cherche son *bonheur* dans des biens périssables; ainsi tous les méchants poursuivront sans *fin* un bien qui leur échappera, et ne trouveront le repos nulle part; ils nourrissent sans cesse de nouveaux désirs, et leur cœur misérable ne sait pas plus se remplir des biens qu'ils ont désirés, que le tonneau des Danaïdes ne savait garder l'eau qu'on y jetait sans cesse.

SECONDE CONCLUSION. — La *fin dernière* de la vie humaine peut se définir : ce que nous ne voulons que pour soi-même, ne voulant le reste que relativement à cela. C'est la définition d'Aristote (liv. I^er^ *de l'Éthique,* chap. I^er^), et aussi celle de saint Augustin (liv. XIX^e^ *de la Cité de Dieu,* chap. I^er^).

Explication. Avant tout, il est évident que la *fin dernière* doit être recherchée pour elle-même; car si elle était ordonnée à une fin ultérieure, elle ne serait point la dernière. *Prouvons que tout le reste doit y être rapporté. D'abord,* en tout genre, c'est ce qui est cause du reste qui est le premier; or la *fin dernière* est la cause première de l'intention, cela est certain, comme nous l'avons vu : donc elle est la cause de tout le reste, et la raison pour laquelle on le veut. *Ensuite,* l'appétit rapporte tout à l'objet dans lequel il se repose; s'il rapportait tout à quelque objet ultérieur, il est évident que ce serait en ce dernier qu'il se reposerait; or ce n'est que dans la *fin dernière* que se repose en dernier lieu l'appétit : donc c'est à cette *fin* qu'il faut rapporter tout. *On peut dire enfin.* La *fin dernière* doit satisfaire pleinement l'appétit, l'occuper complétement et lui être totalement adéquate; autrement l'appétit ne s'y reposerait pas, et, par conséquent,

elle ne serait pas *fin dernière;* or, si en dehors d'elle on pouvait chercher encore, elle ne satisferait pas l'appétit complétement, elle n'occuperait point uniquement l'affection, si tous les mouvements ne lui en étaient soumis, si hors de cette fin et non pour cette fin, quelque chose pouvait être désiré encore, cette fin ne serait point adéquate totalement à l'appétit : donc la *fin dernière* est celle pour laquelle nous voulons toutes les autres. Elle est conséquemment appelée *bonheur,* ou *souverain bien,* parce qu'elle doit embrasser en elle seule tous les biens, et parce que sa possession rassasie complétement l'appétit. De quelle manière tout se rapporte à cette *fin dernière,* ou au bonheur, et comment l'amour de ce bonheur est la source, l'origine et la racine de toutes les autres affections, cela s'explique par l'exemple de la lumière, qui, visible avant toute chose, nous fait voir les différences de toutes les couleurs; et par celui du mouvement du cœur, premier mouvement de la vie, et cause en même temps de tous les autres mouvements vitaux. La comparaison, si fréquemment employée par saint Thomas, de l'intelligence et de la volonté l'explique plus clairement encore. L'affection de la *fin dernière* est dans les choses qu'on désire, comme la connaissance des principes est dans les choses qu'on comprend; et de même que les premiers principes sont les premiers connus, ainsi le bonheur, ou la *fin dernière,* est la première chose qu'on désire. On ne donne pas son assentiment à des conclusions particulières, tant qu'on ne peut les rattacher à des principes premiers : ainsi on ne veut aucun bien particulier qui ne se rattache à la *fin dernière,* qui est le bonheur. Enfin, comme la connaissance des principes conduit à toutes les autres connaissances que ces principes éclairent et nous font comprendre, étant la racine de toutes les connaissances; comme il est vrai de dire que les autres connaissances n'existent que comme une sorte de propagation et de diffusion de cette lumière première, ainsi ce premier amour du bonheur produit d'autres

amours, qui nous excitent à chercher ce qui mène à ce bonheur : c'est la racine première de toutes les affections, et celles-ci n'existent que comme autant de branches de cet arbre, ou de rayons partis de ce centre. Boëce l'a dit avec raison (IIIe liv., *de la Consol. int.*, prose II) : *Tout le soin des mortels, ce à quoi ils consacrent un travail si plein d'efforts, prend différentes routes, mais n'a qu'une seule et même fin, qui est le bonheur.* Et saint Augustin (liv. XIIIe, *de la Trinité*, chap. V) : *Tous les hommes veulent être heureux, et le désirent avec ardeur, et à ce principal désir ils rapportent tout le reste.*

Objection. Ceux qui prennent leur ventre pour un Dieu (*quorum Deus venter est*), comme dit l'Apôtre (*aux Philippiens*, chap. III), ont sans doute mis là leur *fin dernière;* cependant ils n'y rapportent pas tout : il n'est donc pas nécessaire que tout soit rapporté à la *fin dernière. On prouve la mineure.* Est-il possible que la volonté humaine, qui peut embrasser tant de choses, ramène et concentre tous ses efforts et toutes ses affections vers un bien si vil, si étroit et si brutal?

Réponse. Je nie la mineure. L'Apôtre dit que certaines gens prennent leur ventre pour leur Dieu, parce qu'ils rapportent tout au plaisir de la table; et cela se comprend facilement, quand on sait que le bonheur ou la satisfaction parfaite de la volonté est la *fin dernière* de tous les hommes. Or, quoique l'appétit humain puisse embrasser de si vastes choses, que la seule possession d'un bien infini le satisfasse, néanmoins les hommes, déçus par de fausses appréciations, mettent souvent leur plein rassasiement dans des objets d'une valeur médiocre ou seulement apparente : par exemple, l'avare, dans la possession de son trésor; le libertin, dans les plaisirs du corps; l'ambitieux, dans les honneurs à acquérir : tous ont l'espoir de trouver dans ces choses un accoisement définitif de leurs désirs; c'est pour cela que ces hommes sont dits prendre pour dieu, c'est-

à-dire pour le souverain bien, ce qui est l'objet de leurs désirs. La cause en est que l'homme, vivant dans une chair mortelle, est plus souvent le jouet de ses passions que le disciple de la raison : *le corps, qui va se corrompant, appesantit l'âme,* c'est-à-dire qu'il l'entraîne par les affections qu'il y produit, et l'homme suit plus souvent l'attrait de la passion que la lumière de la raison pour chercher ce qui est bien. En ce sens, une passion peut être assez forte pour opprimer les autres, se les asservir, et devenir ainsi seule maîtresse de la volonté; elle peut aveugler et violenter la volonté, et l'empêcher de poursuivre autre chose que ce qu'elle indique elle-même comme un bien : alors, semblable à un homme qui regarde l'espace par une étroite ouverture, et n'en voit qu'un cercle fort restreint, cette volonté malheureuse se réjouit dans ce bien unique, et lui demande le bonheur parfait, en dirigeant vers lui toutes ses affections. Qui n'a vu cela mille fois chez les hommes possédés d'un amour profane? Mais l'ardeur de la passion vient-elle à s'apaiser par la possession de l'objet désiré, les chaînes sont rompues, la volonté, délivrée de son erreur, revient naturellement à de plus larges désirs : elle a découvert l'insuffisance de ce qu'elle appelait d'abord; elle cherche quelque chose qui soit plus capable de combler le vide qui la dévore. Voilà pourquoi les hommes qui sont loin de Dieu mettent leur bonheur dans les objets les moins honorables, et, n'y trouvant pas le repos, se remettent toujours à la poursuite de nouvelles illusions.

§ II.

Si l'homme peut avoir plusieurs fins dernières, et de quelle manière, dans la fin dernière qu'ils se proposent, les méchants diffèrent des bons.

Dans la première partie de ce *titre* il ne s'agit pas de la *fin dernière,* entendue matériellement, à savoir si l'homme peut indifféremment mettre son bonheur dans un bien

simple et unique, ou dans plusieurs biens, qui, réunis, auraient la raison totale de bien parfait. Tout le monde sait que la plupart des hommes mettent leur bonheur parfait en plusieurs choses fort diverses : comme sont les richesses, les honneurs, l'esprit, les jouissances, etc. : nous entendons la *fin dernière* formelle, c'est-à-dire la raison elle-même du bien suprême, et nous demandons si l'homme peut attribuer à plusieurs choses cette raison de bien suprême, de façon que chacune de ces choses, prise séparément, puisse être sa *fin dernière*.

PREMIÈRE CONCLUSION. — Il est impossible qu'un homme se propose en même temps plusieurs *fins dernières :* c'est la doctrine de saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. Ire, art. 5), et généralement de tous les autres philosophes.

On le prouve : 1° par l'autorité même de Jésus-Christ, qui dit (en saint Matthieu, chap. VII) : *Nul ne peut servir deux maîtres à la fois ;* or la *fin dernière* est ce qui domine totalement l'affection, nous l'avons vu : donc le même homme ne peut en même temps avoir deux *fins dernières*.

Deuxième preuve. Par la définition même de la *fin dernière* et par ses propriétés, elle ne se rapporte à aucune autre fin ; à elle toutes les autres sont rapportées ; elle satisfait entièrement le désir, elle est le bien souverain et absolu de celui qui désire ; or si l'homme avait deux *fins dernières,* il ne serait pas vrai de dire que tout se rapporte soit à l'une, soit à l'autre de ces fins, puisqu'au moins celle qu'on laisserait ne serait point pour l'autre : donc ni l'une ni l'autre ne satisferait pleinement le désir, puisque la première obtenue laisserait entier le désir de l'autre : donc ni l'une ni l'autre ne serait *fin dernière ;* et, comme dit Boëce (liv. IIIe *de la Consol.,* prose II), *le souverain bien renferme tout ; s'il lui manquait quelque chose, il ne serait plus souverain, puisque hors de lui il y aurait encore quelque bien à désirer :* donc la *fin dernière* de l'homme doit être unique.

Troisième preuve. Enfin ce qu'on désire naturellement doit être unique; or la *fin dernière* est désirée naturellement : donc elle doit être unique. *La majeure paraît certaine.* Il semble que la Nature ne nous pousse qu'à un seul but ; et comme pour une seule chose il n'y a qu'une forme, qui détermine l'espèce de cette chose, il n'y a pour un être qu'une seule inclination naturelle amenant à une fin unique, laquelle est proportionnée à la nature de l'être. *Expliquons la mineure.* Quoique la chose où l'on place sa *fin dernière* ne soit pas déterminée par la nature, l'amour de cette *fin dernière,* c'est-à-dire du bonheur, est naturel à la volonté, et, comme le dit fort bien saint Thomas (quest. XVI, *de la Vérité,* art. 2), *la nature, dans ses œuvres, poursuivant le bien et la conservation de ce qui se fait par son opération, il y a dans toutes les œuvres de la nature des principes permanents, immuables, et conservant une direction inflexible : aussi faut-il,* comme dit le même Docteur (Ire part. de la IIe, quest. XVII, art. 9, *rép. à la* 3e *object.*), *que les principes soient naturels ;* or l'amour de la *fin dernière* est le principe de toutes les affections : donc il est imprimé naturellement à la volonté, comme la connaissance des principes est naturellement dans l'intelligence.

Objection. Rien n'empêche de croire qu'un homme s'estimera heureux en obtenant avec les plus grandes richesses les plus grands honneurs : donc quelqu'un peut se proposer deux *fins dernières.*

Réponse. On ne peut admettre qu'un homme s'estime souverainement heureux en obtenant une chose, s'il en désire deux. L'obtention d'une des deux choses n'empêchera pas son affection de se porter sur l'autre, et même, dans l'hypothèse, il sollicite cette autre.

Quant à la seconde partie de notre titre, avant tout il est certain que tous les hommes, bons ou méchants, désirent le bonheur parfait et en font leur *fin dernière.* Il est clair aussi qu'en vérité ce bonheur, cette béatitude de l'homme,

ne peut se trouver que dans une chose, quoique tous ne cherchent pas la même, suivant ce que dit Boëce (III^e^, *de la Cons.*) : *Le désir du bien véritable est naturel aux hommes, mais l'erreur les fait souvent arriver à des biens qui sont faux.* Il faut donc dire que les méchants diffèrent des bons, non dans le désir du bonheur, mais dans la détermination de ce bonheur : leur intelligence aveugle et leur volonté dépravée par les vices et les passions le leur montrent où il n'est pas, et les détournent de ce qui le leur ferait reconnaître : ainsi séduits, ils cherchent pour ne point trouver. Du reste, en cherchant si malheureusement, ils abordent des voies si multipliées et si différentes; leur cœur, pareil à une mer en furie, s'agite en des sens si divers, qu'il leur est difficile de trouver le fil unique du labyrinthe de leurs désirs, et que, sans doute, personne ne peut dire comment, au milieu de ces mouvements désordonnés, ils s'accordent tous en un point, et sont par ce point différents des bons. Nous devons dire aussi que la question, au point de vue surnaturel, regarde spécialement la Théologie. Nous ne l'examinerons donc qu'au point de vue naturel, et en y apportant seulement les lumières des principes naturels. Ceci posé, donnons notre

SECONDE CONCLUSION. — Les méchants diffèrent des bons, en ce sens qu'ils se proposent pour *fin dernière* un bien personnel, estimé non par la raison, mais par une volonté esclave des passions aveugles : ils la cherchent donc où elle n'est pas. Les bons, au contraire, déterminent le souverain bien et la béatitude suivant les règles de la droite raison, et, par conséquent, là où ils sont véritablement. Nous reviendrons sur ce point dans l'article suivant; disons maintenant que la *fin dernière* des méchants est un bien personnel cherché, non absolument, mais *dissolument,* c'est-à-dire sans règle, tandis que la *fin dernière* des bons est un bien personnel cherché non *dissolument,* mais directement, suivant les règles de la raison.

Cette *conclusion* est empruntée à Aristote (liv. IXe *de l'Éthique*, chap. VI). Après avoir constaté que tout homme s'aime d'abord lui-même, et cherche à se procurer le bonheur, le Philosophe met entre les méchants et les bons cette différence, que *les méchants*, pour se procurer le bonheur, *écoutent leurs cupidités, leurs affections basses, et cette partie de leur âme qui n'est pas la raison;* qu'ils mettent, par conséquent, leur bonheur dans des biens trompeurs, *et cherchent avant tout l'argent, les honneurs et les voluptés charnelles :* aussi la multitude, qui estime ces biens, appelle les méchants *égoïstes*, parce qu'ils cherchent à se procurer ces biens, même au détriment de leur prochain. Quant aux bons, *ils demandent pour eux les choses les plus belles et les meilleures, et rendent à la partie principale d'eux-mêmes*, c'est-à-dire à la droite raison, *l'obéissance et tout ce qui lui est dû.*

Tout ceci prouve notre conclusion. Le désir corrompu diffère du désir selon la justice, en ce sens que l'un et l'autre cherchent un bien propre; car tout désir est une inclination vers un bien indiqué par la nature, qui a donné le désir : celui qui agit selon la justice guide tous ses mouvements par la raison; et celui qui est dépravé par une licence sans frein dépasse les bornes de la raison; or les méchants, en se déterminant une fin, et en cherchant le bien, sont guidés par l'appétit corrompu qui les fait méchants, tandis que les bons se laissent guider par un désir sensé : les méchants diffèrent donc des bons en ce qu'ils mettent leur *fin dernière* dans un bien propre en dehors des règles de la raison, et estimé seulement à la mesure d'une volonté dépravée, tandis que les bons mettent la leur dans un bien propre indiqué par la raison.

On pourrait rechercher ici comment la volonté de l'homme de bien, surnaturalisée par la Charité, rapporte son bien propre à Dieu pris en lui-même, autrement dit, à ce qui est le bien de Dieu, et aussi comment la volonté d'un pécheur

qui aurait toutes les vertus morales, si le péché l'a une fois fait sortir du bien divin et manquer à la Charité, peut s'endormir dans l'amour coupable de son bien personnel; mais c'est l'affaire des Théologiens.

Au reste, ce que j'ai dit dans la *conclusion*, sur les méchants, qui renoncent à la droite raison pour chercher le bonheur, et le demandent aveuglément à ce qui ne le leur donnera jamais, à savoir qu'ils seront toujours inquiets et misérables, les saints docteurs et les prophètes inspirés l'ont dit avant moi, et la sagesse humaine, dans Aristote, le répète avec autant d'énergie que de lucidité (liv. IX^e^ *de l'Éthique*, chap. IX). Ce sont paroles à écrire en lettres d'or sur des marbres impérissables; je m'honore de les donner comme épilogue à cet article : *Ils* (les méchants) *sont toujours en lutte et en contradiction avec eux-mêmes; ils veulent une chose, et leur passion en appelle une autre; ils savent le plus souvent ce qui leur est bon, mais c'est pour le dédaigner et le rejeter; poursuivant, au contraire, ce qui leur paraît agréable, ils s'attachent à ce qui leur est le plus funeste. Le poëte l'a dit : Ce que me conseille la passion est le contraire de ce que mon esprit me conseille. Par lâcheté ou paresse ils évitent de faire ce qu'ils savent être le meilleur, et, après bien des crimes, ils arrivent à trouver la vie insupportable, et pour s'en défaire ils portent sur eux-mêmes des mains cruelles. En cherchant des compagnons pour leur vie entière, ils se fuient eux-mêmes. Leur mémoire est nourrie de souvenirs horribles, et l'avenir ne leur offre rien de consolant; ils s'étourdissent seulement lorsqu'ils sont avec leurs pareils. Rien n'est aimable en eux : comment goûteraient-ils ces sentiments d'affection qui rendent heureuse la rencontre des vrais amis? Ils ne sauraient ni se réjouir ni se plaindre entre eux; leur esprit rêve plutôt dispute et séditions : une partie de leur âme* (la partie sensitive) *souffre de se voir arrêtée de force ou par respect humain dans les*

desseins qu'elle forme, et l'autre partie (la partie raisonnable, qui voudrait s'abstenir du mal) *s'en réjouit, et chaque partie, marchant en son sens, torture l'âme. S'il n'est pas possible qu'en même temps l'âme gémisse et se réjouisse, au moins le méchant, presque aussitôt après s'être réjoui, s'afflige de la joie qu'il s'est procurée, car il n'est pas sans se repentir du mal qu'il fait; il semble qu'il ne soit pas son ami à lui-même, parce qu'il n'a en lui-même rien d'aimable...* Suit cette conclusion admirable : *Si de tels sentiments rendent l'homme misérable, comme c'est évident, comprenez quels efforts il faut faire pour éviter le mal, et pour se conserver homme de bien.* Or, quelques lignes plus haut, le Philosophe avait décrit la consolation et la paix qui sont assurées à l'homme de bien.

ARTICLE DEUXIÈME.

DU BONHEUR OBJECTIF, OU DE L'OBJET DONT LA POSSESSION PEUT RENDRE L'HOMME HEUREUX NATURELLEMENT.

Il y a dans le *bonheur* deux choses : l'objet dont la possession nous rend heureux, et le résultat même de cette possession ; le *bonheur* est dit *objectif,* ou *formel,* suivant qu'il est considéré sous l'un ou l'autre aspect. Commençons par exposer le *bonheur objectif.* Quoiqu'il soit le pivot de toute la *Morale,* et même la fin, la règle et la récompense de toutes nos actions, plus qu'aucune autre partie de la *Philosophie,* il a été pour les sages du monde, dépourvus des lumières de la Foi, l'occasion d'erreurs grossières. Ils se formaient du *bonheur* une idée sublime, pleine de grandeur et de majesté; mais ils ne savaient trouver, parmi les biens à la portée de l'homme, rien qui fût assez grand, assez pur ou assez élevé pour répondre à leur pensée, et, comme dit saint Thomas (liv. III *contre les Gentils,* chap. XLVIII) : *Grande était sur cette matière la perplexité de ces puissants gé-*

nies. Ils ne savaient plus où se tourner, et quelques-uns, désespérés et à bout de recherches, se contentaient de dire que le *bonheur* consistait à être le moins malheureux possible. Au nom de ces derniers, Pline dit : *A dire le vrai, à parler sans ambition ni faux désir, personne parmi nous n'est heureux. La fortune la plus complaisante et la meilleure est encore celle qui ne nous apporte pas le malheur.* Et Cicéron ajoute (au Ve liv. *des Tusculanes*) : *De même que pour assurer qu'un commerce est profitable et qu'une année est bonne, il n'est pas nécessaire que le premier se soit fait sans aucune perte, ni que la seconde se soit passée sans orages, et il suffit bien que l'un et l'autre aient pu couvrir leurs pertes par leurs bénéfices; ainsi peut-on dire que la vie est heureuse, sans qu'elle soit entièrement remplie de bonheur, pourvu que la somme des biens qu'on y trouve excède celle des maux.*

Plus hardis sur cette question, les Stoïciens ont dit que le souverain bien était au pouvoir de l'homme, et qu'il s'appelait la vertu. Le vice, au contraire, était, suivant eux, le seul et unique mal, et par conséquent le sage, l'homme doué de toutes les vertus, même dans le taureau de Phalaris, et au milieu des douleurs les plus atroces, devait se considérer comme parfaitement heureux. Quelques autres ont mis le *bonheur* parfait dans la tranquillité de l'âme, ce que Démocrite appelait εὐθυμίαν, ou le bon état de l'esprit; Héraclite ἐναρέστησιν, ou l'état de paix de l'âme : et Pyrrhon ἀταραξίαν, ou l'état imperturbable de l'âme. Horace décrit cet état en fort beaux vers (IIIe liv., Ode III) :

Justum et tenacem propositi virum,
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, nec Auster
Dux inquieti turbidus Adriæ,
Nec fulminantis magna Jovis manus.
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Le sage est immuable en ses justes projets,
D'un peuple révolté craignant peu les forfaits,
D'un tyran furieux méprisant la menace
Il résiste à la force, il réprime l'audace.
Que les vents mutinés bouleversent les mers,
Que la foudre sillonne et déchire les airs,
Le choc des éléments n'aura rien qui l'étonne.
Tranquille sous le bras de Jupiter qui tonne,
Il verrait l'univers s'écrouler sous ses pas,
Frappé de ses débris, il ne tremblerait pas.

Anaxagore, Possidonius, Hérillus, Pythagore, et plusieurs autres, donnaient pour condition du *bonheur* la connaissance et la contemplation de la nature. Aristote, bien qu'il reconnût la supériorité de cette contemplation et aussi celle de la vertu, exigeait encore les biens de la fortune, et une santé parfaite; Aristippe, et avec lui l'école des Cyrénaïques, préféraient à tout le reste les délices du corps. Leur opinion brutale n'est que trop souvent mise en pratique, et le monde est plein de gens qui considèrent les richesses et les plaisirs, ou bien les honneurs et les places, comme le souverain bien; souvent même, comme si les hommes étaient faits pour se tourmenter, on en voit qui mettent le *bonheur* dans ce qu'ils n'ont pas et qu'ils voient aux autres. Les ignorants le mettent dans la science; les pauvres, dans la richesse; les malades, dans la santé; et ceux qui obéissent, dans la satisfaction de commander, etc.

Enfin, pour ne pas nommer tous les philosophes, rappelons seulement un de ceux dont on a le plus parlé, Épicure, qui mettait le *bonheur* de la vie dans la volupté. Sans examiner ici de quelle volupté il entendait parler, de celle du corps ou de celle de l'esprit, ou même des deux, remarquons seulement que pour préparer des jouissances plus pures, soit aux bons, soit aux méchants, il a cherché à faire disparaître tout ce qui trouble ordinairement nos joies. Suivant lui, nulle Providence ne veille sur nous, nul œil redoutable et vengeur ne pénètre le cœur de l'impie, nul ne doit troubler ses plaisirs; il rapportait toutes les œuvres de la Nature aux ca-

prices d'atomes, qui ne nous peuvent faire aucun mal et nous laissent par conséquent sans crainte. Il chercha à distraire les hommes de cette frayeur de la mort, qui jette l'amertume au milieu des délices de la vie; il enseigna que ce n'était rien, et qu'elle ne laissait rien de nous qui pût souffrir, que par conséquent elle n'était pas plus à craindre que le sommeil. Selon lui, les souffrances qui attendent l'impie dans l'autre vie sont des fables. En un mot, toute sa philosophie consiste à supprimer tout déplaisir pour l'âme, tout labeur, tout soin, toute crainte et toute douleur, ou du moins à en diminuer notablement l'effet, afin de laisser les hommes passer aussi agréablement que possible la vie que la Nature leur a donnée. C'est la théorie exposée tout au long et fort pertinemment au chapitre II de la *Sagesse*. Pour le dire plus brièvement encore, c'est le moyen de laisser les impies vivre tranquillement. Pour réfuter tous ces systèmes faux, et donner la vraie doctrine, voici nos conclusions.

§ I.

Le bonheur de l'homme ne peut être dans aucun bien créé.

Première conclusion. — *Le bonheur de l'homme n'est pas dans les richesses.* Cette *conclusion* est contre les avares, qui poursuivent si opiniâtrément l'argent, qu'ils le tiennent évidemment pour le bien souverain. L'Apôtre appelle l'avarice : *une servitude au pied d'images et d'idoles.*

Nous la prouvons par une raison de saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. II, art. 1) : Parmi les richesses, les unes sont artificielles, comme l'argent, les autres naturelles, comme les fruits de la terre, le blé, le vin, etc. Les premières sont faites pour les secondes, et les secondes ne servent qu'à entretenir notre vie : donc ni les unes ni les autres ne sont une fin dernière, ce ne sont que des

moyens pour obtenir une fin. Il faut donc les reléguer parmi les biens utiles, auxquels on refuse la dignité de fin dernière, et qui ne peuvent donner le *bonheur*.

Confirmation. 1° L'affaire de l'homme est plutôt de retenir le *bonheur* que de le produire. Mais, comme le dit Boëce (IIIe liv. *de la Consolation*), *les richesses nous servent plus en se dépensant qu'en s'amassant; aussi l'avarice nous rend odieux, et la magnificence fait notre gloire;* et on a fort sensément comparé l'argent au fumier, qui ne sert qu'à la condition d'être étendu sur les champs, et qui nuit plutôt lorsqu'il est entassé : donc le *bonheur* n'est pas dans les richesses. 2° L'argent demande un souci particulier de celui qui le garde : on veut le faire valoir et on craint de le perdre. C'est un encouragement à la paresse et une occasion de rixes et de dissensions; quelquefois il pousse au crime et met obstacle à la vertu; aussi Notre-Seigneur a comparé l'argent aux épines qui étouffent les germes de l'Évangile. *Souvent,* dit l'*Ecclésiaste* (chap. v), *l'argent se conserve pour la perte de celui qui le possède;* il le rend insatiable, mécontent de ce qu'il a et toujours désireux d'y ajouter. Saint Bernard disait : *Le cœur ne se rassasie pas d'or, pas plus que le corps ne se rassasie d'air.* L'argent ne rend donc point son possesseur heureux, il l'affame. 3° Enfin, tout le monde accorde que le pauvre en santé est plus heureux que le riche tourmenté de la goutte ou de quelque autre maladie : le dernier achèterait certainement la santé de l'autre au prix de ses trésors; et Aglaus Psophidius, qui vivait pauvre dans un coin de l'Arcadie, et cultivait sans souci un patrimoine suffisant aux besoins de chaque année, est, au rapport de Pline (liv. VII, chap. XLVIII), déclaré par l'oracle plus heureux que le roi Gygès. Pour nous borner, nous citerons encore seulement l'exemple des républiques de Rome et de Sparte, beaucoup plus heureuses quand elles commandaient par leurs vertus et leurs armes, l'une en Grèce, l'autre en Italie et dans une grande partie du

monde connu, que lorsqu'une fois enrichies elles virent arriver sur elles ces compagnons inséparables d'une grande fortune, les vices qui les déshonorèrent : donc les richesses ne contribuent pas au *bonheur* de l'homme.

En faveur de l'avarice on peut objecter : Cela paraît être le souverain bien pour l'homme, qui domine presque tous les cœurs, et en quoi tous les autres biens sont renfermés. Or les richesses occupent surtout le cœur de l'homme (*Ecclésiaste,* chap. x) : *A l'argent tout obéit.* Le poëte profane unit son témoignage au texte sacré :

> . . . . *Quid non mortalia pectora cogis,*
> *Auri sacra fames!* . . . . . .
> . . . . Que ne peut l'ardente soif de l'or !

D'un autre côté, les richesses contiennent en un sens tous les biens de l'homme; et Aristote (au Ve liv. de l'*Éthique*) dit : *L'argent fut imaginé pour garantir à celui qui le possède tout ce qu'il peut désirer.* Horace développe la même idée... (liv. II, satire III) :

> . . . . . *Omnis enim res,*
> *Virtus, fama, decus, divina, humanaque pulchris*
> *Divitiis parent, quas qui construxerit, ille*
> *Clarus erit, fortis, justus, sapiens etiam, et rex,*
> *Et quidquid volet....*
>
> Car qui est riche est tout : sans sagesse il est sage;
> Il a, sans rien savoir, la science en partage.

Donc les richesses sont le souverain bien de cette vie.

Je réponds. Les richesses ne dominent que parmi les sots qui ont l'âme vénale; le sage, pour de l'argent, ne s'abaissera jamais. Je le prouve non-seulement par l'exemple des chrétiens instruits par ces paroles divines : *Bienheureux les pauvres d'esprit,* mais encore par celui de plusieurs sages de l'antiquité; éclairés par la simple raison, ils se conservèrent purs de la corruption des richesses : tels furent les Lacédémoniens et les premiers Romains. Ajoutons que cet empire

des richesses n'est pas un empire doux et agréable, comme il convient au souverain bien, c'est une tyrannie âpre qui opprime l'esprit, et lui fait souffrir mille maux. L'Apôtre le dit : *La cupidité est la racine de tous les maux.* Les avares sont à bon droit comparés à ces esclaves qui, chez les Éthiopiens de Macrobe, étaient chargés de chaînes d'or, *d'autant plus misérables qu'ils étaient plus riches.* Quant aux biens que les richesses enferment suivant le dire d'Aristote, c'est tout ce qui se vend, et par conséquent ce sont des biens de moindre valeur; car les biens spirituels, la sagesse et la vertu, ne se vendent point. Il est dit (aux *Prov.*, ch. VII) : *Que sert-il au sot d'avoir des richesses, puisqu'il ne peut acheter la sagesse?* Quand le poëte a dit du riche, qu'il était juste, sage, etc., il faut entendre cette parole ironiquement, et à l'imitation des hommes qui flattent les riches, en leur attribuant à faux des vertus ou des qualités, pour en obtenir ce qu'ils veulent.

DEUXIÈME CONCLUSION. — *Le bonheur n'est pas non plus dans les honneurs.* Cette *conclusion* est contre les ambitieux, qui font tout pour se faire estimer.

On la prouve de trois manières. 1° Le *bonheur* est dans l'homme heureux, comme un bien intrinsèque. Or l'estime est dans celui qui rend l'honneur, non dans celui qui le reçoit : donc l'honneur ne rend point heureux.

2° L'honneur est un témoignage rendu à la valeur de celui qu'on honore; il suppose, mais ne donne pas cette valeur, il en est le tribut et l'accessoire. Or le *bonheur* est le plus grand des biens : donc l'honneur ne le fait point, mais le suppose.

3° Le bien qui nous fait heureux doit être solide et stable. Or l'honneur est instable et vain, puisqu'il dépend de l'opinion des hommes. Saint Jacques (chap. IV) le compare à une *vaine fumée : vapor ad modicum apparens;* le livre de la *Sagesse* (chap. II), *à une ombre qui passe : umbræ transeunti;* et Daniel (chap. II), *aux flots de la mer :*

marinis fluctibus; Sénèque lui-même dit à Polybe : *Les honneurs sont obtenus à grand'peine et considérés avec envie; ils pèsent à ceux qui les obtiennent, plus qu'ils ne les mettent en vue :* donc le *bonheur* n'est pas dans les honneurs.

On dira : Le *bonheur* est la récompensee de la vertu, c'est Aristote qui le dit, au Ier liv. de ses *Éthiques,* et au IVe liv., il ajoute que l'honneur est surtout la récompense de la vertu : donc il nous rend heureux.

Je réponds avec saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. II, art. 2) : *L'honneur n'est point cette récompense de la vertu qui fait agir l'homme vertueux, et si celui-ci reçoit des hommes l'honneur comme récompense, c'est parce qu'ils n'ont rien de plus à donner.* Ainsi le roi des Perses se tint un jour content du cadeau que lui fit un pauvre homme qui lui apportait de l'eau dans le creux de ses mains, ne sachant comment mieux faire. Mais qui travaillerait pour l'honneur ne serait déjà plus qu'un ambitieux. Celui qui aime la vertu sincèrement fait le bien, même aux dépens de sa réputation et de son honneur, et nous voyons les Apôtres se retirer du tribunal pleins de joie, parce qu'ils avaient été trouvé dignes de souffrir l'opprobre pour le nom de Jésus.

TROISIÈME CONCLUSION. — *Le bonheur n'est pas dans la gloire ni dans la renommée.* Cette *conclusion* condamne les hommes que l'antiquité appelait des héros, et qui faisaient tout pour la gloire et la renommée.

Preuves. 1° Le *bonheur* doit être solide et s'appuyer sur un bien véritable; or, comme le dit Boëce (liv. III *de la Consol.,* prose VI), la gloire est souvent trompeuse et même honteuse. *Il en est qui ne doivent leur nom qu'à une erreur du vulgaire, et on ne saurait rien imaginer de plus méprisable. Ceux que l'on prône à tort sont obligés de rougir de leurs propres louanges;* le *bonheur* ne se trouve donc point dans la gloire.

2° La gloire, dit saint Ambroise, repose dans le fait d'être

connu et loué en même temps, la renommée n'est que la gloire qui se répand; or en Dieu la connaissance d'un chose est la cause de cette chose, et quand Dieu sait le *bonheur* de quelqu'un, ce quelqu'un est vraiment heureux; avec raison saint François d'Assise disait : *Seigneur, chacun de nous est grand suivant ce qu'il est devant vous;* mais la connaissance ou la renommée parmi les hommes est causée par la chose connue : est-elle juste, elle n'y ajoutera rien; est-elle fausse, elle nous gênera : donc elle ne peut rien pour le *bonheur*. Elle trouble comme un faux témoin celui qu'elle voudrait soutenir; aussi le sage ne cherche point la renommée, et, comme dit Platon, *serait-il seul au fond d'un bois, ou caché par l'anneau de Gygès, il resterait vertueux.*

Quatrième conclusion. — *Le bonheur de l'homme ne se trouve point dans la puissance.* Cette *conclusion* est contre certains politiques, qui croient heureux ceux qui sont au pouvoir, et emploient pour y parvenir le sacré comme le profane, suivant ces mots d'Euripide que répétait César : *S'il faut faire violence à la justice pour régner, faites; mais soyez pieux en tout le reste.* Les anciens Romains mettaient leur *bonheur* dans l'agrandissement de leur empire, et ne s'inquiétaient pas de leurs serments les plus solennels quand il s'agissait de le procurer. Ainsi font encore les Turcs.

Preuves. 1° Le *bonheur* exclut toute inquiétude et toute crainte; or la puissance agite l'esprit de craintes et de soucis sans nombre : et Denis, tyran de Sicile, se comparait fort justement à un homme placé devant une table couverte de mets succulents, mais qui verrait sur sa tête un glaive toujours prêt à tomber : donc la puissance ne rend pas l'homme heureux. Ovide dit de Phaéton, entreprenant imprudemment de conduire le char du Soleil :

. . . . . *Hoc vero nomine pœna,*
Non honor est. . . .
A ce compte, il y a une peine, non un honneur.

Boëce (liv. IIIe *de la Consolation*) dit encore : *L'homme élevé en puissance ne peut chasser les soucis : l'aiguillon de la crainte le presse toujours. Comment traiter d'heureux celui qu'entourent de nombreux satellites, s'il redoute lui-même ceux à qui il veut inspirer la crainte.*

2° La puissance est un moyen de faire le *bonheur* des autres ; elle donne un droit de direction sur les autres. Suivant l'Apôtre, Dieu a établi la puissance pour le bien de la république, le châtiment des méchants et la protection des bons : donc elle n'est pas le *bonheur*, mais un moyen pour le procurer.

3° Le *bonheur* doit affermir l'homme dans le bien ; or la puissance fait le mal aussi facilement que le bien, car il y a de mauvais princes autant que de bons : donc la puissance ne fait pas le *bonheur*.

4° Ou bien le prince abuse de la puissance, ou bien il s'en sert utilement : s'il en abuse, le pouvoir est pour lui une occasion de scandale et de chute : les Tarquins, les Césars, les Denis, etc., en sont des preuves ; s'il s'en sert utilement, pour lui quel labeur et quelle charge ! Voyons Moïse, Lycurgue, Solon, Codrus, etc. Le vulgaire croit les princes fort heureux, parce qu'il juge sur les apparences ; mais ceux qui savent la vérité, et lisent au fond du cœur, regardent les princes comme très-malheureux ; on les a souvent comparés à ces idoles de l'antiquité, dorées à l'extérieur, faites de boue au dedans. Cela nous explique pourquoi si souvent les sages ont refusé de régner : ainsi Numa Pompilius ne prit le sceptre que par force ; le Scythe Anacharsis préféra la philosophie au pouvoir ; et un grand nombre d'autres encore témoignèrent un dédain semblable.

Outre ces raisons, on peut en donner quatre autres plus générales, prises dans saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. II, art. 4), pour prouver que le *bonheur* n'est pas dans les satisfactions dont nous venons de parler.

1° Le *bonheur* exclut tout mal, et, par conséquent, il ne peut échoir qu'à un homme de bien ; or les richesses, les

honneurs, la gloire et la puissance sont distribués, par la fortune aveugle, plus souvent aux méchants qu'aux bons : donc le vrai *bonheur* ne s'y trouve pas.

2° Le *bonheur* suffit seul à l'homme ; or avec ces biens on peut encore manquer de santé, de force, de science, de vertu : donc...

3° Le *bonheur* ne peut pas rendre les gens plus mauvais ; or avec ces biens plusieurs deviennent mauvais ; les honneurs changent les mœurs : on l'a vu pour Héliogabale, Tibère, etc. ; les richesses détournent du bien ceux qui les possèdent : Crésus, Crassus, les Romains et les Lacédémoniens le prouvent assez ; souvent le pouvoir est une cause de ruine et de mort : Jules César et presque tous les Césars l'ont prouvé ; enfin l'amour de la gloire ou de la renommée conduit au péché : nous le voyons par Lucrèce, qui, tout en voulant d'abord rester vertueuse, consentit à un véritable adultère par crainte d'être accusée faussement ; et par Empédocle, qui, pour se faire un nom divin, se précipita, dit-on, dans le gouffre de l'Etna.

4° Enfin, le *bonheur* s'appuie principalement sur des biens stables et intérieurs relatifs à l'âme, puisque celle-ci est la plus noble partie de l'homme ; or tous ces biens sont des biens extérieurs, produits des caprices de la fortune, et, comme dit Annibal dans Tite-Live, *sujets à des chances sans nombre*. Combien d'hommes sont tombés du trône dans les fers ? Sédécias, Manassé, Persée, Bajazet, etc. ; beaucoup, après avoir possédé de grandes richesses, se sont trouvés réduits à une extrême pauvreté : Bélisaire, Crésus et ce Crassus que sa grande fortune avait fait surnommer *le Riche*, et que la misère de son état fit affubler du titre de *Banqueroutier*, auquel, comme dit Valère Maxime, *aucun opprobre ne manqua, ceux qui le rencontraient après sa déconfiture saluant en lui, d'une façon dérisoire, sa richesse passée*. Du faîte de la gloire, Aman, Séjan et mille autres tombèrent dans un abaissement inexprimable ; des

honneurs les plus relevés, Denis, tyran de Sicile, Annibal, etc., descendirent à l'état d'esclaves. Valère Maxime dit élégamment (liv. VI, chap. IX) : *Ce que l'on appelle la puissance et la richesse parmi les hommes est si fragile et si caduc, qu'on ne peut le prendre que pour un amusement d'enfants; cela nous vient tout d'un coup et se retire plus vite encore; cela ne demeure chez personne ni nulle part; ces jouets du hasard sont tantôt ici, tantôt là, et ceux qu'ils avaient portés aux nues, ils les abandonnent à l'improviste, et les plongent dans des désastres sans fin.* Et il conclut avec raison : *Non, cela ne doit pas être considéré comme un bien, qui, pour doubler le regret qu'il inspire par l'amertume des malheurs, nous accable de maux d'autant plus grands qu'il nous a plus favorisé.*

On peut donc, quant au souverain bien, considérer les richesses comme choses indifférentes, et, suivant ce que dit sagement Térence (*Heautontim.*, acte Ier, scène II) :

> . . . . *Perinde sunt, ut illius animus, qui ea possidet.*
> *Qui uti scit, bona : illi, qui non utitur recte, mala.*
>
> Ces choses sont comme l'esprit de celui qui les possède,
> Bonnes pour qui sait en user, mauvaises pour les autres.

CINQUIÈME CONCLUSION. — *Le bonheur ne consiste pas dans les plaisirs du corps, ni même dans aucun bien corporel.*

Cette *conclusion* est contre les libertins, qui nient que l'âme soit immortelle, ou même qu'elle soit spirituelle, et, n'admettant que les biens du corps, recherchent ceux-là seulement ; et contre les impies, notamment contre ceux qui pour dieu ont leur ventre. Les Épicuriens ont prétendu prouver que l'âme était mortelle et corporelle, et maintenant encore les Mahométans mettent le paradis dans les plaisirs de la gourmandise et dans les voluptés les plus sales.

Il faudrait déplorer plutôt encore que combattre une pareille erreur. Qui verra jamais d'un œil sec l'homme, que

Dieu a fait presque l'égal de l'ange, et qui porte l'empreinte divine dans une intelligence sans pareille ici-bas, s'abrutir et renier l'ardeur et la vigueur de son âme, qui s'élève naturellement jusqu'au bonheur éternel, et cela pour s'abandonner misérablement à des plaisirs dignes d'animaux immondes? Mais pour que nos gémissements ne soient pas stériles :

Prouvons notre conclusion par des raisons. 1° Le *bonheur* ne peut se trouver dans une chose qui a un but ultérieur; or le corps est ordonné à l'âme comme l'instrument l'est à l'ouvrier, la matière à la forme, l'esclave au maître : donc le *bonheur* ne peut consister dans une perfection du corps. *La mineure est évidente. La majeure résulte* de ce que le *bonheur* étant la dernière perfection de l'homme, il doit en jouir dans une partie principale de lui-même qui ne soit pas ordonnée à une autre plus noble.

2° Le *bonheur* doit satisfaire tout le désir de l'homme; or les biens corporels ne satisfont pas tout le désir de l'homme : donc le *bonheur* ne consiste pas dans ces biens. *La majeure est évidente d'après ce qui a été dit. La mineure est également certaine.* Il y a en nous une double vertu appétitive : l'intellective d'une part, et la sensitive de l'autre, or les biens corporels ne satisfont que la faculté sensitive.

3° L'homme, par l'intelligence, appréhende un bien universel, qui, loin de se circonscrire par le temps, veut être éternel et stable, et il ne peut se contenter de biens particuliers et accidentels; or les biens corporels sont de ce genre; ils sont même les derniers dans l'ordre des biens : donc ils n'ont qu'une bonté incomplète, divisée, diminuée et particulière; donc le *bonheur* des hommes ne peut s'y trouver. Saint Thomas se sert de ces raisons (I^re^ part. de la II^e^, quest. II, art. 5, et Opusc. II, part. II^e^, chap. 9).

Confirmation de la conclusion relative surtout aux plaisirs du corps. Ceux-ci sont honteux, et l'homme en rougit naturellement : en effet, ils sont rarement goûtés sans

crime, et laissent après eux des regrets amers. Boëce (au liv. III *de la Consol.*, prose VII) nous dit : *Quand la volupté nous quitte, c'est pour nous laisser tristes; et quiconque se rappellera quelque plaisir mauvais sentira que je dis vrai.* Écoutons saint Paul, aux Romains (chap. VI) : *Quel fruit vous reste-t-il de ces actes, dont maintenant vous rougissez?* Ces plaisirs ne peuvent toujours durer; ils ne remplissent pas le cœur; quand on les a on s'en lasse; si on les pousse jusqu'à la satiété, ils abattent le corps, éteignent les lumières et brisent la vigueur de l'esprit, et se font payer bien cher; ils contristent à coup sûr bien plus qu'ils n'ont réjoui, et c'est avec raison que saint Augustin dit du libertin (sur le psaume XXX, conc. 1) : *Serait-il toujours à son plaisir, il serait toujours à plaindre.* Ajoutons enfin que, comme le dit Boëce, si les plaisirs et les biens du corps pouvaient rendre heureux, rien n'empêcherait les brutes d'être heureuses aussi bien que l'homme : elles le seraient même plus, car plusieurs espèces animales ont en ce sens plus de facilité que nous : l'éléphant vit plus longtemps, le lion est plus vigoureux, le cerf plus agile, et, pour tout dire en un mot, presque toutes les bêtes ont meilleure santé que nous. Il faut dire aussi qu'elles prennent les plaisirs du corps avec plus de pureté et de simplicité, sans que la convoitise les rende insatiables, et sans que la pudeur les rende honteuses; le regret n'y apporte pas d'amertume, ni l'excès de fatigue; jamais les soucis, les inquiétudes ni les craintes ne viennent les troubler : la brute serait donc plus heureuse que l'homme; mais personne ne peut l'admettre : donc le *bonheur* n'est pas dans les biens du corps.

On dira : Pourquoi donc la nature a-t-elle mis dans l'homme une soif si ardente de plaisir, un tel amour des biens sensibles, si, au lieu de contribuer au *bonheur,* ils le rendent ainsi difficile? On voit, en effet, les hommes se porter avec une impétuosité naturelle vers ces plaisirs ou vers ces

biens, tandis qu'il faut les forcer à comprendre les biens spirituels et tout ce qui est honnête.

Réponse. Il y a aussi un instinct naturel qui pousse l'homme à préférer les biens de l'esprit. Épicure lui-même n'aurait pas cédé ce qu'il voyait en lui de sagesse et de vertu pour un plaisir des sens; même il n'approuve le plaisir sensible que s'il est modéré par la raison, c'est-à-dire s'il conserve un reflet d'honnêteté. Torquatus, cité par Cicéron, dit de ces plaisirs (liv. Ier *des Fins*) : *Il est impossible de vivre agréablement, si l'on ne mêle à sa vie de la sagesse, de l'honnêteté et de la justice :* donc, s'il en est qui méprisent les biens de l'esprit et de la raison pour s'adonner tout entiers au plaisir, ce n'est pas l'inclination naturelle qui les pousse, mais l'ignorance, le désespoir ou quelque faiblesse d'esprit; ils ignorent les joies spirituelles, désespèrent de les atteindre, ou, ne sachant pas résister aux séductions du plaisir, ils font tomber sur les biens du corps, qui sont plus séduisants et mieux à leur disposition, les mouvements de l'esprit, que la nature leur avait donnés pour un meilleur usage; ils s'y précipitent alors avec plus d'avidité que les bêtes; puis, n'y trouvant rien qui réponde à l'ardeur de leurs espérances, ils cherchent dans la quantité une compensation à la vanité de leur *bonheur*. De là ces monstrueuses passions, que la folie seule ou la fureur peut expliquer. Le plan de la Providence était tout autre, quand elle attacha quelque plaisir à l'exercice d'une fonction nécessaire parmi les créatures mortelles; par là elle encourageait l'animal à faire les efforts que la paternité réclame toujours, le prenant comme on prend un enfant, par une satisfaction; mais elle nous donnait en même temps la raison pour nous retenir, et nous apprendre que ces plaisirs sont plutôt encore brutaux qu'humains, et que nous sommes nés pour des joies plus honorables.

Sixième conclusion — *Quoique la vertu soit une condition du bonheur, le bonheur parfait de l'homme n'est*

point dans la vertu. Cette *conclusion* est contre les Stoïciens.

Preuves. 1° La voie n'est pas la même chose que le but; or la vertu est la voie qui conduit au *bonheur;* elle dirige les affections de l'homme vers le *bonheur:* donc elle n'est point le *bonheur;* 2° le *bonheur* est la récompense de la vertu : donc ce n'est pas la vertu; 3° enfin la vertu ne comble pas les désirs de l'homme; elle ne fait que les rectifier: ainsi l'homme, même s'il est parfaitement vertueux, cherche encore le bien de l'intelligence: donc la vertu ne rend point l'homme parfaitement heureux.

Quant à l'opinion rapportée plus haut, qui place le *bonheur* dans la tranquillité, la paix et l'imperturbabilité de l'esprit, il est inutile de la combattre; ou bien ces qualités sont négatives, et indiquent l'absence de passions immodérées dans l'âme, et alors le *bonheur* n'y est pas, puisqu'il n'est pas seulement une absence du mal; il est, au contraire, le souverain bien. L'extirpation des mauvaises herbes ne saurait être la fin de l'agriculture, c'en est une préparation : ainsi l'apaisement des passions n'est point le *bonheur,* c'est une discipline nécessaire. Si ces qualités indiquent le repos définitif de l'esprit dans le souverain bien, la question reste tout entière, c'est-à-dire qu'on ne sait pas encore quel est ce bien parfait et sans mesure dont la possession repose l'esprit dans un *bonheur* complet.

§ II.

Conclusion. — Le bonheur de l'homme n'est qu'en Dieu seul.

Cette *conclusion* se prouve même du *bonheur* naturel, de ce *bonheur* qui préoccupa si fort les philosophes anciens; car pour le *bonheur* surnaturel, le philosophe, ne raisonnant que d'après les lumières naturelles, n'a pas à en parler; c'est l'affaire des Théologiens, qui s'éclairent aux lumières

de la Révélation. Notre *conclusion* résulte de ce qui a été dit au paragraphe précédent. Nul bien imparfait, nul bien diminué ou particulier ne peut faire le *bonheur* de l'homme : il faut donc ou nier que l'homme puisse être parfaitement heureux, ou s'élever jusqu'à ce bien sublime, plein et surabondant, qui contient tous les biens créés, comme la source contient les eaux des ruisseaux. C'est certain pour tout philosophe chrétien; et la plupart des philosophes anciens, bien qu'ils fussent privés des lumières de la Foi, ont constamment soutenu cette thèse. Comme l'indique saint Augustin (liv. VIII^e^ *de la Cité de Dieu*, chap. IX), elle a eu l'assentiment des Pythagoriciens, des Atlantiques, philosophes anciens souvent mentionnés par Platon, des Égyptiens, des Indiens, des Perses, des Chaldéens, des Scythes, des druides gaulois, des Espagnols, etc. Le même saint docteur remarque encore (au même livre, chap. V et VIII, et dans sa lettre LVI) qu'aucun philosophe n'a plus clairement, plus nettement et plus hardiment formulé et soutenu cette doctrine que les Platoniciens, dont le chef, Platon, répète fréquemment que *Dieu est l'océan de toute beauté, qu'il faut s'en approcher pour être heureux, et que l'homme jouit de Dieu, non comme l'ami jouit de son ami, mais comme l'œil jouit de la lumière,* c'est-à-dire par une contemplation lumineuse : ainsi le saint docteur est autorisé à dire des Platoniciens que *nulle école plus que la leur ne s'est approchée de nous.*

La *conclusion se prouve d'abord* par une raison que donne saint Thomas (I^re^ p. de la II^e^, q. II, art. 8). Le *bonheur* est un bien parfait et tellement suffisant, qu'en lui tout désir se repose satisfait; or les désirs de l'homme ne se reposent satisfaits qu'en Dieu : donc Dieu seul est le *bonheur* de l'homme. *La majeure est certaine.* On le sait, le *bonheur* est la fin dernière; les désirs n'avancent pas au delà du *bonheur*; ils se reposent rassasiés quand ils l'ont atteint. *Prouvons la mineure.* Les désirs de l'homme ne sont satisfaits que par un

bien, qui, comme une source et un océan de bonté universelle, réunit en lui tous les biens imparfaits et particuliers, et les laisse s'écouler de toutes parts; or Dieu seul est ce bien immense et universel comprenant tous les autres comme source, océan et centre de toute bonté, puisque c'est de lui que procède toute bonté : donc c'est en Dieu seul que les désirs de l'homme se reposeront et seront rassasiés. *La mineure est évidente. Expliquons la majeure du côté de la volonté humaine.* Cette volonté, capable de tout bien, absolument comme l'intelligence est capable de toute vérité, ne peut être remplie par des biens particuliers; elle est au-dessus de ces biens, elle les domine, et peut les répudier pour leur insuffisance, ou, si bon lui semble, les aimer pour la bonté qu'ils renferment : aussi des désirs multipliés et une soif ardente la portent toujours au delà de ces rivages trop resserrés; elle veut aller jusqu'à la source infinie de tout bien : cette source seule est capable de combler le vide immense que tous les êtres créés laissent dans ses désirs. Quand elle y est parvenue, elle s'y rassasie, elle y trouve tout le bien qu'elle avait désiré; aucun mélange impur n'est là pour la troubler; elle ne peut plus s'en éloigner; il faut qu'elle y demeure. Cajétan dit fort justement que la volonté ne peut s'éloigner de Dieu, quand elle le possède, *parce qu'elle est tout environnée de son immense bonté;* autrement dit : Notre volonté est comparable à un point d'où peuvent partir et rayonner une infinité de désirs comme autant de lignes. La Bonté divine est comme une circonférence qui renferme le principe et la fin de la bonté : de même que toutes les lignes parties d'un centre atteindront inévitablement à la circonférence de ce centre, ainsi la volonté humaine, établie dans la possession de Dieu, est de toutes parts entourée par l'immense bonté de Dieu; elle peut alors, comme auparavant, produire une infinité de désirs; mais tous ceux qu'elle produit rencontrent cette Bonté infinie qui, comme bien souverain, renferme parfaite-

ment tous les biens qu'elle désire : ainsi Dieu termine pleinement tous les mouvements de la volonté, et c'est précisément l'office du *bonheur*.

La seconde preuve de cette conclusion est dans une raison fort profonde, empruntée aux Platoniciens, et donnée par saint Thomas (au supplém., quest. XCII, art. 1er). La suprême perfection d'une chose, et, par conséquent, sa fin dernière, est de s'unir à son principe; or Dieu est le principe immédiat de l'âme raisonnable et de ses facultés : donc la suprême perfection de l'âme et de la volonté raisonnables, et, par conséquent, leur *bonheur,* est de s'unir à Dieu à leur manière, c'est-à-dire par l'intelligence. *La mineure est certaine.* Elle résulte de ce que nous avons dit en *Physique. Expliquons la majeure par une induction et par une raison.* Chaque chose est heureuse à sa manière, lorsqu'elle est jointe et qu'elle adhère au principe de son être; au contraire, ce qui est mis en dehors de ce principe périt totalement, ou au moins subit un amoindrissement notable : ainsi, comme c'est du ciel que viennent aux éléments leurs diverses tendances : celle de la terre, de se tenir au centre; du feu, de se porter à la circonférence, et des autres éléments, de rester intermédiaires, tous tendent au point qui leur est désigné comme à leur principe, et y trouvent le repos et une sorte de *bonheur;* ainsi encore, le cœur étant le principe des esprits vitaux, et le cerveau celui des esprits animaux, ces esprits sont à l'état parfait quand ils s'unissent les premiers au cœur, et les seconds au cerveau; rompez la communication naturelle entre les esprits et leurs sources, vous les sentirez défaillir et s'éteindre; enfin les plantes, qui ont pour principe la chaleur féconde du soleil, recherchent de leur tige si avidement la lumière et l'influx de cet astre, que lorsqu'elles sont empêchées par d'autres corps de recevoir son action directe, elles étendent et fléchissent leurs souples rameaux jusqu'à ce qu'elles arrivent au ciel ouvert, et puissent jouir librement de cette lumière bénie. L'amour

qui pousse toute créature à rechercher si ardemment sa perfection n'est que l'inclination des créatures à retourner vers leur principe, ou, comme dit saint Denis, *un cercle qui du bien revient au bien*. Boëce l'a exprimé élégamment en ces vers (liv. IV *de la Consolation*) :

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri;
Quia non aliter durare queant,
Nisi converso rursus amore,
Refluant causæ quæ dedit esse.

Il est pour tout un même amour :
Chaque être veut un bien suprême,
La cause fait l'effet qu'elle aime ;
Et l'effet recherche à son tour,
Pressé par sa loi rigoureuse,
Dans sa cause sa fin heureuse,
Et le repos d'un plein retour.

Voici la preuve de raison. Toute chose est par la participation de son principe : donc toute chose est parfaitement, si elle participe parfaitement à ce principe. C'est ce que signifie l'axiome : « Ce qui est absolu pour l'absolu est relatif pour le relatif : *Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita secundum quid ad secundum quid.* » Or une chose participe parfaitement à son principe, lorsqu'elle y est jointe parfaitement ; cela est évident : donc une chose aura l'être parfait, ou sa perfection dernière, quand elle sera unie parfaitement à son principe. Ceci a lieu surtout dans les créatures spirituelles, qui, ayant reçu de Dieu d'être, de comprendre et de vouloir, ne peuvent arriver à leur perfection suprême, qu'en s'attachant autant que c'est possible à Dieu, *en qui,* comme dit saint Augustin (liv. VIII *de la Cité de Dieu,* chap. v), *se trouvent et la cause de l'être, et la raison de l'intelligence, et l'ordre de la vie,* c'est-à-dire de la volonté, *sans lequel* (*ibid.,* chap. iv) *nulle nature ne peut subsister, nulle doctrine ne peut instruire, nul usage profiter.* D'où le saint Docteur conclut avec raison que

notre perfection consiste *à chercher Celui en qui tout nous est assuré; à contempler Celui en qui tout est certain; à aimer Celui en qui tout est droit pour nous.*

En troisième lieu, nous le prouvons par une raison du même saint Augustin (lettre LVI) : *On est heureux,* dit-il, *quand on jouit de ce qui fait qu'on désirait le reste, quand on possède ce qu'on aime directement et sans le reste ; c'est la fin, puisqu'il n'y a plus rien après cela qui nous fasse chercher ni désirer : là est le repos des désirs, la sécurité de la jouissance, la joie la plus tranquille de la volonté la meilleure.* Or Dieu seul est ce bien suprême, aimable, non en vue d'autre chose, mais pour lui-même; le reste n'est bien que par participation, et doit nous conduire à lui : donc il est le seul bien dont la jouissance nous rendra heureux.

A toutes ces preuves on peut ajouter celle que fournit l'expérience. Nous voyons que le cœur humain n'est rempli par aucun bien fini : plus ces biens affluent, plus il s'élargit pour en désirer d'autres. Qui plus qu'Alexandre le Grand a été comblé des biens de la fortune dans son corps et dans son esprit? Qui en même temps a été plus avide de biens et plus inquiet? Assurément, voilà un argument bien illustre, pour prouver que le cœur humain est destiné à un bien infini, qui seul peut être sa fin dernière, tout ce qui est au-dessous restant insuffisant. Écoutons encore saint Augustin (IIe liv. *des Conf.*, chap. I) : *Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est inquiet, tant qu'il n'est point arrivé jusqu'à vous.*

Première objection. Il y a une différence entre le *bonheur* naturel, que nous pouvons nous procurer par nos ressources personnelles; et le *bonheur* surnaturel, que la Grâce seule peut donner : or Dieu fait le *bonheur* surnaturel de l'homme : donc le *bonheur* naturel n'est pas en Dieu, mais dans un bien inférieur à Dieu.

Réponse. Dieu est le *bonheur* de l'homme, aussi bien

dans l'ordre de la nature que dans celui de la Grâce, parce qu'il est la fin dernière de la nature comme de la Grâce, et que les créatures supérieures, c'est-à-dire les substances intellectuelles, doivent, pour être heureuses, s'unir à lui immédiatement; tout le reste étant au-dessous d'elles, elles n'y peuvent trouver leur perfection, ni leur satisfaction, et saint Augustin (liv. VIII *de la Cité de Dieu,* chap. IV) dit avec sa finesse ordinaire : L'*homme,* et aussi bien toutes les substances intelligentes, *étant mis au-dessus des autres créatures, par ce fait qu'il excelle au milieu d'elles, atteint ce qu'il y a de plus excellent.* L'ordre de la Grâce et l'ordre de la Nature ne diffèrent pas dans la tendance à Dieu, mais dans la manière dont ils l'atteignent. Dieu peut, en effet, se donner à nous de deux façons : d'abord, comme il se possède lui-même, en s'aimant et en se connaissant; ensuite, d'une manière adaptée à la simple nature de la créature intellectuelle. La Grâce, qui est une participation de la Nature divine, telle qu'elle est en elle-même, donne à la créature le droit de jouir de Dieu, comme il en jouit lui-même; par elle on verra Dieu tel qu'il est et comme il se voit; on l'aimera d'une charité pareille à celle dont il s'aime, autant que la condition de créature le permet; enfin, dans une société ineffable, on jouira de sa vie. Mais la nature tend à Dieu d'une façon bien inférieure, la connaissance qu'elle en a est la plus parfaite qu'on puisse avoir sans la Grâce, mais elle ne dépasse pas les forces créées, elle ne sort pas des visions par *espèces* accommodées à notre faiblesse, son amour n'est pas celui dont Dieu s'aime, bien qu'il soit le plus grand amour dont la volonté créée soit capable à elle seule, enfin son union ne l'élève pas à la participation de la vie et du royaume de Dieu; elle le soumet simplement, et en grande tranquillité, à Dieu comme à un excellent ami, Seigneur souverain des substances spirituelles.

Deuxième objection. Un être fini ne doit aspirer qu'à un bien fini : or l'homme et ses désirs sont quelque chose de

fini : donc le souverain bien de l'homme sera quelque chose de fini, ce ne sera pas Dieu, qui est infini.

Je réponds avec saint Thomas (Ire part. de la IIe, q. II, art. VIII, *rép. à la* 3e *object.*, et ailleurs) *en distinguant la mineure.* Les désirs de l'homme sont finis *subjectivement,* je le concède; *objectivement,* je le nie. *Il faut distinguer également le conséquent.* Le souverain bien de l'homme est quelque chose de fini, *subjectivement,* je le concède; *objectivement,* je le nie. Saint Thomas explique que le bien subjectif est celui dont l'homme est capable, comme d'une chose intrinsèque et inhérente à lui-même, tandis que le bien objectif est celui auquel l'homme atteint comme à son objet. Si rien d'infini ne peut être inhérent à l'homme, il peut néanmoins atteindre comme objet un être infini. Notre intelligence est faite pour le vrai en général, et notre volonté pour le bien universel; il est très-convenable de donner pour objet à ces facultés l'être dans lequel la raison du bien et du vrai se trouve le plus parfaitement; or ce bien objectif, c'est quelque chose d'infini, c'est Dieu : donc la volonté et l'intelligence de l'homme peuvent se porter vers Dieu, comme vers un objet convenable.

Instance. Entre l'objet et la faculté, il faut quelque proportion; or entre Dieu et les facultés de l'homme il n'y a aucune proportion : donc les facultés de l'homme ne peuvent avoir Dieu pour objet. *On prouve la mineure.* Entre le fini et l'infini, quelle proportion? Or Dieu est infini, et les facultés de l'homme sont finies : donc, etc.

Réponse. Je nie la mineure. Pour la preuve, je distingue la majeure. Entre le fini et l'infini point de proportion : d'une façon *quantitative,* c'est-à-dire *qu'il n'y a pas de mesure commune,* je le concède; d'une façon *objective et sous le rapport de la qualité,* je le nie. Un être fini ne peut être comparé à Dieu infini, en tant qu'il serait dépassé par lui d'une mesure déterminée, comme une quantité l'est par une autre, c'est vrai; mais il peut se rapporter à Dieu,

comme à son principe et à son objet. La solution est de saint Thomas (*au Supplém.*, question XCII, art. 1, *rép. à la* 6e *object.*).

On peut ajouter qu'entre le fini et l'infini atteint d'une façon infinie il n'y a pas de proportion, mais que la proportion devient possible si on atteint l'infini d'une manière finie. La chose qu'on atteint se prend comme matériellement, la manière dont on l'atteint comme formellement, et ainsi une faculté bornée tend vers Dieu, comme vers un objet qui s'atteint d'une manière finie.

Troisième objection. Le *bonheur* doit satisfaire l'appétit. Or Dieu connu par la lumière naturelle, autant que sa splendeur peut apparaître dans des *espèces* créées, ne nous satisferait pas entièrement; cette lumière, au contraire, nous donnerait le désir de le connaître par lui-même, et, comme dit saint Thomas (Ire part., quest. XII, art. 1) : *Il est naturel à l'homme, en voyant des effets et en y reconnaissant la cause, de désirer voir la cause elle-même, et il n'aura de paix qu'après être arrivé à voir clairement l'essence de cette cause.* Donc Dieu, connu par la lumière naturelle, ne fait point le *bonheur* naturel de l'homme.

Réponse. Je distingue la majeure. Le *bonheur* doit satisfaire nos désirs, *inefficaces et impossibles,* je le nie; *efficaces,* je le concède. Dans le *bonheur* naturel, le désir de voir Dieu tel qu'il est en lui-même, et de la même manière qu'il se voit, n'est point un désir efficace, car il est impossible que par des moyens naturels une intelligence créée voie Dieu; donc, pour que l'homme soit heureux naturellement, il n'est point nécessaire que ce désir soit accompli. C'est l'objet du *bonheur* surnaturel, de ce *bonheur* que saint Luc (chap. VI) appelle une *mesure bonne, pressée et surabondante,* parce que non-seulement il satisfait tous les désirs, mais qu'il est assez vaste pour les dépasser.

ARTICLE TROISIÈME.

DE LA FÉLICITÉ FORMELLE OU DE L'ACQUISITION DE CE BIEN QUI NOUS REND HEUREUX.

Il est donc certain que l'homme a une inclination si sublime et si vaste, qu'il ne se satisfera jamais d'un bien créé, que Dieu seul peut faire son *bonheur,* et que, par conséquent, ce qui nous rend heureux, c'est Dieu. Voyons maintenant comment a lieu l'acquisition de ce bien si désirable; trois *paragraphes* suffiront à cette étude. Dans le premier, on verra quel est l'état qui nous procure cette possession précieuse, la vie présente, ou l'autre vie. Au deuxième, nous traiterons spécialement du *bonheur* de cette vie. Enfin, le troisième montrera, avec quelque étendue, dans quelle opération consiste essentiellement le *bonheur* formel.

§ I.

Si l'homme peut acquérir le bonheur et le conserver en cette vie, ou seulement en l'autre, et quand son âme est séparée de son corps.

Cette question n'est pas contre ces philosophes qui, par une erreur injurieuse à tout le genre humain, ont fait notre âme mortelle, voulant par suite que tout *bonheur* finît pour nous avec la vie. Nous sommes ici en présence des philosophes les plus graves, de ceux qui ont affirmé que l'âme avait un double état, d'abord unie avec notre corps mortel, ensuite séparée. Aristote s'élève à peine au delà des perceptions sensibles, quand il soulève cette question (I[er] de l'*Éthique,* chap. XI); il demande : *Les hommes doivent-ils être appelés heureux tandis qu'ils sont vivants, ou quand ils sont morts, comme l'a voulu Solon?* Puis il explique que Solon aurait voulu dire que le *bonheur* de l'homme, tant qu'il vit,

est incertain, exposé à la crainte des maux futurs; qu'on ne peut en conséquence dire heureux celui qui est exposé à ces périls constants; mais qu'il faut attendre le dernier jour pour qu'il décide des autres : si ce jour suprême est heureux, l'homme le sera non-seulement pour le moment, mais pour tout le passé. En ce sens le Philosophe combat l'opinion de Solon, et il cherche à établir que, même dans cette vie, l'homme peut être heureux, sinon parfaitement et sous tous les rapports, au moins suivant sa nature et autant que le permet sa condition mortelle. D'ailleurs il garde un profond silence sur l'état de l'âme après la séparation, et il n'aborde ce sujet qu'en disant que l'avenir est toujours caché pour nous et qu'*il semble que nos affaires ne sont pas sans influence sur les morts, sans pourtant rendre heureux ceux qui ne le sont pas, et sans faire rien d'analogue*. Ainsi, comme le remarque saint Thomas (au IVe liv., dist. XLIX, quest. I, art. question. 3), *le bonheur qui suivra cette vie, Aristote ne l'a ni affirmé ni nié*. Au contraire, Platon, élevant la pénétration de son génie sublime des choses sensibles jusqu'aux choses spirituelles, des choses temporelles et passagères jusqu'aux choses éternelles et immuables, a établi nettement et hardiment que le *bonheur* ne peut s'obtenir qu'après la séparation d'avec la chair, et que peu d'hommes sont capables d'en avoir durant cette vie un avant-goût quelconque. Tous les Platoniciens ont enseigné cette doctrine de leur maître, et avant Platon Pythagore avait dit dans ses vers :

Optima mens animi fac ut moderetur habenas;
Tum corpus linquens tranabis in æthera apertum,
Immortalis eris Deus, amplius haud mortalis.

Mortel, vivez toujours guidé par la raison;
Et libre de son corps, trop indigne prison,
Faisant de vous un Dieu, l'âme, sur ses deux ailes,
Vous portera mourant aux cimes immortelles.

Résolvons maintenant la question, et voyons quelle conci-

liation on peut apporter entre la doctrine de Platon et celle d'Aristote.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Le bonheur parfait, même naturel, ne peut s'obtenir en cette vie, il est réservé à une vie meilleure.*

La première partie de cette *conclusion* est de saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. v, art. 3), et de saint Augustin (liv. XIX *de la Cité de Dieu*, chap. v), elle est amplement prouvée par ces deux auteurs, ce dernier l'appuie surtout sur les misères qui accablent l'homme pendant toute sa vie. Socrate, Platon, et les plus anciens philosophes, Parmenide et Trismégiste l'avaient enseignée; ils appellent le corps dans lequel nous vivons : *un sépulcre portatif, un vêtement de dépravation et d'ignorance, un lieu de corruption, un cadavre sensitif;* et Euripide a pu s'écrier : *Qui sait si ce ne sont pas les vivants qui sont morts, et les morts qui sont vivants?*

Elle se prouve : 1° Par les misères auxquelles cette vie est sujette; cet argument est suffisamment confirmé par l'expérience.

2° Il est de la perfection du *bonheur* qu'il soit stable et inamissible; or en cette vie nul bien n'est stable ni permanent; la vertu elle-même, tant qu'on est vivant, est sujette à se perdre, à cause de la versatilité du libre arbitre, les sciences peuvent s'oublier; quant aux autres biens, la santé, la richesse, etc., ils sont plus inconstants encore : donc le *bonheur,* où qu'on le mette, ne peut être obtenu parfaitement en cette vie.

3° Le *bonheur* se trouve en Dieu, nous l'avons prouvé : tant que nous vivons, nous ne pouvons être unis à Dieu parfaitement; le corps, sujet de la corruption, accable l'âme, et l'intelligence, assujettie aux choses sensibles, ne peut s'élever fortement jusqu'aux pensées divines : donc le *bonheur* ne saurait être obtenu complétement durant cette vie.

4° Le *bonheur* parfait est une récompense pour la vertu, un repos après le travail, un terme pour notre vie; en cette vie, la vertu n'est pas suffisamment récompensée, comme le vice n'est pas suffisamment puni; le repos après le travail ou après le combat n'est pas permanent; la vie intellectuelle n'a pas son terme, puisqu'on a toujours quelque chose à apprendre et quelque erreur à corriger : donc dans cette vie il n'y a point de *bonheur* parfait.

5° Le *bonheur* doit assurer complétement à l'homme le bien intelligible dont il est capable : l'œil n'est heureux que quand il jouit parfaitement d'une bonne vue. Or, tant que nous sommes dans le corps, la vérité bien intelligible n'est à nous qu'imparfaitement, sous des voiles, et obscurcie d'une infinité d'erreurs : donc nous ne pouvons y trouver le *bonheur*. *La mineure est évidente, d'abord par l'expérience.* L'esprit de l'homme est singulièrement obscurci, soit quant aux choses divines, vis-à-vis desquelles Aristote le compare à l'œil de la chouette devant le soleil, soit quant aux vérités naturelles. *La raison le prouve aussi.* Toutes nos connaissances nous viennent des objets sensibles, qui ne sont que les ombres des êtres, comme l'a remarqué Platon; et il est vrai non-seulement que nos jours passent comme une ombre, mais qu'ils se passent au milieu des ombres. Le prophète l'a dit (psaume XXXVIII) : « L'homme passe au milieu d'un monde tout composé d'images : *In imagine pertransit homo,* » c'est l'interprétation de saint Thomas. Cette vie est comme un songe où les ombres et les vaines images se prennent pour des réalités : donc la connaissance parfaite de la vérité ne peut s'obtenir ici-bas, nous pouvons seulement apprendre, par le moyen des objets sensibles, ce qu'il nous faut savoir pour nous diriger et nous élever à ce *bonheur* qui appelle nos efforts.

6° Enfin cela résulte encore de la différence notable que saint Thomas remarque entre l'ange et l'homme, et qui n'est

pas moins grande que celle entre les corps célestes et les corps sublunaires. Les premiers ont reçu leur perfection naturelle au moment de leur production, les autres n'arrivent à la leur que par le mouvement et la succession ; ainsi les anges ont reçu avec la vie toute leur perfection naturelle, et partant leur *bonheur* naturel ; mais les hommes n'y arrivent qu'au moyen d'une série de mouvements, après une route encore assez longue, c'est notre vie pendant laquelle nous avançons vers le siècle des intelligences, vers la patrie de la vérité et de la lumière intellectuelles : donc, dans cette vie nous ne saurions être *heureux,* nous sommes seulement en voie pour le devenir.

La seconde partie de la conclusion est de Foi, pour le *bonheur* surnaturel. Quant au *bonheur* naturel, qui seul nous occupe ici, saint Thomas l'indique en plusieurs passages, et elle s'appuie des mêmes raisons que ce qui se dit du *bonheur* surnaturel. Parmi les anciens, Aristote, comme nous l'avons dit plus haut d'après saint Thomas, laisse la chose indécise. Platon, au contraire, avec Pythagore et le Trismégiste, a constamment soutenu cette doctrine ; il y insiste surtout dans le *Phédon* et dans les livres *de la République et des Lois : Quand nous quittons cette vie,* dit-il, *et que nous sommes purifiés, nous voyons le Vrai lui-même, et contemplant l'ὄντως, Celui qui est véritablement,* c'est-à-dire *Dieu, nous jouissons de ce que nous avons désiré avant tout, de la vérité et de la science de toutes choses. L'œil, sa vertu et sa faculté ne servent de rien si la lumière manque, ils sont même tristement inactifs dans les ténèbres; mais si le soleil vient s'unir aux objets, l'œil jouira de sa vertu et de sa vie, il regardera, il agira avec joie : ainsi notre intelligence dégagée du corps, si Dieu, qui est la lumière de la vérité, lui manque, demeurera triste et languissante ; mais si elle voit Dieu, elle se réjouira et s'unira à cette lumière, qui renferme toutes vives et toutes claires les espèces de toutes choses. Ainsi notre bonheur*

consiste dans la possession parfaite de la lumière pure de la Sagesse divine. Que pouvait dire de plus beau sur le *bonheur* futur un homme que n'éclairaient point les lumières de la Foi?

Voici les preuves de raison : 1° Le *bonheur* doit être la récompense de la vertu, comme le malheur suprême sera le châtiment du vice. Le bon ordre des choses de ce monde l'exige : il faut qu'un juge souverain prépare la peine comme supplice aux méchants, et le *bonheur* comme récompense aux bons; or, en cette vie, les méchants ne sont pas punis suivant leurs mérites, et les bons n'ont pas la récompense due à leur vertu : donc il faut que l'autre vie apporte aux bons un *bonheur* parfait, et aux méchants une misère absolue.

2° Le *bonheur* consiste à s'approcher de Dieu; je l'ai prouvé : or, l'intelligence, quand l'âme est séparée du corps, s'approche des vérités supérieures et divines, puisqu'elle reçoit immédiatement de Dieu ses *espèces* et sa connaissance : donc le *bonheur* parfait n'arrive que quand l'âme est séparée du corps.

3° C'est une condition du *bonheur,* qu'il soit pur de toute misère, soustrait à tout changement, éternel et inaltérable; or l'âme, après la séparation, est délivrée de toute misère, elle est attachée éternellement et imperturbablement au bien qui lui convient : donc elle obtient alors son vrai *bonheur;* c'est une récompense de ses labeurs, que lui assure l'Auteur de la nature.

Contre cette conclusion certains arguments se présentent qui ne sont pas sans vigueur. 1° Le *bonheur* doit être pour l'homme tout entier, et non pour une partie de l'homme. C'est l'homme tout entier qui travaille et qui est vertueux, qui, par conséquent, mérite la récompense; or dans l'autre vie il ne reste que l'âme; la résurrection du corps n'est point de l'ordre naturel : donc le *bonheur* parfait ne peut être dans l'autre vie.

2° Le *bonheur* parfait ne pouvant venir dans l'âme qu'après la séparation, l'âme devrait être inclinée naturellement à cette séparation, et c'est tout le contraire : donc le vrai *bonheur* n'est pas réservé à l'âme séparée.

3° Si le *bonheur* suivait la séparation, l'union de l'âme avec le corps ne serait pas au bénéfice de l'âme, puisqu'elle n'y pourrait jamais trouver son bien; or le conséquent est faux, saint Thomas le démontre (Ire part., quest. LXXXIX, art. 1) : donc, etc.

Réponse. Les Platoniciens ont esquivé assez aisément la force de ces arguments, en disant que le corps n'appartenait point à l'essence de l'homme et que l'homme n'était qu'âme; saint Thomas le leur reproche au passage cité. Pour nous qui savons qu'en vérité le corps est partie essentielle de l'homme, ces arguments sont sérieux, surtout parce que nous devons, pour y répondre, rester dans les limites de la philosophie naturelle. L'homme aurait pu être établi par Dieu dans l'état de la nature pure; mais, de fait, il a été créé dans d'autres conditions, et alors ce qui le concerne, à cause de l'ordre de la Grâce qui doit tout dominer, est disposé autrement que ce ne le serait dans l'état de la nature pure, surtout pour les récompenses des vertus morales, et la punition des crimes.

Ildefonse, thomiste célèbre, pense que, dans l'ordre de la nature pure, le corps aurait partagé le *bonheur* parfait, que Dieu n'aurait pas permis la mort des hommes de bien, et qu'il les aurait transportés intacts dans une vie meilleure, comme il est arrivé pour Hénoch. Au moins, dit-il, s'il eût permis leur mort au bout d'un certain temps, il les eût ressuscités pour les récompenser intégralement. Cette solution a quelque fondement dans saint Thomas (IVe part. *contre les Gentils,* chap. LXXIX), où il est prouvé que la Résurrection doit avoir lieu par des raisons prises dans l'ordre de pure nature, entre autres par celle-ci, qu'il n'y aurait pas sans cela de récompense parfaite.

Mais à défaut de cette solution, qui n'est peut-être pas absolue, on pourrait répondre aux objections, en disant : 1° que le *bonheur* naturel parfait peut s'attribuer à l'âme seulement, parce que celle-ci est seule capable des biens intelligibles, et que seule elle est cause formelle de la vertu qu'il s'agit de récompenser : ainsi l'âme serait unie naturellement au corps, mais non d'une manière permanente, ni pour y être récompensée; son union serait passagère; ce serait un moyen de mériter le *bonheur* par une vie vertueuse, comme l'enfant, qui est naturellement, mais non d'une manière permanente, dans le sein de sa mère, et qui s'y forme pour arriver à un état de vie fort supérieur.

2° Que comme l'enfant est naturellement désireux de rester au sein de sa mère jusqu'au terme, et que seulement à cette époque il fait des efforts pour voir le jour, ainsi l'âme créée dans l'état de nature pure refuserait de sortir du corps jusqu'au temps fixé; quand l'homme est parvenu à une mûre vieillesse, et que la vertu l'a rendu tout à fait digne d'une vie meilleure, rien ne l'empêche d'avoir des tendances à la séparation, et de chercher à s'unir enfin à son Auteur dans sa partie supérieure; ce serait l'heure de la récompense. C'est ce que font les saints dans l'ordre surnaturel, quand, les mains pleines de bonnes œuvres, ils cherchent, aux dépens de leur corps, à s'unir à Dieu connu surnaturellement.

3° *Il faudrait nier la conséquence.* Ces deux états de l'âme, celui de l'union comme celui de la séparation, sont au bénéfice de l'âme, même dans l'ordre de pure nature; dans le premier elle se rend, par ses bonnes œuvres, digne des récompenses du second. D'ailleurs, absolument parlant, et abstraction faite de toute perfection à recevoir comme récompense, et, par conséquent, de tout *bonheur,* l'âme est-elle plus parfaite quand elle est unie au corps que quand elle en est séparée? Cette question, et toutes les questions analogues sur la nature de l'âme séparée, ne sont pas à

discuter ici. On peut consulter saint Thomas (Ire part., quest. LXXXIX, art. 1er), et les commentaires que Cajétan y a donnés.

SECONDE CONCLUSION. — *L'homme peut en cette vie obtenir un bonheur imparfait.* Il serait difficile de nier cette *conclusion*. C'est l'enseignement constant d'Aristote ; saint Thomas l'a répété plus d'une fois (Ire part. de la IIe, quest. v, surtout à l'art. 3).

Elle se prouve par une raison que le saint Docteur indique. De même que le *bonheur* parfait consiste dans une participation parfaite du souverain bien, un *bonheur* imparfait appartiendra à une participation moindre de ce même bien ; or l'homme n'est pas si éloigné de Dieu en cette vie qu'il ne puisse avoir aucune participation à ce souverain bien, en le connaissant, en l'aimant et en l'imitant suivant ses forces : donc, même en cette vie, il peut goûter quelque *bonheur*. C'est ce que nous allons développer.

§ II.

En quoi consiste le bonheur de cette vie, et comment on peut l'obtenir.

Toute l'autorité de la Philosophie, dit Cicéron, *est dans les efforts qu'elle fait pour rendre la vie heureuse* (liv V *des Fins*). Nous aurions donc dû consacrer à cette recherche non un simple paragraphe, mais tous les efforts que nous a coûtés cet ouvrage. Rien n'est plus désirable, rien n'est plus digne des veilles et des soins de tous les philosophes, que de savoir où est le vrai *bonheur,* et quel est le moyen d'y arriver. Mais ce qui était autrefois si obscur pour les philosophes est devenu fort clair pour tout le monde : l'Évangile nous a montré les vrais sentiers du *bonheur;* il nous a donné une règle que suivent tous ceux qui veulent obtenir ces récompenses inappréciables préparées par Dieu dans la

vie future à ceux qui l'aiment; il nous assure même pour la vie actuelle, et autant que notre mortalité le permet, un *bonheur* relativement très-grand. Nous n'avons donc plus besoin de demander longuement à Aristote et à la raison humaine d'éclairer une question que Notre-Seigneur a pour nous si bien mise en lumière. Disons néanmoins en quelques mots, sur cette partie de la philosophie morale, ce que les lumières naturelles en font voir.

Première conclusion. — *Nul homme doué de raison n'est, dans aucune condition de la vie, privé des moyens de passer sa vie heureusement et convenablement :* donc tout homme est reprochable qui est vraiment malheureux en cette vie. Si je dis *vraiment malheureux,* c'est qu'on appelle souvent *malheureux* des gens qui n'ont pas le moyen de satisfaire tous leurs caprices, et que ce genre de malheur est inévitable, mais il n'est point réel; je vais le faire voir.

La *conclusion* est d'abord attestée par le consentement de tous les sages. Tous se sont employés à combattre cette idée du vulgaire ignorant, à savoir que la vie est heureuse ou malheureuse suivant les caprices de la fortune, et non suivant notre travail et notre prudence. Écoutons Horace sur l'importance de ces biens si difficiles à donner à tout le monde: les richesses, le pouvoir, etc. (épître 11, liv. I).

Strenua nos exercet inertia : navibus, atque
Quadrigis petimus bene vivere; quod petis, hic est,
Est Ulubris, animus si te non deficit æquus.

Hélas! que nous prenons une peine inutile!
Sur les mers, sur la terre on cherche le bonheur :
Le bonheur est partout, aux champs comme à la ville;
Il faut, pour le trouver, trouver la paix du cœur.

Horace parle ici d'Ulubra, bourgade obcure de l'Italie, pour nous montrer qu'aucun lieu ni aucune condition ne rend le *bonheur* impossible.

On le prouve par la raison. Dieu et la nature ne font point défaut dans les choses nécessaires; or rien n'est si nécessaire à l'homme que d'avoir à sa disposition les moyens de vivre heureux : donc ces moyens ne sont refusés à personne; comme un père très-généreux, Dieu les donne à chacun de nous, et celui qui n'en profite pas ne doit s'en prendre qu'à lui-même. Ce serait une impiété de penser que l'Auteur de la nature, après avoir pourvu si sagement notre corps de tout ce qui lui est nécessaire pour avoir et conserver la santé, ne laissant jamais rien y manquer, si ce n'est par la faute du sujet ou de la matière, ait refusé à l'esprit, substance bien supérieure, les moyens d'obtenir et de conserver le bien-être, la source du vrai *bonheur,* et que l'homme, s'il est malheureux, puisse dire qu'il le doit, non à sa propre faute, mais aux sévérités de la nature à son égard.

La confirmation se trouve dans une induction. Pour peu qu'on observe la vie des hommes au milieu des conditions variées qui l'enferment, on remarque que ni l'éclat ni les richesses ne donnent le *bonheur* que le vulgaire leur attribue la plupart du temps : les gens riches ou haut placés ont, au milieu de leur opulence, l'âme tourmentée d'inquiétudes; c'est leur méchanceté propre ou l'envie qu'ils excitent; ce sont des craintes, des maladies, des passions, des fureurs, en un mot, tout ce qui peut rendre l'âme malheureuse; tandis que d'autres, dans un état de vie quelquefois plus que modeste, souvent même dur, goûtent le calme d'une vie bonne et heureuse. Un savant dont la piété fut toujours admirable, et qui montra toujours dans son esprit une candeur et une élévation incomparables, le Rév. Père Vincent Baronius, de notre Ordre, inquisiteur de Toulouse, vint un jour donner devant moi son témoignage à cette vérité. Il était fort âgé, et déjà frappé par la maladie qui l'enleva peu de temps après; les douleurs qu'il endurait nous avaient donné occasion de gémir sur les misères de cette vie, quand, d'un accent

qui révélait la douceur de son âme, il se mit à dire que *les hommes lui semblaient bien ingrats d'oser, pour quelques incommodités, accuser Dieu, qui les comblait de si grands bienfaits. Pour lui, se rappelant tous les biens que, malgré son indignité, Dieu lui avait prodigués, dût-il retourner au néant, dont il était sorti, il reconnaissait devoir à son Créateur, pour sa vie passée, des actions de grâces infinies.* Puis il ajouta ces mots, que je ne puis passer sous silence, bien qu'ils nous éloignent un peu de notre sujet : *J'attends sur moi et pour bientôt le jugement définitif de Dieu; mais je vous déclare que j'y souscris bien volontiers à l'avance, quel qu'il puisse être, assuré que je suis que Dieu est un trop bon Père pour rien décider sur moi qui ne me convienne.* Or ce saint homme avait toujours mené une vie dure en apparence, et fort éloignée de tout ce que le commun des hommes considère comme des moyens de bonheur; les ennuis ne lui avaient pas manqué: il avait entrepris et mené jusqu'à la fin des travaux fort pénibles; mais, avec cette égalité d'âme qui le caractérisait, il pensait que l'homme de bien, quelles que fussent ses peines, n'était jamais malheureux. Cette vie était même pour lui assez douce pour mériter qu'on en remerciât Dieu, et qu'on y vît une sorte de *bonheur* imparfait.

Ceci n'est point impossible à concilier avec les plaintes contre cette vie, qu'on trouve si fréquemment dans la bouche des saints. Il y a tant de vices en ce monde qui gâtent ce bien, et d'ailleurs ce *bonheur,* quelque grand qu'il soit, est si incomplet; il est si peu de chose en comparaison de celui que nous attendons de Dieu! Mais tous les saints ont reconnu que la vie d'un homme vertueux lui est assez bonne pour qu'il doive l'aimer et la conserver sans même attendre d'autre récompense.

On peut nous opposer une raison, que ceux qui aiment à se plaindre trouvent péremptoire. On la tire des misères qui accablent même les gens de bien; quelques-uns sont

traités fort durement : il y en a qui meurent de faim, d'autres sont abreuvés de chagrins, et mille autres cas qui suffiraient à effacer jusqu'à l'apparence même du *bonheur*.

Je réponds d'abord que presque toutes les misères dont nous nous plaignons viennent de notre ignorance ou de notre sottise. Saint Chrysostome a dit fort sensément : *Nul n'est blessé que par lui-même ;* et le poëte avait dit avant lui :

> *Quam falso accusant superos, stultique queruntur*
> *Mortales : etenim nostrorum causa malorum*
> *Nos sumus, et sua quemque magis vecordia vexat.*
>
> Nous accusons les dieux ; mais c'est à tort, ô hommes !
> Les causes de nos maux, c'est bien nous qui les sommes ;
> Son plus cruel tyran, son vrai persécuteur,
> Oui, c'est chacun de nous qui le porte en son cœur.

Fermez par la vertu ces sources d'amertumes, il restera assez peu de maux, et ces maux, légers en eux-mêmes, seront assez perdus au milieu des joies pour que la vie reste acceptable ; sans doute ils la rendent moins agréable, mais nous ne parlons point ici du *bonheur* parfait.

J'ajoute que ce qu'on appelle de grands malheurs, quand c'est porté patiemment, peut contribuer au bonheur de la vie : comme ces fruits amers qui, une fois confits, deviennent un objet de gourmandise.

Écoutons là-dessus Aristote (liv. I^er^ *de l'Éthique,* ch. XI) : *Dans ces misères de la vie, l'honnêteté brille d'un nouvel éclat. Celui qui supporte avec douceur et patience des peines graves et multipliées n'est pas sans en sentir la douleur,* comme l'ont voulu dire plus tard les Stoïciens, *mais son âme est grande et généreuse. Le véritable homme de bien, s'il a l'esprit juste, saura supporter avec décence et humilité tous les caprices de la fortune ; il les utilisera même pour de belles et grandes choses ; il sera comme un général habile, qui ne laisse jamais sans emploi une armée qu'il sait bien disposée, ou comme un artisan qui trouve, avec les peaux qui lui sont confiées, le*

moyen de faire les plus belles chaussures. D'où le philosophe conclut fort bien : *Celui qui laisse régler sa vie par la vertu, d'heureux qu'il est, ne peut devenir malheureux, dût-il, aux yeux du vulgaire, paraître plus infortuné que Priam; il est comme un tétragone irréprochable,* c'est-à-dire parfait et exact. En effet, dit saint Thomas (leç. XVI) : *Comme un cube parfait se tient également bien sur chacune de ses faces, ainsi l'homme de bien s'accommodera de toute sorte de fortune;* les chances contraires sont corrigées par lui et tournées à son avantage : c'est un pilote expérimenté qui profite de tous les vents; tandis que l'insensé tourne à son déshonneur et à sa perte les événements les plus heureux. Térence, dans les *Adelphes* (acte IV, scène VII), a exprimé, par les vers suivants, cet art merveilleux de bien vivre :

Ita vita est hominum, quasi, cum ludas tesseris,
Si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit,
Illud, quod cecidit forte, id arte ut corrigas.

Oui, pour chacun de nous la vie est un grand jeu :
On y lance le dé tout aussi bien qu'on peut;
Et si le point tombé n'est pas ce qu'on désire,
Pour s'y accommoder, de soi-même on s'inspire.

On peut dire encore que les luttes de notre esprit avec le malheur de la vie, et les victoires quelquefois brillantes que nous remportons sont, à bien prendre, plus glorieuses que tous les triomphes des soldats. Le général ne se croit pas à plaindre si quelque victoire éclatante vient récompenser de grands et nombreux travaux; il se réjouit, au contraire, et se félicite : ainsi fera l'homme de bien devant les luttes que sa vertu rencontre, et devant les succès qui les couronnent.

Instance. Tous n'ont pas assez de vigueur dans l'âme, ni assez d'élévation dans l'esprit pour se consoler de leurs malheurs par de si hautes considérations; on se laisse facilement accabler : tous n'ont donc pas les moyens d'arriver au *bonheur*.

Réponse. Les moins sages doivent s'en rapporter aux autres, et suivre leurs leçons; Horace l'a dit (épît. I, liv. I):

Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modo culturæ patientem commodet aurem.

Non, jamais on ne vit si revêche nature
Qui n'ait, en écoutant, reçu quelque culture.

Que ceux qui ne savent par eux-mêmes discerner le droit chemin pour le suivre, et qui ne veulent pas obtempérer aux conseils des sages, écoutent au moins, dit Aristote (Ier liv. *de l'Éthique*, chap. II) ces vers d'Hésiode :

Optimus est sese qui novit cuncta magistro,
Ad finem usque videns quæ semper sunt meliora;
Et bonus ille etiam qui paret recta monenti.
At qui, mentis inops, aliorum audire recusat
Consilia, hic malus est, telluris inutile pondus.

Il est parfait celui qui, sachant tout par soi,
Connaît en tout la fin, et le mieux dans la loi.
Mais il est bon aussi, l'homme simple et modeste,
Qui veut bien écouter ce que le sage atteste.
Quant à celui dont l'âme est sourde à tout conseil,
Du bien dormant en lui n'attendez pas l'éveil.

Deuxième conclusion. — *Le bonheur imparfait lui-même n'est pas, pour la vie présente, placé dans une chose créée; il est en Dieu seulement :* l'homme le peut goûter en s'attachant à Dieu comme à l'auteur de la nature et à la source de tout bien, autant que le permet notre condition mortelle.

Cette conclusion est principalement contre les Épicuriens, qui en sont venus à croire qu'on ne peut vivre agréablement ni heureusement qu'en supprimant toute idée de Dieu ou de la Providence. Malheureux, qui sous le meilleur des princes trembleraient toujours, et ne se croiraient assurés du *bonheur* qu'après avoir assassiné leur maître, ou l'avoir relégué dans une solitude lointaine! Quel autre sens pour-

raient avoir ces paroles insolentes de l'Épicurien Vellejus, cité par Cicéron (liv. Ier *de la Nature des dieux*): *Vous avez placé sur nos têtes un Dieu éternel, qu'il faut craindre le jour et la nuit! Qui ne craindrait pas, en effet, un Être qui prévoit tout, qui pense à tout, qui remarque tout, qui croit que tout est son affaire, qui est plein de curiosité et de préoccupations?* Blasphèmes horribles! derniers termes de la méchanceté de l'homme! Mais, comme dit le Sage (*Eccli.*, XVII): *Quoi de pire que ce qui a été inspiré par la chair et le sang: Quid nequius quam quod excogitavit caro et sanguis?* Avant ces hommes, véritables plaies du genre humain, les maîtres de la Philosophie, chez les Grecs, avaient exprimé des pensées bien différentes. Leur principale recommandation à ceux qui voulaient bien vivre était celle-ci, d'après Plutarque (liv. *de Audit.*): *Servez Dieu.* Aristote (*Éthique*, liv. X, chap. IX) définit la vie heureuse: *celle dont les œuvres sont en rapport avec les règles de la vertu;* il dit encore que la vie n'est bonne qu'à la condition d'unir l'homme à Dieu comme à un ami: *Le sage,* ajoute-t-il, *est particulièrement cher à Dieu, et par là il est très-heureux.* Pourtant il faut avouer que tous les anciens philosophes sont reprochables, parce que, forcés par l'évidence même de reconnaître que le suprême *bonheur* était dans l'union avec Dieu, ils n'ont rendu, dans leurs paroles et dans leurs actes, qu'un témoignage fort vague à cette vérité. L'Apôtre a pu se plaindre d'eux, et dire avec justice (épître *aux Romains*, chap. Ier): *S'ils ont connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu.* Ils n'ont pas par là obscurci une vérité plus évidente que le soleil, mais ils donnent lieu de penser que bien grande et bien universelle est la plaie dont le genre humain est frappé, bien méchant est le génie qui l'inspire, puisqu'il ne sait pas distinguer clairement ni suivre persévéramment un chemin si simple et si facile pour arriver au *bonheur*.

Cette conclusion se prouve par les arguments déjà pré-

sentés. Nous l'avons vu, les désirs de l'homme ne sont satisfaits que lorsqu'il peut s'unir à la source de tous les biens; par conséquent, le *bonheur* complet consiste dans l'union parfaite avec Dieu, et ce *bonheur* commence quand l'homme commence à s'attacher à Dieu. Autrement dit, dans ce monde, tout s'agence comme dans une cité bien ordonnée : le *bonheur* des citoyens est dans leur entente absolue avec le prince ou le législateur, si celui-ci est bon; par là on jouit dans la cité d'une vie sûre et tranquille : ainsi faut-il que dans ce monde des esprits nous nous unissions de toutes nos forces à ce Roi, à ce Dieu suprême, pour mener, sous sa direction irréprochable, une vie bonne et tranquille.

TROISIÈME CONCLUSION. — *L'union de l'homme avec Dieu, cette union qui fait le bonheur de notre vie, est dans l'intelligence et dans la volonté.* Dans l'intelligence, en tant que nous avons de Dieu une connaissance claire; dans la volonté, en tant que nous nous soumettons à Dieu en toutes choses de plein gré, comme au meilleur des législateurs, et que nous dirigeons nos affections de manière à lui être agréables.

Avant de donner la preuve de cette conclusion, expliquons-la. Il est certain que le *bonheur* de l'homme dépend surtout de l'exercice des facultés de son esprit, c'est-à-dire de la connaissance et de l'affection : l'homme ne peut s'unir à Dieu et y trouver son *bonheur* que par ces deux facultés. Or il y a deux connaissances de Dieu : l'une, subtile et savante, que l'on acquiert à force d'études et de recherches philosophiques; l'autre, simple et naturelle, qui est à la portée des esprits les moins cultivés : la première donne bien les éléments d'une vie heureuse, ainsi que toutes les autres sciences; mais c'est surtout la seconde qui fait la base du *bonheur;* elle y suffit : elle consiste tout entière à avoir pour Dieu des pensées et des sentiments dignes de sa grandeur. Reconnaissons qu'il a tout créé et qu'il gouverne tout;

qu'il a fait l'homme à son image, en lui attribuant la raison; que sa bonté est si grande, qu'il est impossible de désirer, d'imaginer même un maître meilleur; que sa sagesse suprême apparaît dans l'ordre imposé à toutes les créatures; que tout est dans sa main; que rien ne nous arrive sans que sa bonté l'ait permis, ou que sa sagesse l'ait ordonné; que si nous voulons être bons, il nous aimera comme le meilleur des pères aime des enfants bien nés; qu'après nos égarements, si notre repentir est sincère, nous trouverons dans sa clémence un appui miséricordieux; que jamais il ne nous abandonne, si nous les premiers nous ne cherchons pas, dans notre folie et notre méchanceté, à nous soustraire à son joug; que rien n'est meilleur que de lui obéir, et de le suivre à notre façon, par la justice, la clémence, la bonté, enfin par toutes les vertus qu'il possède au suprême degré; que si nous y employons notre travail et nos efforts, de grandes récompenses nous attendent, et particulièrement celle de lui plaire. Ces considérations et d'autres semblables, que la nature peut inspirer sans cesse et à tout le monde, pour peu qu'on y réfléchisse, sont les bases les plus stables d'une vie bonne et heureuse; il faut y joindre cependant la volonté ferme et constante de dompter nos passions et de nous conformer aux règles imposées par Dieu, fuyant tout désordre et tout acte honteux, et ne cherchant que ce qui porte les insignes de l'honneur et de l'innocence.

Cela posé, nous prouvons notre conclusion. Le vrai *bonheur* est dans une union qui a toutes les qualités, et emporte tous les biens que les Philosophes ont désirés pour le *bonheur;* or, dans la connaissance de Dieu et dans les affections qui s'y proportionnent, se trouvent tous les biens que les Philosophes ont demandés pour le vrai *bonheur:* donc dans cette connaissance et dans ces affections se trouve le vrai *bonheur. Expliquons la mineure.* Dans cette connaissance et ces affections il y a cette élévation de l'âme, ce beau, cet honnête, que les Stoïciens déclaraient être le seul aimable. Quoi de

plus élevé, en effet, de plus honnête et de plus beau que de s'attacher à Dieu, de l'imiter et de lui plaire? C'est là qu'on trouve cette fermeté inébranlable de caractère si rare et si appréciée. Que craindrons-nous quand nous saurons que rien ne nous arrive qui ne soit ordonné par le Père le plus affectueux, par l'ami le plus sûr, par un Dieu dont toutes les volontés sont excellentes, et qui sait faire tourner à l'avantage de ses amis les événements les plus contraires? Ici encore nous trouvons l'exercice de ces facultés supérieures auxquelles Aristote attribue le vrai *bonheur*. Quoi de plus honorable que de savoir sur Dieu ce qu'on peut savoir, et de vivre suivant ses volontés? Les Épicuriens voulaient une vie douce et agréable, mais ils la cherchaient en dehors de Dieu, souvent même en le fuyant; ils n'ont pas su la trouver. Notre vie n'est point troublée par les frayeurs qu'inspire la colère divine ou la crainte de la mort; elle n'est pas torturée par des désirs ou des convoitises insatiables; elle supporte aisément les douleurs; elle jouit paisiblement du bien qui se présente, et sait le goûter profondément. Enfin, celui qui connaît Dieu et l'aime sincèrement le considère non comme un tyran irrité, mais comme un maître clément qui ne fait de mal qu'à ceux qui s'en font à eux-mêmes, en se détournant de Lui; il ne craint point la mort, car il sait que la fin de sa vie ne le ramènera point à l'abîme du néant: les Épicuriens, qui le disent, bien loin de diminuer la crainte de la mort, ne font en cela que l'augmenter. Il sait qu'il tombera entre les mains du Père le plus affectueux, qui ne nous a donné la vie, en nous comblant de tant de biens immérités, que pour couronner son œuvre après la séparation de l'âme, si nous avons voulu l'aimer. Platon, dans *Épiménide*, nous recommande cette espérance pleine de douceur: *C'est un espoir bien consolant, que celui d'avoir après sa mort tout ce qu'on a cherché à gagner en vivant le mieux possible*. Il n'y a point de convoitise insatiable, quand on sait que, rien ne nous étant dû, tout ce que Dieu nous donne est

suffisant et même considérable. La douleur, fort peu consolée par ce dilemme d'Épicure : *Si elle est grande, elle sera courte; si elle est longue, elle sera légère,* trouve son remède dans la persuasion constante que Dieu ne nous touche que pour nous guérir; nous sentons mieux ce que la vie a d'agréable, d'abord parce que la vertu l'assaisonne et lui donne du goût, ensuite parce que notre palais n'est pas dépravé par les maladies des passions, enfin parce que toutes les joies de la vie sont des bienfaits de Dieu, et qu'elles éveillent notre reconnaissance pour une main si bonne et si amicale, pour un convive aussi magnifique. Dieu est notre ami; c'est un *bonheur* que d'en recevoir quelque chose, une joie toute divine que de le savoir si bon et si puissant, et maître d'un si grand Royaume. Notre pensée se porte sur tous ces biens, comme celle d'un fils sur le patrimoine de sa famille. Quand, sous cette impression, nous regardons le monde, la nature tout entière, de quels sentiments purs et suaves notre âme est inondée! Dieu est partout, nous le voyons : c'est un père et un ami dont la puissance, la bonté, la sagesse et la munificence resplendissent en un spectacle agréable au cœur de l'homme. Ici une intelligence profonde n'est pas nécessaire : la simplicité, la paix et la pureté d'un cœur aimant suffisent. On verra alors comment *les cieux racontent la gloire de Dieu;* c'est l'occasion de *se complaire dans les œuvres divines;* on s'écrie dans une joie pleine de chasteté : *Seigneur, que vos œuvres sont magnifiques; vous avez tout fait avec votre sagesse; la terre est pleine de votre puissance : le jour et la nuit vous appartiennent; c'est vous qui avez fait l'aurore et le soleil.* Tels étaient les sentiments qui remplissaient le cœur du poëte-roi, surtout quand il dictait le psaume x.

Nous ne saurions tout dire; qu'on pense seulement à ce que serait un homme, de quelque condition, de quelque esprit qu'on le prenne, qui connaîtrait et qui aimerait Dieu; qu'on voie en lui toutes les affections que je viens de décrire,

ce sera assurément un homme très-heureux, une sorte de Dieu sur la terre. S'il en est ainsi, n'hésitons point à prendre cette règle pour notre vie, et restons-y fidèles au milieu des attaques du vice. Mais en voilà assez; car, comme nous l'avons dit, c'est aux sources de vérité que Notre-Seigneur nous a ouvertes, beaucoup plus qu'aux leçons des Philosophes, qu'il faut demander ces doctrines. La nature n'était pas sans témoignage, mais les sages du monde ne l'ont pas reconnu. Jésus-Christ y a d'ailleurs ajouté des lumières qui vont au delà de nos destinées naturelles et de toutes ces espérances : notre adoption comme fils de Dieu, les trésors de la Grâce, les consolations de l'Esprit-Saint et les innombrables gages de son amour, tout nous promet que nous hériterons d'un Royaume éternel, et que nous jouirons sans fin de sa société. Les Théologiens développent ces vérités tout au long.

§ III.

Dans quelle opération consiste essentiellement le bonheur formel.

Le *bonheur* ou la félicité formelle est, comme je l'ai dit, la possession du souverain bien; c'est l'action par laquelle nous l'obtenons : or le souverain bien de l'homme c'est Dieu. Le *bonheur* formel consistera donc dans l'opération qui nous unit à Dieu et nous le fait posséder; ceci ne peut se faire que dans la partie intellectuelle, ce ne sont pas les sens, c'est l'entendement qui nous rapproche de Dieu, Dieu est un bien intelligible, non un bien sensible. Tous les philosophes admettent ce que je viens de dire; mais dans la partie intellectuelle deux facultés s'élèvent jusqu'à Dieu, l'intelligence et la volonté ; quelle est des deux celle qui tient la première place, celle qui constitue l'essence du *bonheur* formel? Scot l'attribue à la volonté, saint Thomas, tous les Thomistes et plusieurs autres philosophes, à l'intelligence;

d'autres mettent le *bonheur* essentiel dans les actes des deux puissances unies; donnons là-dessus notre avis.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Le bonheur formel ne consiste point essentiellement dans plusieurs actes.*

Cette *conclusion* suppose d'abord une distinction indispensable entre le *bonheur* quant à l'état, et le *bonheur* quant à l'essence. Le *bonheur* quant à l'état comprend tous les biens nécessaires à l'état heureux. Boëce l'a défini : *un état parfait dans l'ensemble de tous les biens.* Le *bonheur* quant à l'essence est l'obtention du bien souverain, nous amenant à tous les autres. Quand même on n'aurait pas encore ces biens secondaires, si l'on a le premier, le *bonheur* est là dans son essence. Les saints qui voient Dieu n'ont pas reçu pour le corps la gloire à laquelle ils ont droit et qui les rendra pleinement heureux, pourtant on les dit *Bienheureux* en désignant leur état essentiel, parce qu'ils possèdent Dieu. Ceci posé,

Prouvons notre conclusion. Le *bonheur* essentiel est l'action par laquelle l'homme obtient et possède d'abord le souverain bien : or cette action est une : donc le *bonheur* essentiel est dans une seule action. *La majeure est certaine* d'après la définition déjà donnée. *Prouvons la mineure.* 1° C'est l'action de toutes la plus excellente : donc elle est unique. 2° Un bien simple et unique doit avoir une action unique qui lui corresponde et qui en prenne possession; or le souverain bien est un et simple : donc il est possédé par une action unique qui lui correspond. 3° Le bien souverain de l'homme, c'est Dieu, comme on l'a vu; or Dieu est évidemment un bien intelligible, et nous prouverons qu'il est l'objet de l'intelligence et de la contemplation, mais cette contemplation est une action unique et simple : donc la possession du bien souverain ne demande qu'une action unique.

Confirmation. Quand plusieurs choses sont ensemble et en ordre, il faut qu'il y en ait une principale, à laquelle se

subordonnent les autres; l'ordre est dans cette réduction de plusieurs en un; on le dit : « toute multiplicité doit se réduire à l'unité : *omnis multitudo reduci debet ad unitatem;* or les actes relatifs au *bonheur* doivent être ordonnés : donc ils se ramènent à un seul qui est le principal et le premier, et celui-là fait le *bonheur* essentiel.

Objection. Le *bonheur* est le souverain bien et la perfection souveraine; or plusieurs opérations sont meilleures qu'une seule : donc le *bonheur* consiste dans plusieurs actions.

Réponse. Je distingue la majeure. Le *bonheur* est le bien souverain et la perfection souveraine : *d'une manière agrégative et extensive,* je le nie; *d'une manière radicale et intensive,* je le concède. Le *bonheur* quant à l'état diffère du *bonheur* quant à l'essence, en ce que le premier est un ensemble de biens et de perfections qui concourent au *bonheur,* tandis que l'autre est la perfection excellente entre toutes, qui contient toutes les autres comme leur source, et à laquelle toutes se réduisent : or celle-ci est unique. On pourrait dire encore que le *bonheur* formel n'est point le souverain bien *entitativement,* c'est-à-dire en lui-même, mais *consécutivement,* c'est-à-dire en tant qu'il est obtenu par une opération, et cette opération est unique.

Instance. Le *bonheur* essentiel doit remplir tous les désirs justes : or, une seule opération ne les remplit point, car il faut d'autres opérations encore : donc le *bonheur* essentiel n'est pas dans une opération, il en faut plusieurs.

Réponse. Je distingue la majeure. Le *bonheur* essentiel doit remplir tous les désirs justes : *formellement,* je le nie; *radicalement,* je le concède; et *appliquant la distinction à la mineure, je nie la conséquence.* L'essence de l'homme ne doit pas donner formellement, ni contenir tout ce qui appartient à l'homme, il suffit qu'elle le contienne radicalement; ainsi le *bonheur* essentiel ne donne pas toujours for-

mellement tout ce qui rend heureux, mais il le contient radicalement.

Nouvelle instance. Le *bonheur* essentiel consiste dans l'union la plus parfaite avec le souverain bien; or une seule opération ne suffit pas à rendre cette union parfaite, puisqu'elle dépend d'autres opérations : donc le *bonheur* n'est point dans une seule opération.

Réponse. Je distingue la majeure. Le *bonheur* consiste dans l'union la plus parfaite : *s'il s'agit d'une perfection primordiale et passive,* je le concède; *s'il s'agit d'une perfection absolument complète,* je le nie. En effet, l'essence d'une chose est ce qu'il y a de plus parfait pour cette chose, mais la perfection en tous sens n'est pas nécessaire, puisqu'elle peut encore se parachever par des accidents qui s'y ajoutent, il suffit que la perfection y soit en principe, et que le reste en découle comme d'une source.

Deuxième conclusion. — *Le bonheur formel ne peut consister dans un acte de la volonté.*

Saint Thomas en donne pour preuve une raison fondamentale (Ire part. de la IIe, quest. III, art. 4). Le *bonheur* est l'obtention du souverain bien; or il est impossible que l'obtention du souverain bien puisse être un acte de la volonté : donc le *bonheur* formel ne saurait être un acte de la volonté. *La majeure est évidente.* De même que le *bonheur* objectif est le bien souverain qui rend heureux, ainsi le *bonheur* formel est l'obtention de ce bien. *On prouve la mineure de trois manières.*

1° *Par la nature même de la volonté,* c'est une inclination au bien; or l'inclination n'obtient pas le bien, autrement, pour obtenir le bien, il suffirait de le vouloir; elle n'atteint même le bien que d'une manière affective, en tant que son affection l'a pour terme, mais ce qui agit sur le bien et ce qui arrive à le posséder n'est jamais l'inclination ni l'affection à ce bien; s'il s'agit d'un bien sensible, ce seront les sens : l'harmonie des sons arrivera à l'oreille, la saveur au

goût, etc.; s'il s'agit d'un bien naturel, ce sera par une union naturelle, un contact, un rapprochement local, la pierre se tiendra dans son centre, ou par inhérence, l'homme aura la santé; si c'est un bien intelligible, l'intelligence interviendra : l'homme savant possède ce qu'il sait par son intelligence.

2° *Par induction.* Saint Thomas nous le dit (Ire part. de la IIe, art. cit.), et il s'explique plus au long (IVe part., dist. XLIX, quest. I, art. 1). Tout acte de volonté vers le bien est, ou un appel au bien absent, comme l'amour, le désir, l'espoir, l'intention, etc., ou un repos dans le bien présent, comme la jouissance et la délectation; mais aucun de ces actes n'est l'obtention du bien : donc cette obtention ne peut être un acte de la volonté. *Expliquons la mineure.* D'abord, que l'inclination à un bien absent n'en soit pas l'obtention, c'est assez clair; que le repos ne le soit pas non plus; *on le prouve facilement.* Le repos dans un bien suppose la possession et l'acquisition faite de ce bien. Si la volonté s'est reposée, c'est qu'elle se voit maîtresse de ce qu'elle cherchait auparavant : donc le repos dans un bien n'est point l'obtention de ce bien, c'est une complaisance qui suppose cette obtention, c'est une affection qui résulte de la possession du bien.

3° *On démontre aussi cette mineure* par des probabilités relatives surtout à l'amour et à la jouissance. L'amour est indépendant de la présence et de l'absence; nous aimons autant le bien absent que le bien présent. La jouissance, au contraire, se repose dans un bien possédé; elle ne fait point la possession de ce bien, elle en est la conséquence. Saint Thomas l'a dit (Ire part. de la IIe, quest. III, art. 4) : la volonté jouit du bien et s'en réjouit, parce qu'il est présent et possédé; mais le bien n'est pas possédé ni rendu présent parce que la volonté s'y complaît et s'en réjouit.

Objection. Plusieurs saints Pères mettent le *bonheur* dans la joie, dans la délectation ou la jouissance et dans la dilection qu'inspire la présence de Dieu; il serait trop long

de les énumérer tous. L'Écriture même appelle le *bonheur* une *joie, gaudium :* donc c'est un acte de la volonté.

Réponse. Dans les passages ordinairement cités, les Pères ne définissent le *bonheur* que d'une manière descriptive et non suivant son essence. En général les Pères traitent les questions plutôt littérairement que philosophiquement; ils emploient fréquemment la description et les termes accommodés aux définitions de la rhétorique, indiquant la chose par ses propriétés et ses accidents les plus connus, et répugnant avec raison à l'usage des définitions trop subtiles et trop métaphysiques. Si l'Écriture appelle le *bonheur* une *joie,* ce n'est point une dénomination formelle, mais objective, elle veut dire que le *bonheur* est l'objet de la joie souveraine : comme on dit que Notre-Seigneur est notre espérance, notre salut, notre amour, notre couronne, notre joie, etc.

Seconde objection. D'après saint Thomas lui-même (part. IV, dist. XLIX, quest. I, art. 1, *rép. à la* 5e *objec.*), l'homme est plus parfaitement uni à Dieu, qui fait son *bonheur,* par l'affection que par l'intelligence; or, le *bonheur* essentiel consiste dans une très-parfaite union avec le bien : donc le *bonheur* est dans l'affection.

Réponse. Notre Docteur (*ibidem*) dit que l'union affective est plus parfaite, parce qu'elle suppose l'union intellective, à laquelle elle s'ajoute, qu'elle embellit et perfectionne, comme la propriété fait l'essence. En effet, il faut d'abord saisir le bien intelligible, et cela vient, je le dirai bientôt, par l'intelligence; ensuite l'obtention réelle de ce bien produit dans la volonté un attachement et comme un embrassement spirituel du bien obtenu, celui-ci devient un centre où toutes les affections s'unissent et s'attachent comme pour ne plus le quitter. Ainsi, raisonnant en *forme,* je dis : L'homme est par l'affection uni plus parfaitement; *d'une perfection consommative et complétive,* je le concède; *d'une perfection essentielle et métaphysique,* je le nie.

Instance. L'acte de la volonté unit et attache au bien souverain plus parfaitement que tout autre ; donc c'est lui qui fait le *bonheur* essentiel. *On prouve l'antécédent.* Le propre de l'amour, qui est un acte de la volonté, c'est d'unir ce qui est aimé avec ce qui aime ; saint Thomas l'établit (Ire part. de la IIe, quest. XXVIII, art. 1), et saint Denis (chap. IV *des Noms Divins*) appelle l'amour *une force unitive ;* saint Augustin (liv. VIII *de la Trinité,* chap. XIX) dit : *L'amour est un lien entre deux objets.* L'amour transforme même ce qu'il atteint, et saint Augustin (traité II sur la 1re épître de saint Jean) dit : *Si tu aimes la terre, tu es terre ; si tu aimes Dieu, tu es Dieu ;* et (au liv. IV *des Confessions,* ch. VI) : *Quelqu'un a dit fort sensément de son ami que c'était la moitié de son âme :* donc l'union la plus parfaite est dans l'acte de la volonté.

Réponse. Je distingue l'antécédent. L'acte de la volonté unit plus parfaitement : *d'une union affective,* je le concède ; *de cette union effective et de possession qui fait le bonheur,* je le nie. L'amour et la volonté ne donnent point la possession, je l'ai fait voir dans la *preuve,* ils unissent affectivement ; or cette union affective enferme trois choses principales : 1° elle approprie, et l'ami regarde son ami comme il se regarde lui-même dans l'amour d'amitié, il le prend pour un autre lui-même ; cela même est passé en proverbe. Dans l'amour de concupiscence, celui qui aime traite le bien qu'il aime, non comme il se traiterait, mais comme il traiterait un objet à lui appartenant ; 2° elle assimile : l'amour adapte celui qui aime à la chose aimée, et les amis cherchent ou évitent les mêmes choses ; 3° elle ravit, c'est-à-dire qu'un amour fort appelle et force toutes les affections et toutes les pensées de celui qui aime dans le sens de ce qui est aimé ; Notre-Seigneur l'a dit : *Là où est votre trésor, là est votre cœur ;* autrement dit, votre affection et vos pensées. C'est aussi ce que disait Platon : *L'âme est bien plus là où elle aime que là où elle anime.* Mais l'amour ne fait point l'u-

nion affective et possessive, il la cherche, il y porte les intentions, comme la gravité porte les corps au centre; le gourmand est porté par sa volonté vers les mets délicats, mais c'est par le goût qu'il en jouit, et *les amis*, suivant Aristote (IIe *Polit.*, chap. II *sur Aristophane*), *désirent par amour être unis, et comme tous les deux, ou l'un d'eux au moins devrait périr si l'union était complète, ils cherchent une union possible et convenable*, et ils l'obtiennent dans une existence commune et dans des entretiens familiers.

Nouvelle instance. Le *bonheur* essentiel est quelque chose de suprême; or l'acte de la volonté, c'est-à-dire la jouissance et la délectation sont les opérations suprêmes de celui qui aime, vis-à-vis de l'objet aimé : donc le *bonheur* consiste essentiellement dans un acte de la volonté.

Réponse. Je distingue la majeure. Le *bonheur* est quelque chose de suprême : *simplement et quand on l'obtient,* je le concède; *relativement et comme complément, ou comme propriété dérivant du bien obtenu*, je le nie : *et je distingue aussi la mineure.* La jouissance et la délectation sont des opérations suprêmes : *simplement et comme fins dernières de nos poursuites*, je le nie; *relativement et comme accessoires, compléments, ou propriétés de la chose principale,* je le concède ; *et je nie la conséquence.* Comme, dans la génération, la forme substantielle est dite le terme dernier simplement, tandis que les propriétés qui découlent de la substance ne sont que des termes relatifs, ainsi le *bonheur* essentiel, l'obtention du bien souverain est simplement le terme dernier, et les opérations par lesquelles on l'obtient, la délectation et la jouissance, ne sont cherchées que relativement et comme ornements ou propriétés de ce qui est le principal. En ce sens Aristote a dit : *La délectation est la perfection de l'œuvre, comme la beauté est la perfection de la jeunesse.*

On dira : L'acte qui fait le *bonheur* essentiel doit considérer la chose par laquelle on est heureux, sous le rapport

de la bonté ; or la volonté seule regarde l'objet sous ce rapport, tandis que l'intelligence voit le côté de la vérité : donc le *bonheur* essentiel est dans la volonté.

Confirmation. C'est une même faculté qui tend vers le bien et qui l'obtient ; or la volonté seule tend vers le bien : donc seule elle l'obtient.

Réponse. Je distingue la majeure. L'acte dans lequel consiste le *bonheur* doit considérer la chose qui rend heureux, sous le rapport *du bien désirable,* je le nie ; *du bien obtenu,* je le concède. *Appliquant cette distinction à la mineure, je nie la conséquence.* Le *bonheur* n'est point dans le désir, mais dans la possession du bien : donc l'acte qui nous rend heureux ne doit point regarder le bien comme désirable, mais comme obtenu ; la volonté seule regarde le bien comme désirable, puisqu'elle est le désir du bien, mais elle ne l'obtient pas ; quand il s'agit d'un bien sensible, ce sont les sens qui l'obtiennent, et c'est l'intelligence quand il s'agit d'un bien intelligible. *Pour la confirmation, on peut répondre de même.* En outre, *je distingue la majeure.* La même puissance tend au bien *affectivement* et l'obtient *effectivement,* je le nie ; la même puissance tend au bien *exécutivement* et l'obtient *effectivement,* je le concède. La volonté seule tend au bien affectivement, mais ce sont d'autres facultés qui y tendent exécutivement, ce sont les sens pour les biens sensibles, et l'intelligence pour les biens intelligibles : l'obtention et la possession du bien sont donc de leur fait et non de celui de la volonté.

TROISIÈME CONCLUSION. — *Le bonheur formel naturel consiste essentiellement dans un acte de l'intelligence, c'est-à-dire dans la contemplation la plus parfaite qu'on puisse avoir de Dieu dans l'ordre naturel.* Pour le *bonheur* surnaturel qui consiste dans la vision de l'Essence divine, il est expliqué en Théologie. *Cette conclusion* est de saint Thomas, d'Aristote et même de Platon, qui a enseigné très-sensément : *L'âme est heureuse quand elle jouit de Dieu,*

considéré non comme beau et comme bien-aimé, ce qui serait la délectation, acte de notre volonté, *mais comme vrai,* c'est-à-dire, comme perçu par la connaissance, qui est un acte de l'intelligence; il est certain que la beauté se voit immédiatement après et que la délectation s'ensuit, Platon le dit encore dans *le Philèbe,* et ces choses ne peuvent se séparer. En effet, personne ne voit Dieu sans l'admirer, personne ne connaît sa beauté et sa bonté sans l'aimer et sans s'y complaire. C'est ce que nous disent les saints Pères, fréquemment cités par les Théologiens. Saint Augustin (liv. LXXXII, quest. XXXV), traitant cette question *ex professo,* conclut que le *bonheur* consiste dans la connaissance, parce que posséder le souverain bien n'est pas autre chose que le connaître : *Vivre heureux,* s'écrie-t-il, *est-ce autre chose qu'avoir en le connaissant un bien éternel? car rien n'est éternel qui ne soit excellent, et qui, par conséquent, ne soit l'objet de ce qu'il y a de plus excellent en nous,* c'est-à-dire *de notre âme; or notre âme possède son objet en le connaissant.* Voilà bien toutes les raisons fondamentales de notre *conclusion,* à savoir que l'obtention du souverain bien est le fait de l'intelligence, qui est la plus parfaite des facultés; le bien souverain étant quelque chose d'intelligible, il ne peut être possédé qu'en étant compris. Le Psalmiste avait dit : *L'héritage est à ceux qui comprennent et voient Dieu.*

La *conclusion* se prouve par une raison de saint Augustin, répétée par saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. III, art. 4). Le *bonheur* consiste essentiellement dans l'obtention et dans la possession du bien souverain; or cela se trouve dans un acte de l'intelligence : donc, c'est un acte de l'intelligence qui fait essentiellement le *bonheur. La majeure est certaine. Prouvons la mineure.* Le bien souverain est un bien intelligible, c'est clair; or le bien intelligible ne peut être atteint que par l'intelligence, comme le bien sensible est atteint par les sens : donc la possession et l'obtention de ce bien consistent dans un acte de l'intelligence.

Développons cette raison. La nature intellective est au bien intelligible, ce qu'est au bien sensible la nature sensitive; or, ce n'est point par l'appétit que la nature sensitive obtient et possède le bien sensible, c'est par les sens : le goût saisit les saveurs, la vue accepte la lumière, et les oreilles l'harmonie : donc la nature intellective possède par l'intelligence le bien intelligible.

Confirmation par la différence entre l'intelligence et la volonté. La volonté est une inclination vers un objet. Saint Augustin a dit : *Mon affection c'est mon poids; par elle je suis entraîné partout où je vais;* au contraire, l'intelligence saisit son objet; la volonté cherche le bien intelligible, elle se repose quand elle l'a trouvé. L'intelligence le possède, au contraire. L'*expérience même nous le montre.* La volonté mettra en mouvement tout ce qui dépend d'elle, jamais elle n'obtiendra le bien intelligible elle-même; tant que la connaissance n'y est pas, le bien est absent, et la volonté demeure inquiète. Aussitôt que l'intelligence l'a perçu, il est possédé, et le mouvement de la volonté s'y repose.

A cette raison principale nous pouvons en ajouter quelques autres :

1° Le *bonheur* consiste essentiellement dans l'opération de la faculté la plus excellente. Dans les choses subordonnées entre elles tout est ordonné à la chose principale. Aristote a dit avec raison (I^er^ liv. de l'*Éthique*, chap. VII), que le *bonheur est l'opération de la vertu la plus parfaite;* or j'ai montré à la fin de la *Physique* que l'intelligence est une puissance supérieure à la volonté : donc le *bonheur* est dans un acte de l'intelligence.

2° D'après saint Thomas (III *contre les Gentils,* ch. XXVI), le *bonheur* est le bien propre de la nature intellectuelle : donc il appartiendra à cette nature par la faculté qui la caractérise; or cette faculté n'est point le désir, mais l'intelligence : donc le *bonheur* est une opération de l'intelligence et non du désir ou de la volonté. *Expliquons la mineure.*

Ce qui est de soi propre à une chose lui appartient plus que ce qui y est approprié secondairement ; or l'intelligence est par elle-même propre à la nature intellectuelle, tandis que l'appétit ne lui vient qu'en raison de l'intelligence dont elle est l'écoulement et la participation : donc c'est l'intelligence qui est le propre de la nature intellectuelle, et non la volonté.

Saint Thomas explique très-bien la mineure en ces termes : Chaque chose a son appétit, et les appétits sont divers suivant la diversité des choses. Cette diversité est réglée par les degrés de la connaissance ; ce qui n'a aucune connaissance n'a d'autre appétit que l'appétit naturel ; les êtres qui ont la connaissance sensitive ont l'appétit sensitif ; ceux qui ont la connaissance intellective ont un appétit intelligent, c'est la volonté ; celle-ci en tant qu'appétit n'est donc point propre à la nature intellectuelle, elle lui appartient seulement comme dépendance de l'intelligence, tandis que l'intelligence est par elle-même propre à la nature intellectuelle.

3° Enfin, la contemplation du souverain bien, c'est-à-dire de Dieu, présente toutes les conditions requises pour le vrai *bonheur*. Outre que toutes les opérations de l'homme tendent à cette fin dernière, comme saint Thomas le fait voir clairement (liv. III *contre les Gentils*, chap. XXXVII) ; outre qu'elle est la racine de tout ce qui concourt au *bonheur*, de l'amour satisfait, du repos, de la satiété sans dégoût, de la plus grande joie, de la paix, de la sécurité, etc., elle renferme les cinq qualités que Boèce attribue au vrai *bonheur* (liv. III *de la Consolation*) : la *suffisance* qu'on demande aux richesses ; *l'agrément* que promettent les joies ; la *célébrité* que promet la réputation ; le *respect* que promet la sagesse, et la *sécurité* que promet la puissance. Ces qualités sont toutes excellemment renfermées dans la contemplation éternelle et parfaite de Dieu. La *suffisance :* car qui a Dieu a tout ; connaissant parfaitement la vérité, laquelle est le seul objet désirable pour une nature intelligente ;

l'agrément : car la contemplation de la vérité est le seul plaisir de l'âme; la *célébrité :* car elle rend l'homme estimable aux yeux de Dieu et de toutes les autres créatures intellectuelles; le *respect :* car il est dû au sage et à celui qui s'unit à Dieu; or quel moyen plus sûr d'être sage et de s'unir à Dieu, que celui de le contempler parfaitement? Enfin la *sécurité :* cette contemplation souveraine, qui, dans l'autre vie, est donnée comme récompense de la vertu, est éternelle; elle ne peut se perdre, et nous unit intimement à Dieu, source de tout bien, inaccessible au mal.

Première objection. Le *bonheur* appartient essentiellement à une opération dernière; or, après la contemplation de Dieu, il y a l'amour, comme dit saint Anselme (au livre *Pourquoi Dieu homme*): *C'est pervertir l'ordre que d'aimer pour comprendre; il faut comprendre pour aimer :* donc le *bonheur* essentiel appartient à l'amour, non à la contemplation.

Réponse. Je distingue la majeure. Le *bonheur* appartient à une opération dernière, *comme le moyen à la fin,* je le concède; comme *la cause à l'effet, comme une opération première à une opération secondaire, qu'elle perfectionne,* je le nie. *Et pour la mineure.* La contemplation de Dieu est ordonnée à son amour, *comme un moyen pour obtenir cette fin,* je le nie; *comme une opération principale du bonheur à une autre qui la suivra et qu'elle rend complète,* je le concède. En effet, l'amour de Dieu soupire après la vision comme après sa fin : c'est le centre où il se reposera. David l'a dit : *Je serai rassasié, quand paraîtra votre gloire : Satiabor cum apparuerit gloria tua;* et encore, l'amour se complète et s'achève en cette vision; ainsi, régulièrement, la vision tend à perfectionner l'amour. L'autorité qu'on nous oppose ne dit rien de plus. On peut encore dire que la charité parfaite porte l'homme à se mettre, et avec lui tout ce qui lui appartient, même son propre *bonheur,* à la disposition de Dieu seul : alors la charité parfaite

n'aime point Dieu pour le voir, ce qui fait le *bonheur* de l'homme d'après nous, ni pour se reposer et se réjouir dans cette vision, comme le veulent nos adversaires, mais pour Dieu et afin qu'il soit aimé plus complétement. Saint Anselme n'est donc pas non plus pour nos adversaires, car on eût pu dire : *C'est pervertir l'ordre que d'aimer Dieu pour jouir de Lui; il faut vouloir en jouir pour mieux l'aimer.* On ne peut non plus en conclure que l'essence du *bonheur* est dans l'amour, mais seulement que l'amour parfait, sans s'arrêter au *bonheur* de celui qui aime, se rapporte à Dieu qui est aimé. Rien n'est plus vrai; et les Théologiens l'établissent péremptoirement.

Instance. L'amour de Dieu est plus parfait; il unit à Dieu plus parfaitement que la connaissance, quelle qu'elle soit, au moins en dehors de la Vision intuitive; or la contemplation dont on parle n'est point la vision de Dieu, puisque celle-ci est une récompense dans l'ordre de la Grâce : donc l'amour est plus parfait; il unit à Dieu plus parfaitement que cette contemplation, et, par conséquent, il s'approche davantage du *bonheur* essentiel. *On prouve la majeure.* L'amour tend vers Dieu tel qu'il est en lui-même, et veut s'y unir immédiatement; cette contemplation, au contraire, ne tend pas vers Dieu, elle ne s'unit qu'à sa représentation dans des *espèces* créées, c'est-à-dire fort imparfaitement.

Réponse. Je distingue la majeure. L'amour est plus parfait, et il unit à Dieu plus parfaitement que la connaissance qui n'est pas Vision béatifique, *à raison de la possession et de l'obtention,* je le nie; *autrement,* on peut l'accorder; car l'amour, s'il a les autres prérogatives, n'a par lui-même ni la possession ni l'obtention : le *bonheur* essentiel n'est donc pas son fait. C'est comme l'union hypostatique, elle unit à Dieu plus parfaitement que la vision surnaturelle elle-même, mais elle n'est pas le *bonheur* essentiel, parce qu'elle n'unit point l'homme à Dieu comme à un bien intelligible possédé, mais comme à un suppôt qui le porte.

Nouvelle instance. Par la contemplation dont on parle, celle qui a lieu à l'aide d'*espèces* créées, l'âme n'est point unie à Dieu entitativement, mais seulement intelligiblement et dans un être intentionnel : donc cette contemplation ne constitue point le *bonheur* essentiel.

Réponse. Je nie le conséquent. Pour le *bonheur,* l'union entitative n'est point nécessaire, l'union possessive suffit; or cette union intentionnelle et intelligible est une possession du bien intelligible, comme pour un objet sensible l'union intentionnelle et sensible est la possession du bien sensible; car le bien de la nature intellectuelle, c'est la vérité, et celle-ci n'est possédée que par l'union intelligible et la manifestation actuelle. Saint Augustin a dit : *Avoir le souverain bien n'est pas autre chose que le connaître :* donc, bien que la connaissance naturelle de Dieu se fasse par des *espèces* créées, comme c'est une possession de Dieu intelligible, possession aussi étendue qu'il est naturellement possible, elle suffit au *bonheur* naturel.

Seconde objection. Saint Augustin dit (au livre *des Usages de l'Église*) qu'il ne faut pas appeler heureux celui qui n'aime point ce qu'il a, quelque bon que ce soit : donc le *bonheur* n'est pas de connaître le souverain bien, mais de l'aimer quand on le connaît en le possédant.

Réponse. Je distingue le conséquent. Le *bonheur* consiste à aimer le bien qu'on connaît, *en tant que c'est une disposition requise,* je le concède; *en tant que c'est l'essence du bonheur,* je le nie. Cette essence est dans la possession du bien; il faut qu'on l'ait; mais, de plus, le sujet doit être bien disposé vers ce bien, c'est-à-dire qu'il doit l'aimer. Saint Augustin ne veut pas dire autre chose.

Instance. L'âme séparée pourrait connaître parfaitement ieu dans l'ordre naturel et ne pas l'aimer : donc elle pourrait ne pas être heureuse, partant le *bonheur* naturel ne consiste point dans la connaissance naturelle, encore que le *bonheur* surnaturel consiste dans la vision que l'amour suit

nécessairement. *On prouve l'antécédent.* Nulle connaissance de Dieu, quelque sublime qu'elle soit, en dehors de la claire Vision, ne nécessite l'amour : donc, même avec la connaissance naturelle, on pourrait ne pas aimer Dieu.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue. En dehors de la Vision béatifique, la connaissance ne nécessite pas l'amour de Dieu, *l'amour naturel et surnaturel,* je le concède ; *l'amour naturel,* je le nie. Cette connaissance souveraine naturelle, qui serait une récompense de l'ordre naturel, manifesterait clairement Dieu comme bien souverain naturel, et nécessiterait l'amour de Dieu en ce sens. Ainsi les Théologiens enseignent que les anges, qui connaissaient Dieu de cette sorte avant d'avoir la Vision, devaient l'aimer nécessairement comme l'Auteur de la nature, et étaient impeccables dans l'ordre naturel. Ajoutons que l'âme, par la séparation d'avec le corps, est confirmée pour toujours dans le bien qu'elle a choisi. Cette connaissance souveraine de Dieu, comme auteur de la nature, ne serait accordée qu'à ceux qui auraient aimé Dieu durant leur vie, elle les confirmerait donc à jamais dans cet amour, et les rendrait heureux, leur faisant posséder Dieu autant que c'est possible naturellement.

On dira : Le *bonheur* consiste dans l'acte le plus aimable de tous; or la volonté aime plus son propre acte que l'acte de l'intelligence : donc le *bonheur* ne consiste point dans un acte de l'intelligence, mais dans un acte de la volonté. *On prouve la mineure.* Toute faculté préfère son acte propre à celui d'une autre faculté.

Réponse. Je nie la mineure. Quant à la preuve, je réponds que c'est vrai, toutes choses égales, et quand l'acte de l'autre faculté n'est point le souverain bien du suppôt. Mais la contemplation de Dieu est, je l'ai prouvé, le souverain bien d'une nature intelligente, et alors la volonté, qui est l'inclination du suppôt tout entier, aimera plus ardemment cette contemplation que ses actes propres.

QUESTION DEUXIÈME.

DES ACTES MORAUX, OU DU VOLONTAIRE, PARTICULIÈREMENT DU VOLONTAIRE LIBRE.

Nous venons de parler de la fin dernière de l'homme. Voyons maintenant ce qui conduit à cette fin, c'est-à-dire les actes moraux volontaires et libres. Par ces actes, comme par autant de pas, l'être intelligent marche vers son but: ils sont, à proprement parler, la matière et le sujet de la moralité, ou de la bonté et de la malice. Bien des questions, presque toutes fort graves, sont débattues sur ce sujet; mais elles appartiennent plus aux Théologiens qu'à nous. Nous les indiquerons donc en quelques mots, nous réservant seulement celles qui appartiennent exclusivement à la Philosophie naturelle. Trois *articles* y suffiront : le premier traitera du *volontaire* en général; le deuxième, du *volontaire* libre : il comprendra les notions indispensables sur la liberté, dont nous n'avons pas encore parlé, et qu'il faut absolument connaître; dans le troisième, nous examinerons les actes *volontaires* en particulier.

ARTICLE PREMIER.

DU VOLONTAIRE EN GÉNÉRAL; CE QU'IL EST, QUELLES CIRCONSTANCES LE DÉTRUISENT, COMMENT IL SE DIVISE.

Aristote définit le *volontaire* (III^e^ p., *Éthique*, ch. I) : *ce dont le principe est intrinsèque avec connaissance de la fin.*

Expliquons cette définition avec saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. VI, art. 1). Le nom de *volontaire* emporte absolument que le mouvement et l'acte partent de l'inclination propre de ce qui se meut, et, par conséquent, d'un

principe intrinsèque; car ce qui est mû par autre chose n'est pas dit suivre une inclination, mais plutôt subir une violence. Or trois choses concourent au mouvement: un principe passif, qui est mû; un principe actif, qui meut, et un principe final, qui excite et provoque l'agent au mouvement : ainsi un mouvement est parfaitement intrinsèque et volontaire quand tous ses principes sont intrinsèques, quand dans le mobile il y a non-seulement un principe pour recevoir le mouvement, comme c'est pour les corps célestes, mais encore un principe actif, comme on le voit dans tout mouvement vital, et un principe final, comme dans les agents doués de connaissance qui s'excitent à agir d'après la perception d'une fin : l'animal, par exemple, qui se meut après avoir reconnu sa nourriture, et qui la prend pour fin de son mouvement local. Tout cela est compris dans la définition que nous venons de donner : les principes passif et actif, quand on dit que le mouvement *volontaire* est *celui dont le principe est intrinsèque;* et le principe final, quand on ajoute : *avec connaissance de la fin.*

Nous déduisons de cette notion du *volontaire* les circonstances qui le détruisent et font naître l'involontaire. Voici nos *conclusions.*

PREMIÈRE CONCLUSION.—*La violence empêche l'acte d'être volontaire, quand elle est réelle, suffisante et absolue.*

La *conclusion* suppose deux sortes de violences : l'une *suffisante,* que saint Thomas appelle *contraignante* (*compellens*), et que les juristes appellent *absolue;* l'autre *insuffisante,* que saint Thomas appelle *impulsive,* et les juristes *conditionnelle.* La première, qu'on pourrait dire *physique,* a lieu quand un acte nous est extorqué contre notre gré par une force inévitable : elle ne se produit que dans des actes extérieurs, et ne peut être dans notre volonté; un acte de volonté ne peut se faire malgré nous; une volition n'a lieu que quand nous le voulons. La seconde, qu'on pourrait appeler *violence morale,* a lieu quand le consentement est

extorqué par la douleur et les supplices : ainsi lorsqu'un tyran sévit sur notre corps pour forcer notre volonté à renier la Foi, il y a violence; or c'est une violence *insuffisante, impulsive, conditionnelle et morale;* on peut encore, absolument, ne point faire ce qui est exigé; mais si ma main est violemment dirigée pour une souscription impie, ou si malgré moi on l'emplit d'un encens qui brûle devant une idole, il est clair qu'il y a violence *suffisante, contraignante, absolue et physique.*

Nous disons que cette violence suffisante détruit complétement la volonté. Il est impossible de concevoir que la volonté vienne du dehors contre une inclination qui la repousse; or les actes ainsi extorqués par la violence viennent tout à fait du dehors, et sont absolument repoussés par l'inclination : donc ils ne sont point *volontaires,* partant ils ne sont ni bons ni mauvais moralement. Pour ceux qui viennent d'une violence insuffisante, ils sont néanmoins *volontaires* absolument; car absolument la volonté peut ne pas consentir, et, par conséquent, celui-là pèche qui, sous la crainte des supplices, consent à un acte mauvais.

On dira : Celui qui, sous la crainte des supplices, consent à une chose bonne, n'a pas de mérite : donc celui qui, sous la même crainte, consent au mal, n'est pas coupable.

Réponse. Je nie la parité. Le bien veut une cause complète, tandis que le mal résulte d'un défaut quelconque, *bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectû :* donc, pour bien faire, il faut non-seulement consentir à ce qui est bien, mais encore y consentir par un bon motif, ce qui n'a pas lieu quand on est forcé; au contraire, pour faire mal, il suffit qu'on veuille agir contre son devoir, quel que soit le motif de cette volonté : celui-là donc fait mal qui, pour éviter la douleur, consent à une action honteuse : néanmoins la malice de l'acte est moindre suivant qu'il est moins *volontaire.*

DEUXIÈME CONCLUSION. — *L'ignorance aussi détruit le volontaire, mais non toute ignorance.*

Expliquons et prouvons cette conclusion. Il y a trois sortes d'ignorance : l'*antécédente*, la *conséquente* et la *concomitante*. L'ignorance *antécédente* est celle qui n'est aucunement voulue ; elle fait qu'on veut une chose qu'on ne voudrait pas si on était éclairé : ainsi j'atteins, d'une balle destinée à un animal, mon ami, dont le mouvement au milieu de la forêt m'a trompé. L'ignorance *subséquente* est voulue, en quelque sorte, ou expressément, comme quand on dit à Dieu (Job., XXII) : *Retire-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes voies*, et quand on se bouche les oreilles : *Il n'a point voulu entendre, afin de ne pas faire le bien*, et alors elle est *malicieuse* ou *affectée;* ou tacitement et interprétativement, comme chez ceux qui, par paresse, négligent d'apprendre ce qu'ils peuvent et doivent savoir : c'est l'ignorance *crasse*. Enfin l'ignorance *concomitante* a lieu quand, sans intention et après les diligences nécessaires pour s'instruire, on veut une chose qu'on voudrait encore si on savait ce qu'on ne sait pas : ainsi un homme cherche dans sa colère son ennemi, que l'épaisseur du bois lui dérobe, et cependant, par ailleurs, croyant frapper un sanglier, il tue cet ennemi.

Il est certain, 1° que l'ignorance *antécédente* exclut tout *volontaire*, conséquemment tout mérite et tout démérite ; elle supprime toute connaissance ; or sans connaissance rien n'est *volontaire;* elle porte même à des actes que la volonté réprouve ;

2° Que l'ignorance *conséquente* ne supprime pas complétement le *volontaire;* car, elle est voulue, les actes le sont donc, au moins dans la cause pour laquelle ils sont faits.

Mais l'ignorance *concomitante*, qui est intermédiaire entre l'*antécédente* et la *conséquente*, prend un caractère mitoyen : elle ne perd pas complétement le *volontaire*, comme l'ignorance *antécédente*, mais l'acte n'y est pas con-

sidéré comme voulu, comme pour l'ignorance *conséquente;* elle est négative, et l'acte n'y est pas voulu ni non voulu.

Troisième conclusion. — *La crainte diminue le volontaire, mais elle ne le détruit pas entièrement :* l'action faite par crainte est mixte; elle contient quelque chose de *volontaire* et quelque chose d'involontaire.

Avant de prouver cette conclusion, il faut l'expliquer un peu. La crainte se définit une *passion résultant d'un mal menaçant et difficile à éviter;* elle est *grave,* et influence même un homme ferme, ou *légère.* Ce qui la rend *grave,* c'est que le mal qui menace est grave et certain; au contraire, elle est *légère* quand ce mal est léger ou incertain. Souvent l'une ou l'autre crainte fait consentir à une chose odieuse : ainsi le marchand, par crainte du naufrage, jettera en mer des marchandises précieuses qui chargent le navire. Trois sentiments l'animent en ce cas : d'abord l'amour d'un bien inférieur, car il tient à ces marchandises; ensuite l'amour d'un bien plus grand, car il veut conserver sa vie; et enfin le consentement à sacrifier l'un à l'autre, et nous disons que ce consentement est extorqué par crainte, et qu'il est mêlé de *volontaire* et d'involontaire.

Preuve. Ce qui vient de l'inclination est *volontaire,* ce qui est contre l'inclination est involontaire; or le consentement par crainte est en partie suivant l'inclination, et en partie contre l'inclination : donc il est mêlé de *volontaire* et d'involontaire. *Expliquons la mineure.* Comme je l'ai dit, quand on agit par crainte, il y a deux tendances : la première, à conserver ce qu'on a, la vie, par exemple; et la seconde, à retenir avec la vie l'argent, si c'était possible; or le consentement à abandonner l'argent pour conserver la vie est selon la première inclination et contre la seconde : donc il est mêlé de *volontaire* et d'involontaire.

Confirmation. Suivant l'observation profonde de saint Thomas, ce qui se fait par crainte vient en partie d'un mouvement intérieur et en partie d'une pression extérieure :

donc c'est en partie *volontaire* et en partie involontaire. *Expliquons l'antécédent.* Ce que nous faisons par amour, nous le faisons par un mouvement intrinsèque, car l'amour naît des entrailles mêmes de la volonté; mais ce que nous faisons par crainte est extrinsèque, parce que la crainte est une passion fort peu accommodée à nos désirs, et qu'un péril imminent peut seul nous inspirer; or l'action faite par crainte procède en partie de l'amour qui veut conserver un bien plus grand, et en partie de la crainte d'encourir un plus grand mal : donc, etc.

On demandera si cette action, mêlée de *volontaire* et d'involontaire, doit être dite simplement *volontaire* ou involontaire.

Je réponds, avec Aristote et saint Thomas, qu'elle est simplement *volontaire,* et qu'elle n'est involontaire que relativement. Ce qui est voulu efficacement, avec toutes ses circonstances, est *volontaire* simplement; ce qui n'est pas voulu, quand la résistance est inefficace et conditionnelle, est involontaire relativement; or ce qui se fait par crainte, comme de jeter des marchandises dans la mer pour conserver la vie, est voulu avec toutes ses circonstances : c'est un effet d'une volonté efficace; la volonté qui résiste est inefficace et conditionnelle, on ne voudrait pas, s'il y avait quelque expédient plus commode : donc c'est *volontaire* simplement, et involontaire relativement.

On infèrera de là que même ce qui est fait sous une crainte grave est assez *volontaire* pour s'imputer à péché, quand cela est mal, et que les contrats faits en ce cas sont valides, puisqu'ils sont *volontaires* simplement. Il est néanmoins des actes qui exigent un consentement plein et entier, parce qu'ils entraînent une obligation perpétuelle et indissoluble, comme le mariage, et encore le vœu solennel : aussi le droit les annule, s'ils ont été faits par crainte, et si cette crainte était de nature à agir sur une personne sérieuse.

QUATRIÈME CONCLUSION. — *La concupiscence ne détruit pas le volontaire, elle le déterminerait plutôt.* Telle est la doctrine de saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. VI, art. 7). Il faut entendre par *concupiscence* un mouvement de l'appétit sensitif vers un bien délectable.

La conclusion se prouve par une raison de saint Thomas. Un acte est *volontaire* quand la volonté s'y porte; or la concupiscence n'empêche pas la volonté; au contraire, elle l'appelle. *La mineure s'explique par la différence entre la crainte et la concupiscence.* La crainte ne rend pas l'acte agréable; elle ne le fait pas aimer; elle ne fait qu'entraîner la volonté, après l'avoir enchaînée dans les liens de la nécessité: partant l'œuvre de la crainte demeure déplaisante, odieuse, et en quelque sorte involontaire. Au contraire, la concupiscence porte à l'œuvre, et la rend agréable; elle y appelle par certains attraits la volonté comme à une chose tout aimable: partout où la concupiscence l'emporte, l'inclination antérieure est affaiblie, énervée, et enfin remplacée par une autre, ce qui déplaisait d'abord devient agréable, aimable et enfin *volontaire:* ainsi David aimait ardemment la loi de Dieu; il voit Bethsabée: la concupiscence naît dans son cœur, elle l'amollit et le séduit si complétement que la charité s'y refroidit, que la passion s'y enflamme, et qu'il choisit librement ce qui lui répugnait d'abord, et se met à aimer ce qu'auparavant il détestait.

On dira: 1° La concupiscence diminue le péché; car saint Thomas enseigne que celui qui transgresse un précepte par malice pèche plus que celui qui le transgresse par passion: donc la concupiscence diminue le *volontaire;* 2° la concupiscence diminue la connaissance, on dit qu'elle *aveugle:* donc elle empêche le *volontaire* plus qu'elle ne le fait.

Je réponds d'abord: La concupiscence diminue le péché, non en enlevant le *volontaire,* mais en empêchant la délibération parfaite: nous méritons plus ou moins, suivant

que nos actes sont précédés d'une délibération plus ou moins complète. Ensuite saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. VI, art. 7, *rép. à la* 3e *object.*) dit que cette diminution même de la connaissance est quelque chose de *volontaire,* parce que la volonté, préoccupée par la passion, détourne l'esprit d'un jugement raisonné, et cela ne retire pas aux actes la qualité de *volontaire.*

Quant à la division du volontaire, d'abord il est *parfait* et *imparfait :* il est *parfait* quand il résulte d'une pleine connaissance de la fin, c'est-à-dire quand il est réglé par une connaissance qui saisit la fin, et ne s'arrête pas à la bonté matérielle de cette fin : ainsi l'homme sage a pesé formellement les mérites de la fin qu'il se propose ; il les a comparés avec l'utilité des moyens qu'il veut employer ; ce *volontaire* n'appartient qu'aux agents intelligents : l'intelligence seule connaît la fin comme fin ; seule elle ordonne les moyens à la fin. Le *volontaire imparfait* procède d'une connaissance imparfaite de la fin ; il voit la fin et sa bonté, mais il ne saisit pas ce caractère formel de fin, et ne peut décider de ses proportions avec les moyens : ce *volontaire* est celui des brutes, des enfants et des fous ; il est dans le mouvement premier (*primo primus*), etc. ; il est dit plutôt *spontané.*

Le *volontaire* se divise, *deuxièmement,* en *libre* et *nécessaire.* Il est *libre,* quand c'est un jugement indifférent qui l'a réglé : il se trouve ainsi sous la puissance et la domination de la volonté, qui en dispose comme il lui plaît. Le *volontaire nécessaire* est réglé par un jugement déterminé à une chose, et il ne laisse à la volonté aucun pouvoir de disposer.

Troisièmement. Le *volontaire* se divise en *formel* et *virtuel :* le *volontaire formel* procède de la volonté par un acte propre ; le *volontaire virtuel* procède d'un acte précédent qui le comprend virtuellement, et dont il résulte : ainsi un voyageur peut appeler chacun de ses pas *volontaire*

virtuellement, parce qu'ils procèdent tous de la volonté efficace qui l'a mis en chemin.

Quatrièmement. Le *volontaire* se divise en *positif* et *négatif,* ou encore en *direct* et *indirect :* le *volontaire direct* et *positif* a lieu par la production d'un acte ; et le *négatif* et *indirect* a lieu par l'omission d'un acte.

Cinquièmement. Le *volontaire* se divise en *élicite* et *commandé : élicite* est l'acte même de la volonté : comme l'amour, la haine, etc. ; *commandé* est celui qu'une autre faculté produit avec l'application de la volonté : se promener, parler, manger, etc.

Sixièmement. Le *volontaire* se divise en *physique* et *moral :* le *volontaire physique* est produit par la volonté de la personne elle-même ; le *volontaire moral* se fait par procureur, quand nos droits sont confiés à un autre par la loi, par la nature ou par nous-mêmes : ainsi les dispositions prises par un tuteur sont moralement *volontaires* pour le pupille ; et les dispositions d'un magistrat sont moralement dans la volonté de toute la cité.

ARTICLE DEUXIÈME.

DU VOLONTAIRE LIBRE.

Nous avons déjà eu l'occasion de parler de la liberté : c'est la qualité particulière de la volonté, et par suite, à la fin de la *Physique,* en traitant de la volonté elle-même, il aurait fallu en dire quelque chose ; mais comme toute moralité trouve en elle sa base, il semble que la *Morale* appelle plus que toute autre partie de la Philosophie les discussions sur ce sujet, et nous leur donnerons ici quelque étendue. Quatre *paragraphes* renfermeront tout ce que nous avons à dire de la liberté : au premier nous parlerons des divisions de la *liberté ;* nous verrons 2° quelles sont la racine et l'origine du libre arbitre ; 3° si l'indifférence est nécessaire pour le libre

arbitre; 4° quelle est l'indifférence nécessaire pour la *liberté*.

§ I.

Des divisions et des acceptions variées de la liberté.

La *liberté* est contraire à la servitude et à la sujétion; elle nous en défend : elle comprend donc autant de modes qu'il y a de modes de servitude et de sujétion. Or la servitude et la sujétion de la volonté découlent de cinq sources différentes : 1° d'un principe extérieur, qui fait violence; 2° d'un principe intérieur, qui détermine et restreint naturellement à un objet : tel est l'instinct naturel qui porte un être vers un but, non par une délibération propre, mais par une disposition naturelle; 3° d'une disposition perverse ou d'une passion qui force la volonté et l'entraîne en dehors de la rectitude morale; 4° d'une loi qui oblige; 5° d'un malheur ou d'une peine qui tourmente et opprime un sujet malgré lui. La volonté peut rencontrer tous ces principes, et y être soumise. De là proviennent cinq sortes de *libertés :* la première est appelée *liberté de spontanéité et de complaisance :* elle exclut la violence; la deuxième, c'est le *libre arbitre :* il exclut l'instinct et le jugement naturel déterminé à une seule chose; la troisième, c'est la *liberté de la vertu et de la rectitude morale :* elle emporte l'exemption du péché et des habitudes inclinées vers le mal; la quatrième, c'est la *liberté de la loi :* elle nous relève des obligations de la loi ou des ordres d'un supérieur; la cinquième est appelée *liberté du bonheur,* et consiste dans l'exemption de toute misère et de toute peine. Disons quelques mots sur chacune d'elles.

La première liberté, celle de *spontanéité* et de *complaisance,* se trouve dans tous ceux qui agissent, non contre leur gré, ni de force, mais spontanément et par inclination. Elle appartient aux brutes; car celles-ci ne cèdent pas à

une force étrangère, mais à un instinct intérieur; leurs actes sont déterminés par un jugement naturel; cette liberté s'applique même à des choses absolument dépourvues de connaissance : on dit que l'eau coule *librement*, et que la pierre tombe *librement*, lorsque, tout obstacle cessant, elles suivent leur mouvement naturel. On attribue aussi cette liberté aux mouvements de notre âme, quand ils sont naturels, comme est cet amour du bien en général que notre volonté a reçu de la Nature, non celui que le libre arbitre éveille; enfin ces premiers mouvements qui précèdent le jugement sont appelés *libres* de cette façon.

La deuxième liberté, le *libre arbitre*, n'appartient qu'à la nature intelligente; elle ne juge pas selon que la Nature lui prescrit, elle ne se détermine pas par un instinct qui la nécessite de telle ou telle façon; elle forme son jugement par elle-même; elle s'applique et se détermine elle-même par un acte délibéré. L'être intelligent est de sa nature indifférent aux biens particuliers; il ne se porte vers l'un ou vers l'autre que par une détermination de la raison, après avoir apprécié ce qu'il faut faire, examiné les mérites des choses, pénétré leurs rapports, et découvert les proportions des moyens avec la fin : ainsi il a formé un jugement sur son action; il peut y réfléchir encore et voir s'il est juste ou faux, l'amender, l'abroger, le réformer ou le suspendre suivant son bon plaisir.

On comprend ainsi comment les brutes agissent toujours et toutes de la même façon; c'est que le jugement et l'instinct de ce qu'il faut faire leur viennent de la Nature; ils ne dépendent point de leur volonté, ils la dominent. Les actes des hommes varient, parce qu'ils se déterminent à leur idée par un jugement propre, qu'a inspiré la raison personnelle, et celle-ci a des portes ouvertes sur les chemins les plus divers : elle peut revenir sur elle-même, et réformer ses propres décisions, les abroger ou les changer, selon les circonstances qu'elle considère.

La troisième liberté, la *liberté du péché,* ne convient qu'aux hommes vertueux; ils ont comprimé les mouvements désordonnés de leurs passions, et secoué le joug du péché; chez eux, la volonté règne et gouverne paisiblement, la raison est soumise à Dieu seul, et à la raison tout le reste obéit. La paix, que saint Augustin définit la tranquillité de l'ordre, est là, parce que l'ordre, pour la créature raisonnable, est dans la soumission à Dieu, et dans la supériorité sur tout le reste. Or ces deux conditions sont supprimées par le péché et par les mouvements désordonnés des passions. Cette observation est de saint Thomas.

La quatrième liberté, la *liberté de la loi,* convient originairement et principalement à Dieu. Elle appartient à celui qui, n'étant soumis à personne, est à lui-même sa loi et sa règle; secondairement elle est attribuée aux justes. En effet, le juste participe de la Nature divine : toutes ses affections sont droites; il n'a pas besoin de la direction de la loi : lui-même il est une loi et une règle vivante; Aristote l'a dit souvent : quand même aucune loi ne lui serait imposée, il observerait naturellement et par une inclination propre ce que la loi prescrit. Cela est vrai surtout de l'homme doué de la justice surnaturelle; de ce dernier, l'Apôtre disait : *La loi n'est point faite pour le juste, mais pour l'impie.*

Enfin la cinquième liberté, qui est celle du *bonheur,* est à ceux qui, parvenus à la félicité parfaite, voient loin d'eux tous les maux et en eux tous les biens. Elle n'est sur la terre qu'en espérance : c'est seulement au Ciel qu'elle se réalise. Ce qu'on peut dire sur le premier, le troisième, le quatrième et le cinquième mode de liberté est clair et hors de controverse. Les seules difficultés sérieuses sont sur le libre arbitre; nous allons lui consacrer quelques pages.

§ II.

De l'origine du libre arbitre.

On aime à prendre les choses à leur racine, et à en puiser la connaissance à la source même; l'Esprit-Saint le dit : *Les eaux qu'on boit à la source sont plus douces;* mais qu'il est difficile d'y atteindre? Il semble que la nature ait à dessein couvert ses origines d'une obscurité profonde. Tout se sait pourtant quand on suit les traces d'un guide expérimenté. Nous essaierons donc en ce paragraphe, sous la direction de saint Thomas, de pénétrer aux sources mêmes de la liberté humaine, d'en sonder les origines obscures, de mettre à nu ces racines enfouies dans les entrailles d'une nature non terrestre, mais intellectuelle, et de donner les principes premiers sur lesquels le saint Docteur appuyait la notion de la liberté. Ces principes règleront nos décisions dans les questions soulevées à l'occasion du *libre arbitre*.

La liberté est la qualité propre de la volonté; elle part de la même source; or la volonté est *une inclination qui découle d'une forme intellectuelle et immatérielle :* il s'ensuit que la liberté provient également d'une forme intellectuelle et immatérielle. Mais, pour remonter plus haut, répétons ce que dit très-souvent saint Thomas, à savoir que toute forme a son inclination qui lui est proportionnée, et que, d'après la perfection variée des formes, se déterminent la variété et la perfection des inclinations. Or la perfection des formes est en rapport avec leur élévation au-dessus de la matière; car la matière limite, déprime et altère la forme, saint Thomas le dit aussi (I^re^ part., quest. VII, art. 1^er^), comme toute puissance limite, déprime et altère l'acte (I^re^ part., *contre les Gentils,* ch. XLV, rais. 4), et, de même qu'un acte est d'autant plus parfait qu'il est plus pur de potentialité, ainsi une forme est d'autant plus noble et plus

parfaite qu'elle est plus dégagée du limon de la matière. Nous le comprendrons encore mieux si nous remarquons, avec saint Thomas (Ier *contre les Gentils,* chap. XLIII, raison 3), qu'il y a en tout deux points extrêmes : l'acte pur, qui est Dieu, contenant toute la plénitude de l'être, et la puissance pure, ou la matière première, qui n'a aucune actualité, et que saint Augustin dit être *presque le néant;* or comme les moyens prennent la nature de l'extrême dont ils s'approchent, plus un être est dans la matière, plus il est diminué, limité, déprimé et comme anéanti; au contraire, plus il s'en éloigne, plus il s'approche de Dieu, plus il se perfectionne et se développe, plus il prend de la plénitude de l'être.

Maintenant, il y a trois ordres de formes qui sortent de la matière, et par conséquent trois degrés dans les inclinations qui découlent des formes. Au premier appartiennent les formes qui sont entièrement plongées dans la matière; elles sont, par suite, très-imparfaites et fort limitées : ce sont les formes des éléments, des minéraux, des plantes, et des autres êtres privés de sens. Ces formes ont une inclination qui leur est proportionnee et qu'on appelle l'*appétit naturel;* c'est une sorte de poids aveugle qui les pousse à un but sans grandeur, au centre, à la circonférence, ou à quelque chose d'analogue. Ce poids ne laisse aucun droit sur lui aux choses dans lesquelles il est; c'est une propriété donnée par la nature, qui suit nécessairement l'essence, et qui ne relève que de l'Auteur de la nature. Dans cet appétit il n'y a pas même une ombre de liberté, ni de domaine propre. L'aveugle nécessité lie le sujet et l'entraîne vers un but unique : c'est ce qu'on peut imaginer de plus contraire à la liberté. Laissons saint Thomas développer clairement cette doctrine (quest. XXIII *de la Vérité,* art. 1) : *Les choses matérielles dans lesquelles tout ce qui est se trouve comme lié à la matière et concrété en elle, n'ont pas leurs rapports libres avec les autres choses; ces rapports suivent les nécessités d'une disposi-*

tion naturelle ; elles ne se sont pas donné cette disposition, elles ne font pas les rapports qu'elles ont, elles les reçoivent d'ailleurs, c'est-à-dire du principe qui leur a donné cette disposition.

Dans le deuxième ordre, il faut ranger ces formes dont la condition est plus heureuse, en ce sens qu'étant plus dégagées des grossièretés de la matière, elles tiennent le milieu entre les formes purement matérielles et les formes spirituelles. Le monde, comme nous l'avons souvent remarqué, n'est pas un assemblage de parties incohérentes ; un artifice admirable en unit et en resserre toutes les parties ensemble, et comme les extrêmes ne s'unissent que par les moyens, la nature trouve toujours à mettre entre deux termes éloignés un terme qui ait le caractère de chacun des deux : donc ces formes moyennes qui sortent des langes de la matière, et arrivent aux confins de la région spirituelle, ont une certaine largeur qui leur permet d'admettre et de contenir les formes des choses extérieures à elles, sinon dans l'être physique, ce n'est pas possible, au moins dans un être immatérialisé qu'on appelle l'*être intentionnel*. Ainsi l'œil, qui est sans couleurs, reçoit les formes intentionnelles de toutes les couleurs, et l'imagination, comme un autre Protée, subit une infinité de formes d'après les objets qu'on lui présente. Ces formes ont une inclination qui se proportionne à elles et qu'on appelle *appétit sensitif ;* il a, lui aussi, une certaine largeur, et il reste comme indéterminé, ce n'est pas une impulsion aveugle qui emporte l'être vers son but, comme fait l'appétit naturel ; il s'éclaire de la connaissance prise, il s'étend à des actes et à des mouvements variés, suivant les diverses formes qu'il conçoit avant de se décider. De même que l'appétit naturel suit une forme naturelle, cet appétit sensitif suit une forme que les sens ont perçue, et varie avec cette forme. Observons cela dans le chien ; s'il voit son maître bien disposé, il est appelé à l'aimer, à se réjouir et à le caresser ; si le maître s'irrite, l'animal est pris de crainte, il veut fuir ; à l'approche

d'un étranger, sa colère s'enflamme. Néanmoins, comme ces formes ne sont point parfaitement dégagées de la matière, car la forme sensible dépend de la matière, comme d'un instrument et d'un sujet, la largeur, l'indétermination et la liberté n'y sont point parfaites. Ainsi l'appétit qui dérive de ces formes ne s'ouvre pas sur tout bien, il est retenu dans les limites du bien sensible; et comme parmi tous les biens sensibles qui se présentent à elle, la nature sensitive ne peut discerner ce qui lui convient de ce qui lui nuirait, car le discernement appartient à la raison, qui seule compose les choses et apprécie leurs mérites relatifs, l'appétit sensitif est régi par un jugement et un instinct que son auteur lui fournit, qui le déterminent à un but unique, qui ne dépendent pas de la nature sensitive, qui, au contraire, la régissent, ainsi que l'appétit. Par conséquent cet appétit naturel n'est pas parfaitement son maître, il ne se régit pas lui-même, il obéit à l'Auteur de la nature, inspirateur du jugement et de l'instinct naturels. Voici ce qu'en dit saint Thomas (quest. XXIII *de la Vérité*, art. 1) : *Dans la substance sensitive, les formes des choses sont reçues sans matière, mais non tout à fait immatériellement et sans les conditions de la matière, qui sont d'être limitée et imparfaite, car elles sont reçues dans un organe corporel. Ainsi en elles, l'inclination n'est pas complétement libre, quoiqu'elles aient quelque image et quelque semblant de liberté. Par l'appétit, elles s'inclinent d'elles-mêmes vers un objet, elles le désirent parce qu'elles l'ont considéré, mais il ne leur appartient pas de céder ou de résister à leur inclination vers ce qu'elles désirent, et cela,* dit saint Thomas (Ire part., quest. LXXXIII, art. 1), *parce qu'elles se décident seulement par un jugement et un instinct naturels.*

Enfin dans le troisième ordre, qui est le plus élevé, on inscrit ces formes qui, plus rapprochées de l'acte pur, sont assez au-dessus du limon de la matière pour subsister sans

elle ; on les nomme *subsistantes*, ce sont l'âme raisonnable et les anges. Leur capacité est très-vaste, et si leur condition d'êtres créés les restreint à un certain genre d'être, elles ont encore assez d'étendue intellectuelle pour y recevoir absolument toutes les formes de tous les êtres ; saint Thomas (Ire part., quest. LIV, art. 2) ne craint pas de les dire infinies, et c'est vrai, non pas de l'actualité de leur être, car c'est le fait de Dieu seul, mais de la capacité de leur intelligence. Ces formes ont aussi leur inclination proportionnée, elles s'ouvrent, sur une largeur infinie, à tout ce qui est bon, de quelque nature que ce soit. Si elles sont naturellement ordonnées à quelque chose et déterminées par leur nature, ce n'est qu'au bien souverain et universel ; c'est la seule chose qu'elles aiment nécessairement d'une manière permanente, par disposition habituelle (*habitu*), et d'une manière actuelle quand il leur est dûment proposé. Elles ne peuvent, comme il leur plaît, se soustraire à cet amour du bien souverain ; elles n'ont sur lui aucun droit, aucun empire ; il leur est donné par la Nature, comme le germe et le principe de toutes leurs affections et de tous leurs mouvements. En effet, tous les principes viennent de la nature. Saint Thomas le dit (Ire part., quest. LXXXII, art. 1), parce que la nature est, avant tout le reste, en chaque chose, et que par conséquent elle est le principe premier des autres choses. Quant aux biens particuliers, ils n'ont point la plénitude du bien, notre inclination les dépasse, elle en est maîtresse ; elle se permet de les aimer par où ils sont bien, ou de les rejeter par où ils sont défectueux. Si elle s'y porte, ce n'est pas par détermination naturelle, ni par instinct, mais par un choix certainement consenti. Elle est en ce cas tout à fait libre : d'abord, à cause de sa supériorité, ces biens lui sont inférieurs ; ensuite, parce qu'elle n'y est point enfermée, ces biens étant moins étendus que sa capacité ; enfin parce qu'elle y est portée, non par une impulsion de nature, mais par un mouvement propre. Cette inclination s'appelle la *volonté*.

Dans une indifférence si grande et une capacité si largement ouverte à tout ce qui peut nous plaire, elle n'a point reçu de Dieu, pour se diriger et se déterminer, un jugement fixe, ni un instinct particulier, mais une raison et une intelligence plus universelles que tout jugement et tout instinct naturels; par ces facultés elle examine et discute ce qu'elle doit faire, et ce dont elle doit s'abstenir : ainsi elle se gouverne par elle-même, et n'est pas gouvernée par la nature. Ce jugement lui-même étant un bien particulier, on peut par la réflexion en disposer, le juger, l'amender, le révoquer et le modifier à son gré. Ainsi les êtres intelligents sont parfaitement maîtres d'eux-mêmes, disposant de leurs mouvements, régissant leurs jugements et leurs déterminations, ayant, en un mot, tout ce qui est nécessaire pour le *libre arbitre*.

Telle est sur ce point la doctrine de saint Thomas; nous avons jugé à propos de la développer amplement à cause de l'importance du sujet; il en résulte clairement que la racine première de la liberté, c'est l'élévation d'une nature au-dessus de la matière, et que ses causes les plus rapprochées sont : d'abord, la largeur de la connaissance qui peut s'étendre à tout; ensuite, la puissance judiciaire qui appelle à son tribunal même ses propres sentences par le moyen de la réflexion ; enfin, cet appétit ouvert sur tout bien, et supérieur, par conséquent, à tous les biens particuliers. Ce qui constitue formellement le *libre arbitre,* c'est le domaine complet sur ses propres mouvements, le droit de se régir soi-même et de disposer de ses propres actes, sans une détermination naturelle, et par propre élection. Aussi Aristote (I *Métaph.,* chap. II) a dit avec raison : *Ce qui est libre, c'est ce qui agit de soi-même et n'a pas d'autre cause que soi.* Comme saint Thomas le dit en plusieurs endroits, trois choses concourant à l'action, l'instrument qui exécute, la forme principale qui opère, et la fin qui meut à agir, les agents libres ont tout cela d'eux-mêmes; ils exécutent leurs mouvements, ils ont, par la connaissance qui leur est propre,

des formes qui produisent ces mouvements, ils se donnent même la fin de l'action, et se dirigent vers elle comme il leur plaît (Ire part., quest. XVIII, art. 3).

§ III.

Si l'indifférence est nécessaire au libre arbitre.

Les causes radicale, prochaine et formelle du *libre arbitre* nous sont connues. Voyons maintenant si l'indifférence lui est nécessaire. Il est déjà clair pour nous qu'une détermination naturelle à un but particulier compromet essentiellement la liberté, et que, par conséquent, il lui faut une certaine indifférence; mais pour fixer davantage les esprits sur ce point et mettre en lumière toute l'essence de la liberté, nous consacrons un paragraphe à cette question. Commençons par expliquer ce nom d'*indifférence* et les divisions de la chose qu'il représente. Le nom même de l'*indifférence* indique une chose uniformément disposée pour plusieurs; par conséquent, il exclut toute limitation et toute détermination quant à une seule chose.

Elle se divise de quatre manières. Premièrement, elle est *active* et *passive : passive,* s'il s'agit de plusieurs actions à subir; *active,* si c'est une faculté rapportée à divers effets à produire. La cire est *passivement indifférente* pour les figures qu'on peut lui donner, et le soleil est *activement indifférent* pour endurcir et pour fondre, parce qu'il peut faire l'un et l'autre.

Deuxièmement, l'*indifférence* est *objective* et *subjective,* ou *formelle.* Elle est *objective* quand l'objet se présente à la faculté, pour également terminer l'un ou l'autre des actes de cette faculté : par exemple, le vouloir ou le non-vouloir. Elle est *subjective* ou *formelle,* si, en sens inverse, on considère la faculté pouvant se décider sur l'objet d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire l'accepter ou le rejeter.

Troisièmement, l'*indifférence* est prise *quant à la spé-*

cification et quant à l'exercice, ou, ce qui revient au même, il y a *indifférence de contrariété* et *indifférence de contradiction*. La première est dans une faculté qui peut faire des actes contraires : par exemple, aimer ou haïr. La seconde laisse la faculté libre de faire ou de ne pas faire un même acte : par exemple, d'aimer ou de ne pas aimer.

Quatrièmement, l'*indifférence* est *physique* ou *morale*, c'est-à-dire qu'on peut agir ou ne pas agir, et qu'on peut bien agir ou mal agir. Ceci posé :

Deux opinions contraires se présentent. La première appartient à Jansénius et même un peu à Scot. Elle veut que pour avoir le *libre arbitre* parfait, les lumières et la direction de la raison éclairant la volonté suffisent, s'il n'y a aucune force coercitive ; ainsi la volonté, une fois ces deux conditions sauves, voudrait librement même ce qu'elle veut nécessairement, et ce pour quoi elle n'est pas indifférente ; et de là on infère que l'amour dont les Bienheureux aiment Dieu, et dont Dieu s'aime lui-même, est un amour libre, quoique nécessaire et non indifférent. Presque tous les autres théologiens et philosophes exigent pour le *libre arbitre* une certaine indifférence.

Conclusion. — *L'indifférence est nécessaire pour le libre arbitre*. Ainsi ce que la volonté veut par la nécessité de sa nature, elle ne le veut point librement ni par son *libre arbitre*, il n'y a là qu'une liberté improprement dite, la liberté du bon plaisir et de la spontanéité.

Cette *conclusion* suppose deux choses : premièrement la distinction déjà expliquée de la *spontanéité* et du *libre arbitre ;* il s'agit ici de ce dernier seulement.

On suppose secondement que la volonté est naturellement inclinée vers certains biens, qu'elle y est nécessitée par son essence, et que pour le reste elle se détermine par sa propre élection, y étant naturellement indifférente, et nous disons qu'au premier cas il n'y a pas de *libre arbitre*, qu'il en faut pour le second, et qu'ainsi l'indifférence y est néces-

saire, au moins celle qui exclut la nécessité naturelle déterminant à un seul objet.

Cette supposition rend plus claire la notion du *libre arbitre*, elle appuie notre *conclusion*. Nous allons la développer avec plus de soin encore par les paroles mêmes de saint Thomas (quest. XXII *de la Vérité*, art. 5) : *Dans les choses subordonnées, il faut que la première soit comprise dans la seconde, et que dans la seconde on trouve non-seulement ce qui appartient à cette seconde par elle-même, mais ce qui lui revient en raison de la première. Ainsi l'homme doit non-seulement se servir de sa raison, en vertu de sa différence spéciale qui est d'être raisonnable, mais encore se servir des sens et se nourrir à cause de son genre qui est d'être animal. Or la nature et la volonté sont ordonnées de telle sorte que la volonté elle-même est une sorte de nature, car tout ce qui existe est nature d'une certaine façon. Il faut donc que dans la volonté se trouve non-seulement ce qui est de la volonté, mais ce qui est de la nature; mais toute nature créée est ordonnée par Dieu au bien, et le désire naturellement : donc la volonté elle-même a un appétit naturel du bien qui lui convient naturellement. En outre elle peut désirer une chose suivant sa détermination propre et sans nécessité, cela en tant qu'elle est volonté; et ce qui est l'ordre de la nature à la volonté est aussi l'ordre de ce que la volonté veut naturellement à ce qu'elle détermine d'elle-même et non par nature. Comme la nature est le fondement de la volonté, ainsi ce qui fait l'objet des désirs naturels est le principe et le fondement de tout ce qui est désiré autrement. Or, dans les choses qui se désirent, la fin est le fondement et le principe de ce qui se rapporte à cette fin, car ce qui est pour une fin n'est désiré qu'en raison de cette fin : donc ce que la volonté veut par nécessité, par une détermination, ou une inclination naturelle, c'est la fin dernière, c'est-à-dire le bonheur.* Il

s'agit, comme le dit souvent notre saint Docteur, du bien universel, de celui qui comprend clairement toutes les sortes de bien. En effet, la volonté est essentiellement le désir du bien appréhendé par l'intelligence ; et par conséquent, par essence, elle se détermine à ce que l'intelligence lui propose comme un bien souverain. *Quant au reste, c'est-à-dire quant aux biens particuliers, elle n'est point déterminée nécessairement par une inclination naturelle, elle y va par une disposition propre et sans nécessité.* Saint Thomas revient souvent sur cette doctrine (Ire part., quest. LX, art 1 et 2; quest. LXXXII, art. 1, et Ire part. de la IIe, q. X, art. 1, etc.); et il l'explique par l'analogie de l'intelligence, qui adhère naturellement aux premiers principes, et par eux arrive à consentir aux conclusions. Ainsi la volonté s'incline naturellement vers le bien universel, ou vers la fin dernière, et par là se sent déterminée aux biens particuliers. *Il faut*, dit-il (Ire part., quest. LXXXII, art. 1), *que ce qui convient naturellement et d'une façon immuable soit le fondement et le principe de tout le reste : car la nature d'une chose est avant tout dans cette chose, et tout mouvement procède d'un point immobile.*

Cette *conclusion* ainsi expliquée est prouvée, 1° par l'autorité de saint Thomas ; il a parlé si clairement, qu'on ne comprend pas comment Jansénius essaie de l'attirer à son parti. Deux passages suffiront, nous les choisissons entre mille : *Nous avons le libre arbitre*, dit-il (Ire p., q. XIX, art. 1), *pour les choses que nous ne voulons pas par nécessité ou par instinct naturel ; quant à l'appétit naturel*, comme il dit (quest. LXXXIII, art. 1), *il n'est pas soumis au libre arbitre ;* et (quest. XLI, art, 2) : *La volonté et la nature diffèrent comme causes en ce que la nature est déterminée à un but, tandis que la volonté ne l'est point. Ainsi la volonté est le principe des choses qui peuvent être de telle ou telle manière. Le principe des choses qui ne peuvent être que d'une certaine manière, c'est la nature.* En ce sens,

partout le saint Docteur oppose le *libre arbitre* à la nécessité naturelle et à la détermination à un seul but (Ire part., quest. LXXXIII, art. 2, quest. XXIV *de la Vérité*, art. 5, etc.).

La *conclusion ainsi expliquée est prouvée en deuxième lieu par une raison qu'il nous fournit.* La volonté est libre par le *libre arbitre,* quand elle agit comme volonté en se déterminant : or, dans ce qu'elle veut nécessairement, naturellement et sans indifférence, elle n'agit point comme volonté, elle ne se détermine pas elle-même, c'est sa nature qui agit suivant qu'elle est essentiellement déterminée à un but : donc elle n'a point là de liberté, le *libre arbitre* n'a rien à y voir.

La majeure est de saint Thomas, et elle est certaine, car la liberté est la qualité de la volonté, comme volonté, et, suivant notre Docteur (quest. XXII *de la Vérité*, art. 5, *rép. à la 7e object.*), *c'est le propre de la volonté, en tant que volonté, d'être maîtresse de ses actes*, c'est-à-dire libre; l'agent naturel et l'agent libre sont donc, comme agents, différents de genre, et différents par le mode d'agir. *La mineure est également évidente.* Le propre de la nature est de se déterminer à l'action par la nécessité de son essence, et le propre de la volonté de se déterminer par elle-même. Bien plus, à proprement parler, le *libre arbitre* n'est que dans le droit de se décider, son nom même d'*arbitre* l'indique.

Cajetan (Ire part. de la IIe, quest. X, art. 1) exprime avec autant de finesse que de profondeur cette différence en deux mots. La nature cause *parce qu'elle est,* c'est-à-dire par la nécessité de sa forme naturelle; elle s'arrêtera donc nécessairement à une chose, parce qu'à une seule matière appartient une seule forme naturelle : tandis que la volonté cause *parce qu'elle veut,* c'est-à-dire qu'elle est déterminée, non par sa forme naturelle, mais par une inclination propre. Or la volonté, quant à ce qui ne lui est pas indifférent, et qui lui est imposé par une nécessité naturelle, ne cause pas l'acte,

précisément parce qu'elle veut, c'est-à-dire par une détermination propre, mais parce qu'elle est, c'est-à-dire par la détermination de sa nature : elle ne le fait donc point librement, en tant que volonté, mais naturellement, en tant que nature. *Expliquons la mineure.* Être déterminé, c'est le fait de ce qui auparavant était indifférent et indéterminé; cela est clair : donc pour que la volonté se détermine à l'acte, il faut que de sa nature elle y soit indifférente. Si elle y est déterminée naturellement, sa détermination sera de sa nature, non d'elle-même, elle n'y aura aucun droit.

On répondra : La nature diffère de la volonté, en ce que la première agit par un mouvement aveugle, tandis que la seconde agit sous la lumière et sous la direction de la raison; par conséquent, la volonté ne produit point ces volitions auxquelles elle est portée, comme simple nature, mais d'une manière qui lui est propre, puisque dans ces volitions elle est dirigée par la raison.

Mais, au contraire : Quoique la nature, dépourvue de connaissance, agisse par un mouvement aveugle, cela n'est pas comme nature, mais parce qu'elle suit une détermination provenue de son essence; car cela est de la nature, qui découle nécessairement de l'essence de la chose : ainsi dans une nature qui a la connaissance, ces mouvements sont naturels, et procèdent d'elle en tant que nature, quand ils sont déterminés par son essence, bien qu'ils supposent la connaissance.

Confirmation. Le principe du *libre arbitre* ne dépend point de la liberté, car il la précède; or les volitions naturelles et nécessaires sont les principes du *libre arbitre*, comme les notions naturelles sont les principes du discours, saint Thomas le dit souvent : donc ces volitions ne sont point libres comme le *libre arbitre.*

Troisième preuve. Ce qui est du *libre arbitre*, c'est ce dont nous sommes les maîtres, qui est en notre pouvoir, qui est soumis à notre empire et à notre arbitrage, qui est en

nous par nous; car on définit ce qui est libre : *ce qui est cause de soi-même;* or la volition naturelle et nécessaire n'a aucune de ces qualités : donc elle n'est point du *libre arbitre. La majeure est connue par elle-même.* Les Grecs ont appelé le libre arbitre αὐτεξούσιον, c'est-à-dire qui a puissance de soi-même. *Expliquons chacun des points de la mineure.* Dans toute chose, la nature se trouve en premier lieu : donc ce qui est naturel prévient notre empire; or la nécessité n'a pas de loi; on le dit, et c'est certain : saint Thomas admet comme vérités connues par elles-mêmes : *Rien n'a d'empire sur sa nature* (Ire part., quest. LX, art. 1er); *et nous ne sommes point les maîtres de ce qui est par nécessité* (Ire part., quest. LXXXII, art. 1er). Cela n'est point dans notre puissance, et n'est point soumis à notre empire, mais à celui de la nature, qui ne nous donne aucun droit sur ses domaines, et les revendique absolument; aussi dit-on vulgairement : *Ce que la nature a donné, nul ne peut l'enlever :* la volonté ne préside donc point, mais elle est soumise à la nature et à la nécessité, pour les servir. Enfin ce que nous avons naturellement et nécessairement n'est point en nous par nous, nous n'en sommes pas causes, c'est la nature qui nous l'a donné; dans les choses naturelles nous sommes menés plutôt que nous ne menons. Saint Thomas nous dit (IIIe liv. de l'*Éthique,* chap. XI) : *S'il est en notre pouvoir d'opérer, il y est aussi de ne pas opérer; autrement nous n'opèrerions pas de nous-mêmes, mais par nécessité* (Ire part., quest. LXXXII, art. 1er); il dit encore : *Nous sommes les maîtres de nos actes, en tant que nous pouvons choisir ceci ou cela.*

De tout cela il résulte que pour le *libre arbitre,* outre l'absence de toute coaction, qui est essentielle à un acte volontaire, deux choses sont requises : 1° la lumière et la direction de la raison; 2° l'indifférence hors de cette nécessité naturelle qui détermine à un but spécial; sans ces trois conditions, on n'a pas le domaine plein de son acte. La lu-

mière et la direction de la raison nous défendent d'un mouvement aveugle et brutal; par elles nous disposons de notre acte en nous gouvernant et en demeurant maîtres de nous-mêmes; l'indifférence hors de nécessité naturelle, survient pour nous faire agir par notre propre détermination, et non par celle de la nature; la seule raison pour laquelle l'acte est ainsi plutôt qu'autrement, c'est que nous le voulons, c'est-à-dire que notre choix est là, et non que nous sommes, c'est-à-dire que les conditions de notre nature nous y forcent. Quand une de ces conditions fait défaut, il n'y a plus de *libre arbitre :* à défaut de la première, les mouvements premiers (*primo primi*) ne sont pas libres, parce qu'ils sont faits sans advertance; et parce que la seconde manque, l'amour du bonheur n'est pas libre, la volonté y étant déterminée de sa nature, et portée nécessairement toujours par la disposition (*habitu*), et en acte quand elle se trouve dans certain état, c'est-à-dire, suivant saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. x, art. 1er, *rép. à la* 2e *object.*), lorsque la chose dans laquelle consiste le bonheur lui est proposée évidemment par l'intelligence.

Jansénius (liv. VI *de la Grâce du Christ*) nous oppose une série interminable de textes de saint Augustin, qu'il arrête pourtant à ce sentencieux argument : Toute volition est essentiellement libre, et d'une liberté parfaite, ou de *libre arbitre;* or la volition n'est point accompagnée d'indifférence; cela est constant par l'amour de la Béatitude et de la vision de Dieu : donc l'indifférence n'est point nécessaire à la liberté. *Je prouve ainsi la majeure.* Ce qui est libre d'une liberté parfaite, c'est ce qui est en notre pouvoir; or toute volition est essentiellement en notre pouvoir : donc toute volition est essentiellement libre. *La majeure est certaine. Je prouve ainsi la mineure.* Ce qui est en notre pouvoir, c'est ce qui se fait quand nous le voulons, et qui ne se fait pas quand nous ne le voulons point; or c'est le cas de toute volition, cela est prouvé par les termes; si nous ne

voulons pas, il n'y a pas de volition : donc toute volition est en notre pouvoir. *La mineure est certaine. La majeure est donnée par saint Augustin comme un principe incontestable,* au livre de l'*Esprit et de la Lettre : Chacun est dit avoir en son pouvoir ce qu'il fait quand il veut, et ne fait pas quand il ne veut pas.* Et il conclut (liv. III *du Libre arbitre,* chap. III) : *Notre volonté ne serait point volonté si elle n'était en notre pouvoir;* car, dit-il (liv. II *de la Cité de Dieu,* chap. X), *si nous voulons, cela est; si nous ne voulons pas, cela n'est pas.* Il dit la même chose en maint autre passage.

A cet argument, qui fait le boulevard de la doctrine de Jansénius, *je réponds en niant la majeure. Quant à la preuve, je nie la mineure. Sur la preuve de celle-ci, je distingue la majeure.* Ce qui est en notre pouvoir, c'est ce qui se fait quand nous le voulons : *de telle sorte que toute la raison pour laquelle cela se fait plutôt que de ne pas se faire sera que nous le voulons,* je le concède; *de telle sorte que toute cette raison sera parce que nous sommes ainsi déterminés par la nature,* je le nie. Et ce principe de saint Augustin est très-vrai, si nous prenons les mots dans leur acception formelle : ce que chacun fait, s'il le veut, et qu'il ne fait pas, s'il ne le veut pas, cela est en son pouvoir, soumis à sa volonté, pourvu que cela se fasse précisément parce qu'il le veut. Mais si la nécessité de vouloir lui est imposée par la nature, la volition élective n'est déjà plus en son pouvoir ni à sa disposition; elle est dans la nécessité de la nature. D'une telle volition on ne peut pas dire proprement : *Cela se fait si nous voulons; si nous ne voulons pas cela ne se fait pas;* mais plutôt : *La nature fait que nous voulions, et que nous ne puissions pas ne pas vouloir.* Or de l'effet que nous ne pouvons pas ne pas vouloir, nul ne dira qu'il est en notre pouvoir; saint Augustin ne l'a jamais dit.

Doute-t-on encore de sa pensée? La voilà dans ce même

IIIe livre *du Libre arbitre,* quand Évodius y a posé (chapitre Ier) comme évident par lui-même ce principe : *Nulle faute,* et partant nul *libre arbitre, n'existe là où la nature et la nécessité dominent,* Saint Augustin, loin de protester, admet ; et il convient que si la volonté était amenée par une nécessité naturelle vers les biens passagers, on ne pècherait pas en les voulant. Mais (au chapitre XVII), il maintient que l'affection en ce sens est coupable, parce qu'elle est le fruit, non d'une tendance et d'une nécessité naturelles, mais d'une détermination propre, et parce qu'on ne peut donner d'autre cause qui fasse que l'avare, par exemple, aime l'argent, sinon qu'il le veut aimer. D'ailleurs il avoue que s'il y avait une autre cause à cette volition, une cause qui inclinât en ce sens la volonté : par exemple, la nature, il n'y aurait plus de péché, faute de liberté ; et il conclut : *En un mot, quelle que soit cette cause de la volonté, si la volonté n'y peut résister, elle y cède sans péché. Si elle le peut, qu'elle n'y cède point, et elle ne pèchera point. Comment pécher dans ce que l'on ne peut éviter? Si l'on pèche, c'est qu'on peut l'éviter,* et comme il dit (liv. Ier *de l'Esprit et de la Lettre,* chap. XXX), *quand il y a pouvoir, il n'y a point nécessité.*

Avouons toutefois que saint Augustin, dans sa thèse avec Évodius (liv. III *du Libre arbitre,* chap. III) étend un peu plus loin ce principe : *Que nous avons en notre pouvoir ce qui vient quand nous le voulons,* et qu'il en conclut que toute volition est en notre pouvoir, parce qu'elle vient quand nous voulons, et que, par conséquent, elle est libre. C'est qu'il prend le mot *libre* pour le mot *volontaire,* et l'étend à ce qui est suivant l'inclination de la volonté. Évodius, ou plutôt le saint lui-même sous ce nom, n'acquiesce pas au raisonnement, et, y revenant de nouveau au chapitre XVII, il demande si la volition, parce qu'elle est libre et en notre pouvoir, contient pour cela une liberté suffisante pour pécher, une liberté de *libre arbitre,* si elle est imposée à la vo-

lonté par une cause nécessitante, et il répond que si cette volition était mise dans la volonté par une cause tellement forte, que la volonté ne pût vouloir l'opposé, elle ne serait absolument pas coupable, le *libre arbitre* n'y étant pas. Saint Augustin accepte donc comme certain que le *libre arbitre* n'est là qu'à la condition d'une indifférence vis-à-vis de la nécessité naturelle, et, par conséquent, jamais il n'a entendu que les volitions auxquelles la volonté est déterminée naturellement fussent filles du *libre arbitre,* elles découlent seulement d'une liberté prise dans un sens moins restreint, d'une liberté de complaisance.

Instance. L'amour du bonheur est naturel à la volonté; or cet amour est parfaitement libre; souvent saint Thomas et saint Augustin le disent : donc la volonté qui procède de la nature de la volonté est également libre.

Je réponds. 1° *En distinguant la mineure.* L'amour du bonheur est libre, *d'une liberté naturelle d'inclination et de spontanéité,* je le concède; *d'une liberté maîtresse et décidant à sa guise,* je le nie. La solution est claire par ce que j'ai dit, et saint Thomas la donne expressément (Ire part., quest. LXXXI, art. 1er, *rép. à la* 3e *object.*) : *L'appétit de la fin dernière,* c'est-à-dire du bonheur, *n'est pas de ces choses dont nous sommes les maîtres.*

2° *Je distingue la même mineure.* L'amour du bonheur est libre, *quant à la spécification de son objet,* je le nie; *quant à son exercice,* je sous-distingue. *Si le souverain bien, dans lequel est le bonheur, est clairement proposé à la volonté,* je le nie; *si non,* je le concède. En effet, la volonté est naturellement déterminée à aimer le souverain bien, ou le bonheur : par conséquent, elle n'est pas libre quant à l'espèce de son acte vers ce bien; c'est nécessairement un acte d'amour; mais pour l'exercice actuel de cet acte, elle n'est point nécessitée naturellement dans tout état, mais seulement quand l'intelligence propose évidemment ce qui porte avec soi le souverain bien. En ce cas, mais en ce

cas seulement, un mouvement naturel emporte la volonté vers ce bien, et alors l'acte d'aimer appartient à la jouissance du souverain bien, et il ne peut pas plus être répudié que ne pourrait l'être le bonheur quand il se présente.

Nouvelle instance. L'amour du souverain bien et de la claire vision de ce bien, c'est-à-dire de Dieu, tel que cet amour se trouve dans les Bienheureux, est nécessaire quant à son exercice; or cet amour est très-libre : donc la liberté subsiste même avec la nécessité. Jansénius cherche à prouver *la mineure* par plusieurs textes de saint Augustin, mais il n'en produit aucun qui soit bien exprès ni bien clair. Celui qu'il donne comme principal est tiré du livre XXII *de la Cité de Dieu,* chapitre dernier; le voici : *Dans les Bienheureux il y aura volonté une et inséparable, libre, jouissant pour toujours de la douceur des lois éternelles.* Après vient saint Thomas, qui dit, en effet, souvent, que *les Bienheureux aiment Dieu librement,* et même (quest. XVIII *de la Puissance,* art. 11, *rép. au* 1er *arg.*) que *Dieu s'aime lui-même librement.*

Je réponds, 1° par la solution déjà donnée : Cela s'entend de la liberté de spontanéité et d'inclination naturelles, non de la liberté maîtresse et qui choisit à son gré.

2° Si parfois l'un et l'autre Docteur semblent enseigner que les Bienheureux aiment Dieu librement, même dans le second sens, il faut entendre en Dieu la raison qu'on y trouve d'aimer les biens créés; car les Bienheureux aiment Dieu pour lui, et les autres biens pour Dieu : le premier amour n'est pas libre ni arbitraire, il est d'une fort heureuse nécessité; le second est très-libre, et le *libre arbitre* y est tout entier. Le reste est l'affaire des Théologiens, surtout quant aux objections qui atteignent la liberté divine.

On répliquera que saint Thomas (Ire part., quest. LXXXII, art. 1er, et quest. XXIII, *de la Vérité,* art. 4) dit que ce n'est pas la nécessité naturelle qui répugne à la liberté, mais seulement la nécessité de coaction; or Dieu ne s'aime pas

lui-même, et les Bienheureux n'aiment pas Dieu par cette dernière nécessité : donc cet amour est libre.

Réponse. Je distingue la majeure. La nécessité naturelle ne détruit pas la liberté *de spontanéité, de complaisance, et, comme dit saint Thomas, d'inclination naturelle,* je le concède; *la liberté arbitraire,* je sous-distingue; *comme absolument contraire,* je le concède; *comme diverse spécifiquement et incompatible dans le même acte,* je le nie. Autrement, suivant Cajétan, elle détruit la liberté arbitraire, non *causalement*, mais *formellement*. En effet, il ne peut se faire que la volition à laquelle la volonté est déterminée naturellement soit libre d'une liberté arbitraire; mais il est possible et même nécessaire que toute volition libre soit réduite à une volition naturelle; je l'ai expliqué tout à l'heure. Ces volitions ne sont donc pas opposées causalement ni contrairement, car l'une est la cause de l'autre, et elles se trouvent ensemble dans le même objet.

On dira : Jésus-Christ remplissait librement, même avec son *libre arbitre,* les préceptes de son Père; or il n'était point indifférent à l'accomplissement de ces préceptes : il ne pouvait, en effet, les transgresser, autrement il eût pu pécher : donc l'indifférence n'est point nécessaire pour le *libre arbitre.*

Réponse. Je distingue la mineure. Jésus-Christ n'était pas indifférent aux préceptes de son Père, *d'une indifférence physique,* je le nie; *d'une indifférence morale,* je le concède. En effet, sa volonté humaine n'était pas déterminée à l'accomplissement du précepte par une nécessité naturelle, mais par sa suprême rectitude morale : ainsi il pouvait faire l'acte opposé; mais, en le faisant, il n'aurait pas mal fait; or nous verrons que le *libre arbitre* est plutôt défectueux que parfait quand on peut faire le mal. Du reste cette difficulté regarde surtout les Théologiens.

Seconde objection. D'après saint Thomas (liv. II, dist. XXV, quest. 1re, art. 4), *le libre arbitre est ainsi appelé, parce*

qu'il ne peut être forcé : donc il suffit que le *libre arbitre* soit exempt de toute coaction, et l'indifférence n'est point exigée.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Le *libre arbitre* est ainsi appelé parce qu'il ne peut être forcé, *d'une manière adéquate, comme si la seule exemption de coaction constituait le libre arbitre*, je le nie ; autrement l'appétit des brutes serait aussi du *libre arbitre*, cet appétit ne pouvant être forcé ; *d'une manière inadéquate et partielle, de telle sorte qu'entre autres conditions le libre arbitre exige l'exemption de la coaction*, je le concède. *Et je nie la conséquence.* Le *libre arbitre* comprend principalement deux choses : l'exemption de la coaction, et l'absence de détermination à un but unique. L'opinion que saint Thomas combat au lieu cité suppose que le *libre arbitre* est indifférent quant à ces deux choses, et prétend seulement qu'il peut être déterminé à un objet d'une manière extrinsèque : par exemple, par une convoitise aveugle, par l'inspiration des anges, par un influx céleste. Notre Docteur, pour la réfuter, insiste seulement sur cette vérité, que la coaction répugne essentiellement au *libre arbitre*, et il en conclut qu'on ne peut le forcer par ces moyens extérieurs, mais seulement l'incliner moralement.

§ IV.

Quelle est l'indifférence exigée pour la liberté.

Il est donc certain que pour le libre arbitre une indifférence est nécessaire. Mais il y a plusieurs sortes d'indifférences ; voyons quelle est celle qui suffit pour que la liberté soit parfaite.

Première conclusion. — *L'indifférence objective est requise pour le libre arbitre.* Ainsi il est impossible que la volonté soit portée librement, qu'elle ait son libre arbitre, quand un objet lui est proposé nécessairement comme sou-

verainement bon et aimable. Cette liberté n'existe que pour ce qui lui est proposé comme bon en un sens, et défectueux en un autre, que ces qualités soient apparentes ou réelles.

Preuve. La volonté n'est pas libre vis-à-vis d'un objet qu'une nécessité naturelle lui impose; or elle est entraînée par une nécessité naturelle vers l'objet qui ne la laisse pas indifférente, et qui lui apparaît bon sous tout rapport : donc, vis-à-vis de cet objet, elle n'est point libre. *La majeure est suffisamment prouvée dans le paragraphe précédent. Saint Thomas prouve ainsi la mineure* (Ire part. de la IIe, quest. x, art. 2) : *Dans le mouvement qu'une faculté reçoit de son objet, il faut considérer la manière dont l'objet meut la faculté. Ce qui est visible meut la vue par la couleur visible en acte. Si la couleur est proposée à la vue, elle meut celle-ci nécessairement, à moins qu'on ne détourne les yeux, ce qui est l'exercice de l'acte; mais si une chose était proposée à la vue, qui ne fût pas sous tous les rapports actuellement colorée, mais colorée en un sens et non en l'autre, la vue ne saisirait pas nécessairement cet objet; elle pourrait s'appliquer au sens où la couleur ne serait pas en acte, et de la sorte ne verrait point l'objet; mais comme ce qui est coloré en acte est l'objet de la vision, ainsi ce qui est bon est l'objet de la volonté. Si donc un objet est proposé à la volonté, qui soit bon universellement et sous tous les rapports, la volonté s'y portera nécessairement, si elle fait acte de bon vouloir : elle ne peut, en effet, rien vouloir d'opposé; et si, au contraire, un objet lui est proposé qui ne soit point bon sous tous les rapports, elle n'y est point portée nécessairement.*

Confirmation. La volonté n'a pas la liberté du libre arbitre sur un objet qu'elle ne domine pas et dont elle n'est pas la maîtresse : à cet objet elle est soumise nécessairement; or la volonté ne peut dominer ni maîtriser un objet qui ne lui est pas indifférent, et qui lui apparaît tout aimable d'une

perfection complète; elle lui est soumise par nécessité : donc il faut pour la liberté que l'objet proposé soit indifférent, et qu'il n'apparaisse pas absolument parfait. *La majeure est suffisamment claire.* Le libre arbitre emporte la liberté de supériorité et d'autorité; on ne domine que ce que l'on a au-dessous de soi et dans sa puissance. *Démontrons la mineure.* Toute faculté est soumise nécessairement à son objet, quand celui-ci est adéquat, et tout mobile dépend de la cause suffisante de son mouvement; or la bonté absolue est un objet adéquat et un motif suffisant de notre volonté : donc la volonté est soumise nécessairement à l'objet qui lui est proposé comme absolument bon. *La mineure se comprend d'elle-même.* En effet, la volonté est l'appétit du bien souverain et universel : les biens indifférents et particuliers ne lui sont point adéquats, et ne l'atteignent qu'incomplétement; mais le bien absolu la prend tout entière. *Expliquons la majeure.* L'empire et l'assujettissement, comme l'action et la passion, sont à proportion de l'inégalité, comme disent les philosophes : ce qui est le plus fort et le plus élevé agit et domine; ce qui est inférieur et plus faible est passif et obéit : or toute faculté est nécessairement inférieure à son objet adéquat, et tout mobile est trop faible pour résister, tandis que la cause qui suffit à mouvoir le mobile est nécessairement plus forte : la faculté est donc nécessairement assujettie à son objet adéquat, et le mobile à son moteur suffisant. Cette raison est exprimée en deux mots par saint Thomas (I^re^ part., quest. LXXXII, art. 2, *rép. à la 2^e^ object.*) : *Celui qui meut cause nécessairement le mouvement dans le mobile, quand sa puissance dépasse celle du mobile, parce qu'alors toute la puissance de ce dernier est épuisée par le premier; or la puissance de la volonté s'étend à un bien universel et parfait: elle n'est donc jamais soumise entièrement à un bien particulier, et, par conséquent, elle ne dépend pas nécessairement d'un pareil bien.* Mais, dit encore saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^,

quest. x, art. 2 et 3) : *Le bien parfait meut nécessairement la volonté.*

Le même Docteur fournit une autre preuve à l'appui. L'acte de volonté est libre, en tant que le mouvement dont il procède est libre et en puissance de la volonté; or le jugement n'est point libre ni en puissance de la volonté, si l'indifférence objective manque : donc l'indifférence objective est requise pour la liberté. *La mineure est empruntée à la Somme* (Ire part., quest. LXXXIII, art. 1er, et encore à la quest. XXIV *de la Vérité,* art. 2), et elle est certaine, parce que le jugement de l'intelligence est la règle de la volonté, l'origine, la racine, la cause de la liberté : nous l'avons fait voir au paragraphe II. *La mineure est évidente par elle-même;* car la liberté du jugement est dans la possibilité de reconnaître l'objet bon et aimable ou non : elle cesse donc quand le jugement est déterminé nécessairement à accepter une chose comme bonne et aimable absolument.

Objection contre cette raison. D'après saint Thomas, aux passages cités, le jugement est en notre puissance et libre, quand par la réflexion nous pouvons l'apprécier, et quand notre raison le forme par comparaison; or nous pouvons juger par réflexion d'un jugement même non indifférent, et le former par comparaison dans notre raison : donc un tel jugement est libre. *La majeure est de saint Thomas. La mineure est certaine;* car la raison réfléchit sur ses actes, même nécessaires, et elle juge des choses en les connaissant et en appréciant leurs relations.

Réponse. Je nie la mineure quant à l'une et à l'autre partie. Saint Thomas a dit mille fois que la volonté se proportionne à l'intelligence, et la pratique à la théorie; or dans la théorie et en spéculation la raison ne juge point des principes premiers, elle les accepte pour juger du reste; elle ne les connaît point par comparaison, mais par une détermination naturelle; ainsi, en pratique, le premier jugement par lequel nous voyons que le bien adéquat et absolu

est nécessairement aimable, n'est point formé par comparaison, mais par détermination naturelle, et il n'est point en notre pouvoir d'en juger ni même d'en délibérer, c'est de lui que nous partons pour juger et délibérer sur ce qui est à faire. *Notre réponse à la preuve* découle de ce qui précède; quoique l'intelligence puisse réfléchir sur un jugement nécessaire, d'une réflexion de connaissance, en constatant ce jugement, elle ne le peut faire d'une réflexion décisive, ni même délibérative, car le principe de la délibération et du jugement d'un acte n'est point soumis à la délibération. Ainsi encore ce jugement ne se fait point par comparaison des choses à faire, parce que la comparaison pour un objet à faire porte sur les moyens rapportés à la fin; mais le jugement sur la fin dernière est nécessaire : donc il n'a pas lieu par une comparaison, mais par une détermination naturelle.

Objection contre la conclusion. Celui qui est libre, c'est celui qui agit par lui-même, qui est cause de ses actes, qui dispose de lui-même et qui se gouverne par son propre jugement et non par des prescriptions d'autrui. Or celui qui agit pour un objet qui ne lui est pas indifférent agit cependant par lui-même, il est cause de ses actes, il se dirige par son jugement propre, et non par les ordres d'autrui : donc sans indifférence objective, il y a liberté. *La majeure est la notion même du libre arbitre. On prouve la mineure.* Le Bienheureux, par exemple, qui est porté à l'amour de Dieu en le reconnaissant comme tout aimable et comme bien absolu, est par conséquent incapable d'indifférence, et s'il cède à une nécessité objective souveraine, il n'en produit pas moins son amour de lui-même, il s'y porte par son propre jugement, il a pesé les mérites de la divine Bonté, et il lui donne un amour souverain et nécessaire, parce qu'il la reconnaît et la juge digne d'un amour souverain et nécessaire : donc dans cet état d'amour, le Bienheureux est cause de ses actes, il se dirige lui-même parfaitement, il agit, non par les ordres d'autrui, mais par un jugement propre.

Confirmation. L'agent intellectuel est cause de lui-même, suivant Aristote et saint Thomas, il dispose de lui-même : partant il est libre, quand il a en lui non-seulement un principe exécutif et une forme principale de son mouvement, mais le principe final qui le fait mouvoir ; or le Bienheureux juge nécessairement que Dieu est aimable, et il a en lui non-seulement le principe exécutif, c'est-à-dire la volonté, mais encore la forme intelligible cause de cet amour, c'est-à-dire l'objet appréhendé par l'intelligence, et même le principe final de cet amour, qui est la Bonté divine, qu'il sait qui le mérite : donc en donnant cet amour, il est parfaitement libre.

Réponse. Je nie la mineure. A la preuve donnée je réponds : Le Bienheureux se comporte vis-à-vis de la Bonté divine, toute proportion gardée, comme tout homme vis-à-vis du bonheur en général, c'est-à-dire vis-à-vis du bien universel ; il voit évidemment que Dieu est le bonheur même, et qu'en Lui se trouve le bien absolu. Ainsi comme dans l'amour du bonheur en général et du bien universel, la volonté ne se meut point par une délibération ni par une détermination propre, et qu'elle y va nécessairement et naturellement, je l'ai montré plus haut, de même le Bienheureux ne donne point son amour à Dieu qu'il voit clairement, en s'y portant de son propre mouvement et par une détermination propre, mais parce qu'il est ravi par l'immense bonté de cet objet, et parce que sa volonté éclairée par la Charité y est déterminée naturellement. Ainsi *en forme, je nie l'antécédent* ou *je distingue,* comme il suit : Le Bienheureux produit de lui-même l'amour de Dieu, et s'y porte de son propre jugement, *vitalement et d'une manière élicite,* c'est-à-dire qu'il produit cet acte vital d'accord avec son propre jugement, je le concède ; *d'une manière applicative et déterminative,* en tant qu'il se proposerait et déterminerait sa fin, et disposerait de son acte, comme ayant pouvoir et autorité sur l'objet, et comme jugeant de

cet objet, ainsi qu'il le faudrait pour le libre arbitre, je le nie. Cette solution ressort de ce que nous avons dit; quant à ce que l'on ajoute, que le Bienheureux se porte à cet amour après une pondération et comme une estimation relative de son amour, et des mérites de la Bonté divine; formellement parlant, cela est faux. La volonté pèse et évalue les fins et les bontés particulières, elle les examine et délibère sur elles, les jugeant par leur relation avec la fin dernière, qui est la bonté parfaite et universelle; mais la Bonté universelle, proposée évidemment à la volonté, n'est soumise ni à l'appréciation, ni à l'examen de cette volonté, c'est, au contraire, elle qui se la soumet, et la ravit par son immense prépondérance.

Cela répond également à la confirmation des adversaires. Il faut distinguer la dernière partie de la mineure. Le Bienheureux a en lui le principe final de son amour, c'est-à-dire la divine Bonté, *comme connue vitalement,* je le concède; *comme lui étant proposée pour fin par son libre arbitre, et comme préférée et déterminée au milieu d'autres,* je le nie. *Et je nie la conséquence.* Pour qu'on puisse dire que quelqu'un possède de lui-même le principe final de son acte, et partant qu'il est cause parfaite de lui-même, et parfaitement libre, il ne suffit point qu'il connaisse sa fin et la bonté de cette fin; il faut encore qu'il se la propose librement, qu'il l'établisse et la détermine au milieu des autres, la choisissant, et s'y rendant sans y voir un but déterminé, et nécessairement fixé par la nature; or le Bienheureux aime la Bonté divine, non en la choisissant par délibération, mais comme ravi nécessairement par elle, et forcé de l'aimer par détermination naturelle; on ne peut donc pas dire qu'il l'a proprement par lui-même et en sa puissance.

On dira : D'après saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. x, art. 2, et ailleurs) la volonté n'est forcée par aucun objet quant à son exercice, et, comme on le dira plus loin, il suffit pour la liberté que son exercice ne soit pas forcé: donc, d'après saint Thomas, la volonté est libre, même

quant à l'objet proposé comme bien universel : donc, pour la liberté, l'indifférence objective n'est point requise.

Je réponds. 1° *Avec Cajétan.* Saint Thomas veut seulement dire que cette nécessité quant à l'exercice, bien qu'elle soit toujours relative à un objet que l'intelligence a reconnu souverainement bon, ne part pas effectivement de l'objet, mais de la nature même de la volonté, car l'intelligence meut la volonté, seulement en lui spécifiant son objet, et l'exercice de l'acte de volonté vient à la volonté, ou d'elle-même ou de sa propre nature, ou de Dieu.

2° Saint Thomas considère la volonté dans l'état où elle peut appliquer ou ne pas appliquer l'intelligence à la pensée du souverain bien ; car alors elle peut se retirer elle-même indirectement de l'amour actuel de ce bien, en détournant l'intelligence ; mais supposé que l'intelligence propose à la volonté le souverain bien pour objet, et qu'elle ne puisse s'en détourner, comme il arrive pour les Bienheureux dont l'esprit ne peut en aucune façon abandonner la contemplation, la volonté y tendra nécessairement, même quant à son exercice.

Deuxième conclusion. — *L'indifférence formelle et subjective est nécessaire pour le libre arbitre.*

La *conclusion* est évidente par ce qui précède. Cette indifférence est une conséquence de l'indifférence objective ; ce qui se dit pour l'une se dit pour l'autre. Ensuite pour le libre arbitre, il faut que la volonté tende vers un objet indifférent d'abord, nous l'avons montré ; or l'objet ne lui serait pas indifférent, si elle-même n'était indifférente formellement. Enfin, la volonté est libre dans la mesure dans laquelle elle se détermine par son propre arbitre : il est donc nécessaire pour la liberté, qu'avant de se déterminer, elle soit indifférente formellement.

Troisième conclusion. — *L'indifférence formelle pour agir bien ou mal n'est pas nécessaire pour la liberté, c'en est plutôt une imperfection.*

Cette *conclusion* est généralement acceptée. Saint Thomas la donne (IIe part., dist. XXV, quest. I, art. 1, *rép. au 2e arg.*) : *Il n'est point nécessaire au libre arbitre d'être indéterminé entre le bien et le mal.* Cela est évident, pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour Dieu et pour les Bienheureux, qui ont le libre arbitre le plus parfait avec une impeccabilité souveraine et sont absolument décidés contre le mal.

Preuves. 1° *Par une raison de saint Thomas* (Ire part., quest. LXII, art. 8), le libre arbitre est pour le choix des moyens vers une fin, comme la raison pour déduire des conclusions de leurs principes. Or, ce n'est point une perfection, c'est un défaut pour la raison de négliger l'ordre des principes et de mal tirer sa conclusion : donc ce n'est pas une perfection, mais un défaut pour le libre arbitre, de négliger l'ordre régulier de la fin, et de choisir de mauvais moyens; il pèche donc en agissant de la sorte.

2° *Par une raison qu'indique saint Thomas* (IIe part., dist. XXV, quest. I, art. 1). Il n'appartient point à une faculté ordonnée au bien de tendre et de se détourner vers le mal : or le libre arbitre est ordonné au bien, comme la raison l'est au vrai : donc il ne lui appartient pas de tendre au mal et au péché, comme il n'est point de la perfection de la raison de tendre à l'erreur.

Confirmation. D'abord nous trouvons dans saint Thomas cette définition du libre arbitre : *C'est une puissance élective des moyens en conservant l'ordre de la fin.* Ce n'est donc point une perfection, mais un défaut pour lui de pouvoir troubler l'ordre de la fin en péchant. Ensuite le libre arbitre consiste dans le pouvoir sur ses propres actes. Or, il n'est point nécessaire qu'un pouvoir s'étende jusqu'à l'abus : donc la faculté d'abuser de son acte en péchant n'est point nécessaire pour le libre arbitre. Enfin le libre arbitre ne va au mal que lorsque l'intelligence trompée prend ce mal pour un bien; dans tout péché il y a quelque igno-

rance : or l'erreur de l'intelligence n'est point une condition du libre arbitre, c'en est plutôt un défaut, comme c'est un défaut pour le pied d'obéir à des yeux malades, et pour une armée d'être commandée par un général inexpérimenté. Il n'est donc point essentiel au libre arbitre de pouvoir s'incliner au mal, et saint Anselme (livre du *Libre arbitre,* chap. 1) dit avec raison : *Pouvoir pécher n'est ni liberté, ni partie de liberté.* C'en est seulement un signe, dit saint Thomas, comme la maladie est un signe de la vie.

QUATRIÈME CONCLUSION. — *Pour le libre arbitre, l'indifférence de contrariété, c'est-à-dire de spécification, n'est point requise nécessairement; l'indifférence de contradiction, et quant à l'exercice, suffit.* Cette *conclusion* est aussi généralement reçue.

Preuve. L'indifférence de contradiction, et quant à l'exercice, suffit pour le domaine parfait, elle suffira donc pour le libre arbitre. *Prouvons l'antécédent, d'abord* par l'autorité de saint Thomas (IIe liv. *contre les Gentils,* ch. XLVII) : *La substance spirituelle est maîtresse de ses actes, parce qu'elle peut agir et ne pas agir. Ensuite par la raison :* par cela même que l'exercice d'un acte n'est point prescrit à la volonté nécessairement, la volonté, en posant cet acte, est considérée comme parfaitement libre; car non-seulement elle s'y dirige par la lumière de la raison, mais encore elle en règle à son gré l'exercice, elle le produit, non parce qu'elle est et par détermination naturelle, mais parce qu'elle veut et qu'elle s'y est résolue.

On demandera comment se définit le libre arbitre.

Réponse. Entre plusieurs définitions, voici celle de saint Thomas, que j'ai donnée plus haut : *C'est une faculté qui détermine les moyens en les ordonnant à la fin.* Est *moyen* ici tout bien particulier, c'est-à-dire tout bien qui n'est pas, d'une manière évidente, la bonté absolue; sous le nom de *fin,* nous comprenons la fin dernière, le bien parfait, le bonheur.

Cette définition s'explique dans saint Thomas (Ire p., q.LXXXIII, art. 4 et ailleurs), par la comparaison de la volonté avec l'intelligence. La volonté suit l'intelligence et lui est proportionnée ; or dans cette dernière il y a deux opérations principales : celle de connaître les principes naturellement évidents, c'est ce qu'on attribue à l'*intelligence* spécialement, et celle de déduire les conclusions de ces principes, c'est la *raison* ou le *discours* qui fait cela. Ainsi dans la faculté qui veut il y a deux fonctions : la première nous porte vers la fin dernière ; la seconde cède à l'amour de la fin, et choisit les moyens pour y parvenir. Dans le premier cas cette faculté retient le nom général de *volonté ;* dans le second, elle se nomme *libre arbitre*. Le libre arbitre est donc la faculté de choisir et de déterminer les moyens en vue d'une fin déterminée à l'avance, comme la raison est la faculté de déduire les conclusions de principes évidents en eux-mêmes. En résumé, de même qu'inférer les conclusions en négligeant l'ordre régulier des principes n'est point le fait d'une raison parfaite, ainsi un libre arbitre parfait ne choisira pas les moyens en négligeant de les ordonner à la fin, et par conséquent il ne pèchera pas. Les premiers principes sont connus naturellement, et non par le discours ou la raison ; aussi bien la fin dernière est voulue naturellement, et non par le libre arbitre : il n'y a pas de raison pour les principes, ni de libre arbitre pour la fin dernière. Mais comme la raison a pour objet les conclusions, comme elle se porte d'elle-même et s'applique à les reconnaître, ainsi la volonté délibère sur ce qui conduit à la fin dernière, et se meut et s'applique à le choisir, par amour pour cette fin dernière. Enfin, comme l'intelligence donne en acte son assentiment actuel aux principes, seulement lorsqu'ils lui sont dûment proposés, ainsi la volonté qui tend naturellement à la fin dernière et au bien parfait ne les veut pas toujours quant à l'exercice, il faut qu'ils lui soient clairement exposés. Qui n'admirerait pas ici l'enchaînement des principes de saint

Thomas sur la liberté ; le dernier terme y correspond au point de départ, et le milieu correspond à l'un et à l'autre ; tout se suit, tout s'appelle. Personne ne regrettera le temps consacré à cette étude, quand il reconnaîtra qu'un grand nombre de vérités se rattachent à cette doctrine de la liberté, et que les esprits superficiels ne sont en dissentiment, soit entre eux, soit avec les maîtres, que faute d'avoir accepté la véritable notion du libre arbitre et de la liberté.

ARTICLE TROISIÈME.

DES ACTES VOLONTAIRES EN PARTICULIER.

Pour parler des *actes volontaires* en particulier, il faut remarquer d'abord qu'il y en a qui sont *élicites*, c'est-à-dire qui partent de la volonté elle-même, comme *aimer*, tandis que les autres sont *commandés*, c'est-à-dire qu'ils résultent de l'application que la volonté fait d'une faculté à son objet, comme *parler*. Les actes *élicites*, les seuls dont nous entreprenions de parler, puisqu'ils donnent eux-mêmes le caractère de volontaire aux actes commandés, sont au nombre de six ; trois ont la fin pour objet, ce sont : la *volition simple*, l'*intention* et la *jouissance* ; les trois derniers considèrent les moyens : on les nomme le *consentement*, l'*élection* et l'*usage*. A ces actes se rattachent, du côté de l'intelligence, six actes directifs : trois ayant aussi pour objet la fin, et trois les moyens. L'économie et l'ordre de ces actes nous apparaîtront si, après réflexion, nous comprenons que les mouvements dans notre esprit se succèdent et s'enchevêtrent de telle sorte, qu'un acte de volonté est toujours précédé d'un acte de l'intelligence directrice, et que réciproquement un acte de l'intelligence, à moins que ce ne soit le premier, a toujours devant lui un acte de la volonté qui l'applique et lui fournit sa vigueur et son activité. A l'intelli-

gence appartiennent l'ordre, la direction et la spécification objective des actes de la volonté, à celle-ci sont dévolus l'application et l'exercice des autres facultés, même de l'intelligence. Ainsi tous les actes qui concourent à une œuvre morale, tant du côté de l'intelligence que du côté de la volonté, sont au nombre de douze principaux, et se divisent en trois classes : les uns ont pour objet la fin, les autres les moyens à employer, et les derniers l'exécution.

Le premier pas est fait par l'intelligence, c'est une simple appréhension du bien : une chose est perçue comme bonne et proposée à la volonté ; vient aussitôt de la part de celle-ci une volition simple, acte de complaisance au bien présenté : si cette volition est énergique, elle excitera et appliquera l'intelligence à examiner si ce bien est convenable et possible ; en troisième lieu, un jugement où l'intelligence propose à la volonté le bien qu'elle a trouvé convenable et possible ; à ce jugement succède, de la part de la volonté, l'intention d'arriver à ce bien, en prenant les moyens : c'est le quatrième acte.

Il est, comme les précédents, ordonné vers la fin ; viennent ensuite ceux qui traitent des moyens : de ceux-là le premier, qui est le cinquième sur la totalité, applique l'intelligence, sous les ordres de l'intention, à rechercher les moyens convenables à la fin : on l'appelle le *conseil,* ou *l'examen :* sixièmement, c'est la volonté, qui consent en approuvant ou même en recherchant l'emploi de ces moyens : sous ce consentement ou ce désir approbatif, l'intelligence se porte à examiner ces moyens et à les distinguer, voyant ceux qui sont les plus aptes et les plus commodes, s'il y en a plusieurs, et si tous ne sont pas applicables ; cela déterminé, vient un septième acte, le jugement, pour discerner les moyens ; puis, de la part de la volonté, un huitième, qu'on appelle l'*élection,* par lequel la volonté accepte un moyen plutôt qu'un autre.

Quand ces quatre actes ont ordonné les moyens à la fin,

on met la main à l'œuvre, si je puis ainsi parler. Par la vertu et l'efficacité de l'élection, l'intelligence intime l'exécution des moyens choisis : il en résulte un neuvième acte, celui du *commandement*. A celui-ci la volonté répond par l'*usage actif*, qui applique les facultés exécutives à prendre les moyens : c'est le dixième acte ; comme onzième se trouve l'*usage passif* qui est dans les facultés soumises à la volonté : elles prennent les moyens par la vertu de la volonté qui les y applique, et ceci amène enfin le douzième acte, résultat dernier de tous ceux qui précèdent. En tenant et en possédant ce résultat, la volonté, satisfaite, se repose, et c'est ce qu'on appelle la *jouissance*.

Ainsi se reconnaît la dépendance mutuelle de l'intelligence et de la volonté ; ainsi on voit comment et avec quel ordre, dans les affaires humaines, les actes de l'une procèdent des actes de l'autre, au moins quand ces affaires sont menées prudemment, mûrement et sans précipitation, et quand l'imagination ne s'empresse pas de tout faire. Mais trop nombreux sont les hommes qui se laissent emporter par leurs passions ou par leur imagination, et qui ne suivent aucun ordre dans leurs actes, se gouvernant sans conseil, sans examen de ce qu'il faut faire, sans discussion, sans choix ; et même, parmi les hommes les plus prudents, tous ces actes se font si subitement, se succèdent si rapidement, et s'entremêlent si complétement, que ceux qui les font peuvent à peine en distinguer et en reconnaître l'ordre.

Disons maintenant quelque chose des actes qui passent pour les principaux. La volition se définit : *une simple complaisance de la volonté dans le bien présenté par l'intelligence*. On distingue deux sortes de *volition* : la *volition première*, et la *volition seconde* : celle-ci est la conséquence de la première ; car comme sur un arbre plusieurs rameaux naissent d'une branche, ainsi en nous d'une *volition* sortent plusieurs *volitions* : de la *volition* du plaisir vient celle de l'argent, qui permettra de se procurer le plaisir. La *volition*

première ne vient point d'une autre : d'elle viennent toutes les autres, et cela ou simplement et dans toute la vie, comme dans cette première affection par laquelle l'enfant, devenant raisonnable, exerce pour la première fois sa volonté; ou après interruption de tout acte, comme dans cette volition première formée au réveil; ou pour une affaire particulière, comme dans cette volition qui nous vient pour une affaire nouvelle au milieu de préoccupations toutes différentes : par exemple, lorsqu'un homme en chasse, et plein d'ardeur pour cet exercice, conçoit tout à coup l'idée et forme la résolution de quitter le siècle et d'entrer en Religion. Tous ces genres de *volitions premières,* saint Thomas les considère toujours et partout comme produites vitalement; mais il dit que la volonté ne s'y applique pas d'elle-même : elle y est appliquée par un instinct spécial qui lui vient de son auteur, c'est-à-dire de Dieu. Cet instinct n'est pas seulement une prémotion physique, comme quand une cause est appliquée par Dieu à tous et à chacun de ces actes; mais c'est une motion toute spéciale, de laquelle l'acte dépend tellement, qu'elle ne laisse à la volonté aucun moyen de s'y appliquer elle-même.

Cette vérité, que les Théologiens développent amplement, saint Thomas l'appuie de plusieurs raisons (I^re^ part., quest. LXXXII, art. 4; I^re^ part. de la II^e^, quest. IX, art. 4; III^e^ part. *contre les Gentils,* chap. LXXXVIII, et ailleurs). *Les principales* sont puisées dans les rapports entre l'intelligence et la volonté, d'après lesquels si l'intelligence se meut elle-même, en avançant des principes premiers jusqu'aux conclusions, elle est précisément portée par son auteur à accepter ces principes premiers, et de même la volonté, qui passe d'une volition à une autre, n'est appliquée à la première volition que par son auteur. *Et encore.* Une chose se meut vers une autre en tant qu'elle est en acte; or avant la première volition, la volonté n'est point en acte, elle n'est qu'en puissance : donc elle ne peut se mouvoir elle-même, donc il

faut qu'elle soit mue par son auteur. *Troisièmement.* Dans toute vie, le premier mouvement vient du générateur, ainsi le mouvement du cœur ; or Dieu est l'auteur et le générateur de la vie intellectuelle : donc le premier mouvement de cette vie, c'est-à-dire la première connaissance de l'intelligence et la première volition de la volonté lui sont dues spécialement. *Quatrièmement.* Tout ce qui est multiple, variable, défectible et contingent doit se ramener à un principe uniforme, indéfectible et convenable naturellement, et, par conséquent, à ce qui vient de l'Auteur de la nature ; or tous les autres mouvements de la volonté sont multiples, variables, et ne s'adaptent à leurs objets que d'une manière contingente : donc ils doivent se réduire à un premier mouvement indéfectible et convenable naturellement, que l'auteur de la volonté aura dicté lui-même. *La cinquième raison, enfin,* c'est que la volonté se meut et s'applique au moyen du conseil ; or nul conseil ne peut précéder la première volition, cela est évident, puisqu'elle est la racine et l'origine de tout examen : donc la volonté ne s'applique point à sa première volition, donc elle y est appliquée par un autre qui ne peut être que son auteur, et de même que dans la formation du fœtus apparaît d'abord le battement du cœur, racine de la vie, officine des esprits, source et principe des mouvements vitaux, que le générateur donne, ainsi, dans la volonté, la première affection, germe de toutes les affections, source et principe de la vie appétitive, nous est donnée par Dieu spécialement, et ensuite par le conseil et la délibération de l'intelligence ; elle se développe et se répand dans une série d'affections qui s'enchaînent, atteignent les objets les plus éloignés, et se trouvent liées à une infinité d'affaires. Mais il faut laisser ces développements aux Théologiens.

L'intention peut se définir : *une tendance efficace de la volonté vers une fin par des moyens propres.*

Cette simple complaisance pour le bien, que nous avons

indiquée sous le nom de *volition*, quand vient s'y joindre un jugement que ce bien peut s'obtenir, croît, se fortifie et s'affermit en un désir constant de l'obtenir comme fin par certains moyens : c'est l'*intention;* elle a principalement pour objet la fin dernière; elle peut s'adresser aussi aux fins intermédiaires, en tant que celles-ci peuvent également s'obtenir par des moyens qu'elle déterminera.

Le *conseil* dirige l'élection; il se définit : *une recherche ou une délibération sur les moyens à choisir.* C'est un acte de l'intellect pratique, qui, pour être parfait et complet, doit avoir trois degrés : le premier est la recherche des moyens; le deuxième est une étude destinée à peser la valeur de chacun d'eux; le troisième est le jugement qui détermine la volonté sur celui qu'il faut prendre : ce jugement résume tout le *conseil.* On voit qu'il n'a à traiter que des moyens, la fin, étant la base et le principe de toute consultation, n'en peut pas dépendre; comme en matière spéculative, les principes de la discussion ne se discutent pas, mais se supposent; il est aussi certain que le *conseil* ne peut avoir pour objet des choses admises et déjà déterminées, ni celles qui ne sont point en notre puissance. Tout cela n'a pas besoin d'études, et ce qui n'est pas en notre puissance ne nous servira jamais de moyen pour atteindre une fin : or le *conseil* n'est que l'examen des moyens.

Le *consentement* suit le conseil. Plusieurs moyens convenables sont proposés à la volonté par suite de l'examen, et la volonté, qui reconnaît leur utilité, consent. *Consentir,* c'est *sentir avec* un autre, entrer dans le sentiment d'un autre : le *consentement* est donc proprement l'*approbation que la volonté donne à des choses que l'intelligence lui présente comme utiles.* La volonté est dite entrer dans le sentiment de l'intelligence : ainsi le *consentement* appartient à la volonté, et l'*assentiment* est de l'intelligence. Saint Thomas remarque très-bien (I^re^ part. de la II^e^, quest. xv, art. 4) que le *consentement* dernier, celui que

suit aussitôt l'action et l'élection, appartient à la raison supérieure. L'expérience nous le prouve : malgré le tumulte que soulèvent les facultés inférieures, jamais l'acte n'est produit, quelque facile qu'il soit, si la partie supérieure, maîtresse des autres, ne donne pas son *consentement. Cela se prouve aussi par la raison.* Le *consentement* à l'acte, étant la sentence finale, ressort de cette partie de l'esprit qui juge de tout en dernier lieu ; or c'est la raison suprême, dont la décision est sans appel. Aussi le péché n'est point consommé, tant que cette partie supérieure de l'âme n'y a pas consenti tacitement ou expressément : c'est pourquoi tous ces mouvements d'inimitié, de colère, de convoitise, etc. ; toutes ces pensées d'infidélité, de blasphème, d'impureté, etc., qui fréquemment attaquent les faibles mortels, qui les pressent, les troublent et les confondent, ne sont point des péchés, si le *consentement* de cette partie suprême, qui applique les autres, ne survient pas, soit expressément, en s'y complaisant, soit tacitement, en ne les rejetant point. Il ne faut pas pour cela une contention fatigante de l'esprit, et nous n'avons pas à empêcher ces mouvements de se produire : c'est, le plus souvent, impossible ; car ils renaissent à mesure qu'on les coupe, comme les têtes de l'hydre ; mais il faut s'en écarter généreusement, et refuser son approbation soit à l'œuvre, soit à la pensée, en se détournant vers des objets plus nobles.

L'*élection* est définie par Aristote (III^e^ liv. de l'*Éthique*) : (*desiderium præconsiliati*) *un désir de ce qui nous a été conseillé ;* d'où cette autre définition : *c'est une acceptation, avec discernement, d'une chose préférablement à une autre.* Elle suppose donc un conseil qui dirige, et, par suite, elle n'existe point chez les brutes, qui ne se guident pas par un conseil, mais par l'instinct de la nature. Au sujet de l'*élection* se présente la grande question : si de deux moyens la volonté peut choisir le moins bon. Elle est ordinairement débattue en Théologie ; nous en dirons cependant

quelques mots ici. D'abord il est certain que ce qui est moins bon en soi, et qui est même jugé comme tel généralement, peut être parfois préféré à ce qui est meilleur, parce que notre volonté n'a point pour objet le bien absolu et tel qu'on l'accepte en général, mais tel bien qui nous convient, à nous, suivant les circonstances particulières. C'est avec raison que le poëte fait dire à Médée :

> . . . . . *Video meliora proboque,*
> *Deteriora sequor.*
>
> Je vois ce qui est meilleur, je l'approuve.
> Et je fais ce qui est pis.

Mais il ne peut se faire que ce qui, dans le cas présent, est reconnu au tribunal suprême de la raison comme moins éligible, c'est-à-dire moins bon et moins utile, soit préféré à une chose qui serait plus digne d'être choisie. C'est impossible d'abord, parce que l'*élection* est le désir de ce qui nous a été préalablement conseillé, c'est-à-dire de ce qui a été préféré lors de la consultation ou du conseil; ensuite, parce que la volonté, qui suppose et suit l'intelligence, tend au bien que l'intelligence lui montre : il est donc impossible, si l'intelligence lui montre une chose préférable et une autre qu'il faut laisser, qu'elle désobéisse et préfère la dernière à la première. Bien d'autres raisons fort plausibles rendent cette opinion respectable. Mais comme une chose peut paraître, quand elle est considérée sous un point de vue, moins bonne et moins utile qu'une autre, tandis qu'elle sera meilleure et plus utile sous un second point de vue, quand ce ne serait que celui de la liberté à exercer, l'une et l'autre chose peuvent être choisies, et cette distinction nous donne encore la solution des objections qu'on présente ordinairement à l'opinion que nous exprimons.

Le *commandement* peut se définir, d'après saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XVII) : *l'intimation d'un ordre qui détermine efficacement à agir,* et cette définition s'explique : après la tendance déterminée à la fin et le choix

des moyens, le mouvement devra tendre énergiquement à l'emploi de ces moyens et à la réalisation de cette fin. C'est par un *commandement* que ce mouvement commence; ce qui est ordonné par la raison et approuvé par la volonté est ainsi promulgué, intimé, et, comme dit saint Thomas (quest. XXII *de la Vérité,* art. 12, *rép. à la 4e object.*), distribué aux facultés exécutives : il y a donc trois choses en ce *commandement :* l'intimation de ce qu'il faut faire, l'ordre de ce qui doit concourir à le faire, et enfin l'application à l'œuvre. L'intimation et l'ordination ne sont pas purement instructives et indicatives; on ne dit pas seulement : *Voilà ce qu'il y a à faire;* elles sont excitatives; elles appliquent d'une manière efficace les puissances à l'œuvre; elles disent impérativement : *Faites cela.* Ainsi notre définition est suffisamment expliquée.

Au reste, comme il y a dans l'acte du *commandement* quelque chose de la volonté et quelque chose de l'intelligence, on ne sait trop à quelle faculté l'attribuer substantiellement. Saint Thomas dit que c'est un acte de l'intelligence qui présuppose la volonté, par la raison qu'il est essentiellement une intimation appliquant par un ordre à l'œuvre, et qu'intimer et ordonner sont actes de l'intelligence, tandis qu'il appartient à la volonté d'appliquer : ainsi la substance de l'acte du *commandement* appartient à l'intelligence, et l'efficacité de cet acte, en tant qu'il applique à l'œuvre, dérive de la volonté, c'est-à-dire de cette élection, qui précède le *commandement* et lui donne sa force. Comme saint Thomas le dit très-bien, *dans les choses subordonnées, la vertu de ce qui précède demeure dans ce qui suit :* ainsi la prudence, qui est la vertu des sages préceptes, reçoit de l'intelligence.

L'*usage* se définit : *l'application de la chose à l'opération,* et comme c'est la fonction propre de la volonté d'appliquer les autres facultés, l'*usage* est proprement un acte de volonté.

La *jouissance* se définit : *le repos et la délectation dans la fin et dans le bien présent ;* or le bien et la fin peuvent se considérer de deux manières : ou dans l'être intentionnel, par l'espérance; ou dans l'être réel, par la possession absolue : donc il faut aussi distinguer deux sortes de *jouissances :* l'une imparfaite, et comme d'avant-goût, où nous nous réjouissons du bien possédé par espérance, *spe gaudentes,* comme dit l'Apôtre; l'autre parfaite, qui nous repose dans la joie du bien réellement obtenu. Le terme latin *fruitio,* par lequel on exprime la *jouissance,* paraît être dérivé du mot *fructus,* fruit; il semble signifier qu'on consomme un fruit; or sous le fruit il y a deux choses : la douceur, qui nous réjouit, et l'idée de terme, parce que le fruit termine et couronne les travaux du cultivateur. Au premier sens, la *jouissance* peut se trouver dans un bien quelconque, car tout bien réjouit; mais au second, elle n'appartient qu'à la fin dernière, à cette fin qui termine parfaitement, repose et couronne toutes les affections de la volonté. Mais en voilà assez sur ce sujet.

QUESTION TROISIÈME.

DES PASSIONS.

Ces mouvements de l'âme qui proviennent si nombreux de l'appétit sensitif, sont habituellement désignés sous le nom de *passions.* Ils sont d'une telle importance en *Morale,* que presque toutes les vertus sont consacrées à les régler, et que presque tous les vices ont pour point de départ les désordres par eux engendrés. Nous en parlerons donc ici, empruntant comme à l'ordinaire nos principes à saint Thomas. Le traité qu'il en a donné dans sa Somme (I^re^ part. de la II^e^, depuis la quest. XXII jusqu'à la quest. XLVIII) est un véritable chef-d'œuvre. Nous en extrayons ce qu'il y a de

plus important et en même temps de plus curieux à savoir. Pour rester bref, nous donnerons tout ce que nous voulons dire, en trois *articles :* le premier traitera des *passions* en général; le deuxième, des *passions* de la partie concupiscible; et le troisième, des passions de la partie *irascible.*

ARTICLE PREMIER.

DES PASSIONS EN GÉNÉRAL.

Les questions sur les *passions* en général peuvent se ramener à trois points : Que sont-elles? Combien y en a-t-il? Quel rapport ont-elles avec le bien ou le mal moral?

La *passion* chez les Grecs s'appelait πάθος, et Cicéron traduit ce terme par le nom de *perturbatio,* Quintilien par celui d'*affectio;* le nom de *passion* a prévalu chez nous, et il correspond mieux à l'original grec; mais la définition s'en donne fort diversement. Suivant les Stoïciens, c'est *une commotion contraire à la raison et à la nature de l'âme,* ce qui n'explique pas la nature de la *passion,* mais seulement son défaut. D'autres la définissent en moins de mots, un *désir véhément,* ou bien *un découragement,* ou *une exaltation de l'esprit,* ou encore *une contraction* ou *une effusion de l'âme.* Écoutons saint Thomas, après saint Jean Damascène (liv. II *de la Foi orthodoxe*) : *La passion est un mouvement de la faculté appétitive sensible venant de l'imagination du bien ou du mal;* et saint Thomas y ajoute de lui-même : *avec quelque modification corporelle;* en effet, ce mouvement de l'appétit sensitif est toujours suivi d'une modification dans le corps qui lui vaut précisément son nom de *passion.*

D'abord la *passion est un mouvement,* une commotion et une impulsion; c'est le genre auquel elle appartient. On dit ensuite : *de la faculté appétitive sensible,* pour la distin-

guer, soit des autres mouvements et modifications que notre corps subit, soit des affections de la volonté qui sont aussi des mouvements. Quand on dit qu'elle vient *de l'imagination du bien ou du mal,* on assigne à ces mouvements leur cause propre, car l'appétit sensitif a son motif propre dans le bien ou le mal appréhendé par l'imagination, comme le motif propre de la volonté est le bien ou le mal appréhendé par l'intelligence. Enfin l'addition de saint Thomas, *avec une modification corporelle,* signifie, non-seulement quelque chose qui se surajoute et accompagne l'essence de la *passion,* mais un caractère particulier; elle est ainsi distincte des mouvements de la volonté, qui, ne résidant point dans un organe corporel, ne subit point les mouvements du corps; et aussi des mouvements de la connaissance sensible, qui, rattachée à un organe corporel, ne modifie pourtant pas le corps physiquement, mais intentionnellement. La *passion,* au contraire, modifie le corps même physiquement, et surtout le cœur, suivant la remarque de saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. XXIV, art. 2, *rép. à la* 2^e^ *object.*). En effet, comme il le dit : *Dans toute passion quelque chose s'ajoute ou se soustrait au mouvement naturel du cœur : c'est la systole ou la diastole du cœur qui est activée ou ralentie.*

Les *passions* se divisent en *passions* de la partie concupiscible, et en *passions* de la partie irascible. Ce sont des mouvements de l'appétit sensitif; elles se divisent comme cet appétit; or celui-ci a une partie concupiscible, qui a pour objet le bien et le mal sensibles pris absolument, et une partie irascible, qui prend le bien et le mal dans le sens de la difficulté qu'ils offrent, en tant qu'ils demandent une lutte, ou au moins un effort. Les *passions* de la partie concupiscible diffèrent de celles de la partie irascible, d'après saint Thomas (I^re^ p. de la II^e^, q. XXIII, art. 2), en ce qu'elles tendent à un bien, ou fuient un mal, opposées quant à leur objet, et prenant des terrains contraires, tandis que les *pas-*

sions de la partie irascible ont un même terme, mais des mouvements opposés : ainsi l'espérance tend vers un bien difficile; le désespoir, au contraire, s'en éloigne; l'audace se dresse contre le mal; la crainte lui cède; contraires l'une à l'autre, non quant au terme, mais quant au mouvement que ce terme inspire.

Les *passions* de la partie concupiscible sont au nombre de six; ce sont : l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*aversion*, la *joie* et la *douleur*. L'*amour* est comme un poids qui nous porte vers le bien, et cela fait dire à saint Augustin : *L'amour est mon poids;* le *désir* est un mouvement vers le bien, il provient de l'amour. Au contraire, la *haine* est comme un poids pour nous détourner du mal; l'*aversion* est le mouvement produit par la haine; la *joie* est un repos dans la possession du bien; la *tristesse* est un repos forcé dans le mal.

Les *passions* de la partie irascible sont au nombre de cinq : ce sont l'*espérance* et le *désespoir*, l'*audace* et la *crainte*, enfin la *colère*, qui n'a point de contraire. L'*espérance* élève l'esprit vers un bien dont l'acquisition est difficile; le *désespoir* en détourne l'esprit et l'abat devant la difficulté; l'*audace* se redresse contre le mal; la *crainte* y succombe; la *colère* nous enflamme contre la cause du mal, et nous excite à la vengeance. Toutes les *passions* de la partie irascible partent d'une *passion* de la partie concupiscible, et s'y terminent. La partie irascible est comme au service de la partie concupiscible; celle-ci tend au bien et s'y repose, celle-là en écarte les obstacles.

Sur la valeur morale des passions, l'opinion des Stoïciens est connue : non-seulement ils les déclaraient inutiles à la vertu, ils les condamnaient même comme mauvaises absolument. Les Péripatéticiens, au contraire, veulent que les *passions*, si elles sont réglées et mesurées par la raison, soient bonnes. Ces deux opinions qui semblent si contraires, saint Thomas (I^re^ part de la II^e^, quest. XXIV, art. 2) les

rapproche ; leur différence, dit-il, n'est que nominale. Les Stoïciens, faute de distinguer suffisamment la volonté de l'appétit sensitif, appelaient *volontés* toutes les affections de l'âme réglées par la raison, et *maladies* ou *troubles,* en grec πάθος, tout ce qui dépasse les prescriptions de la raison, ou ne les suit que lentement. En ce sens, en effet, c'est-à-dire quand elle s'éloigne des règles de la raison, la *passion* est par les Péripatéticiens eux-mêmes considérée comme mauvaise et vicieuse; tandis que si elle obtempère à la raison et travaille avec elle, elle n'est pas condamnée par les Stoïciens.

Plus difficile est la question de savoir si la *passion,* en s'adjoignant à la raison et à la volonté, diminue ou augmente la bonté de la volonté; si par exemple, le juge qui rend ses sentences en y mettant la *passion* et l'ardeur de la partie sensitive, les rend plus ou moins bien que s'il faisait taire ces mouvements et se bornait à un simple et calme exercice de la volonté.

J'y réponds : Il faut distinguer ici avec saint Thomas. La *passion* peut prendre vis-à-vis de la raison et de la volonté deux positions, elle les précède ou elle les suit. Quelquefois la *passion,* marchant en avant, sollicitera et pressera la volonté, même à un bien, par exemple à la miséricorde, à la justice, etc. D'autres fois, c'est la raison ou la volonté qui précède et excite les mouvements des *passions,* de manière que ce qui est à faire se fait avec ardeur et vivacité. Les *passions* sont comme des étincelles qui donnent à l'opération de l'attention, de la véhémence, de l'entrain et de la vigueur. Ainsi le juge, pour terrifier les méchants, excitera sa colère, et le soldat s'animera contre l'ennemi; c'est ce que les philosophes de l'Académie appelaient élégamment *le feu de la force;* c'est ce qui faisait dire à Homère : *Mets de la fureur dans ta vertu.*

Cela posé, la difficulté disparaît. La *passion* qui prévient et entraîne la volonté en diminue la bonté : d'abord, parce

qu'elle obscurcit le jugement de la raison, et que la raison est la source de la bonté morale : si la source est moins pure, les eaux du fleuve seront nécessairement troublées; ensuite, parce qu'elle diminue la liberté : une volonté que l'on entraîne et qui cède à une certaine impétuosité, n'est plus maîtresse de ses actes. Mais si la *passion* vient après, elle ne diminue point la bonté de l'acte, elle peut même l'augmenter. En effet, elle peut suivre la raison de deux manières : d'abord comme par retentissement, et en ce sens que la volonté bien arrêtée entraîne avec elle l'appétit inférieur; ensuite par élection, en tant que la volonté appelle expressément et précisément une *passion*, la colère, par exemple, et s'en sert pour inspirer la crainte. De la première manière, elle n'ajoute rien à la bonté de l'acte, elle montre seulement que cette bonté est grande, et la développe; de la seconde manière, elle ajoute réellement à la bonté de l'acte, car il est de la perfection du bien moral que l'homme agisse bien, non-seulement selon la partie raisonnable, mais aussi dans tous ses membres et dans toutes ses affections. Ce sont autant d'*armes* que, suivant l'Apôtre, il faut mettre au service de la justice.

ARTICLE DEUXIÈME.

DES PASSIONS DE LA PARTIE CONCUPISCIBLE.

Il faut commencer par les *passions* de la partie concupiscible, parce qu'elles sont les principes et les termes de celles de la partie irascible. Elles sont au nombre de six : l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*aversion*, la *joie* et la *douleur*. Nous les étudierons dans cet ordre.

§ I.

De l'amour et de la haine.

Nous comprenons ces deux *passions* sous un seul titre, parce que les contraires se connaissent par leurs contraires.

D'abord, l'*amour* est de deux sortes, la *haine* aussi, il est sensitif et intellectuel; ce dernier est l'affection par laquelle la volonté s'arrête au bien appréhendé par l'intelligence. L'*amour* sensitif est la *passion* de l'appétit sensitif par laquelle cet appétit s'arrête au bien appréhendé par les sens. On peut ajouter un troisième *amour,* qu'on dirait naturel. C'est l'inclination de toutes les natures à ce qui leur convient. Nous ne parlons point du premier ni du troisième *amour,* mais de l'amour sensitif seulement, dont il faut rechercher la nature, les causes et les effets.

De la nature de l'amour.

L'*amour* se définit de bien des manières. Les Platoniciens l'appellent *un désir du beau, un effort de l'âme vers le beau.* Mais d'abord ils confondent là deux *passions :* l'*amour* et le *désir;* ensuite l'*amour* a pour objet toute sorte de bien, il ne convient donc pas de le restreindre au beau, qui n'est que l'apparence du bien; tout ce qui est beau est bon, mais tout ce qui est bon n'est pas beau. On ne dit pas une belle odeur, mais une bonne odeur; souvent même le beau n'est pas le terme de l'*amour*, il serait plutôt une amorce ou un appât, par lequel le bien appellerait cette *passion.* La beauté est comme la fleur, la splendeur et la diffusion de la bonté que l'on aime. Nous insisterons sur cette vérité, en parlant des causes de l'*amour.* D'autres définissent l'*amour : un mouvement de l'appétit par lequel l'esprit s'attache au bien,* d'une adhésion non effective, mais affective; or en cette définition se rencontrent des termes incompatibles; on ne peut se mouvoir vers le bien et s'y attacher en même temps. Ce n'est point par son mouvement vers un bien, mais plutôt par son repos dans ce bien, que la volonté s'y attache. Voici la définition de saint Thomas, à laquelle il faut se tenir : *L'amour est une complaisance pour ce qui est désirable, c'est-à-dire pour le bien.*

Saint Thomas explique cette définition (Ire part. de la IIe, quest. XXVI, art. 2) en supposant que la *passion* est l'effet de l'agent dans le patient. Comme un agent naturel modifie doublement le patient, d'abord en lui donnant une forme qui est le principe du mouvement, ensuite en lui imprimant un mouvement par le moyen de cette forme : celui qui produit la pierre, par exemple, lui donne d'abord de la gravité, et ensuite, par cette gravité, un mouvement vers le centre; *ainsi,* dit-il, *ce qui est désirable donne à l'appétit, d'abord une certaine sympathie qui l'attire, c'est la complaisance pour ce bien désirable, ensuite le mouvement vers ce bien, car tout mouvement appétitif agit circulairement, comme il est dit au livre de l'Ame,* chap. III. *Ce qui est désirable meut l'appétit et y produit une sorte d'inclination;* il y met comme un poids, qui sans violence fait graviter l'appétit vers le bien, *et l'appétit veut obtenir réellement ce bien, en sorte que le mouvement se termine là où il a commencé. Cette première transformation de l'appétit par la chose désirable,* c'est-à-dire cette attraction qu'elle exerce sur l'appétit, se l'appropriant et l'inclinant vers elle-même par l'impression de ce poids et de cette gravité, *s'appelle amour, c'est la complaisance vers ce qui est désirable. De cette complaisance résulte un mouvement vers ce qui est désirable, le désir, et enfin le repos et la joie.*

On dira : Cette complaisance semble n'être autre chose qu'un *commencement* d'amour, une esquisse, une ébauche, et, pour ainsi dire, une aurore. L'*amour* est donc mal défini par le mot *complaisance;* on ne peut définir le jour par l'aurore, ni le fruit par la fleur.

Réponse. La complaisance est l'*amour* lui-même. Mais on peut le considérer comme récent, faible encore et impuissant à entraîner l'appétit, il l'émeut légèrement et ne fait que l'agiter; ce n'est pas l'*amour* proprement dit, c'est un commencement d'*amour,* c'est simplement une complaisance, ou, comme déjà fort, ferme, constant et maître

du désir, alors le bien n'agite pas seulement l'appétit, il l'incline puissamment : ceci est proprement et parfaitement l'*amour*.

Cette complaisance parfaite dans le bien, qui se produit avec élection, et quand le jugement a distingué entre plusieurs biens celui vers lequel l'affection tendra, est appelée *dilection ;* si elle ne vient que d'une impression violente du bien qui emporte l'affection, elle garde simplement le nom d'*amour*. Saint Denis dit (IVe chap. *des Noms divins*) : *Quelques saints ont cru que le nom d'amour était plus divin que celui de dilection ;* et cela dit, saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XXVI, art. 3, *rép. à la 4e obj.*), *parce que l'homme peut tendre à Dieu plus parfaitement par l'amour, lorsqu'il est en quelque sorte attiré passionnément par Dieu, que lorsque sa propre raison l'y conduit, ce qui est le fait de la dilection ; ainsi l'amour est plus divin que la dilection*. Mais si à la complaisance se joint une haute appréciation du bien que l'on aime, et que ce bien soit grandement estimé, alors c'est la *Charité,* qui s'applique surtout à Dieu, et ne se donne qu'improprement aux êtres corporels, à cause de leur peu de prix. Enfin, si cette complaisance se porte sur une personne à laquelle nous voulons du bien comme à nous-mêmes, elle se nomme *amitié,* surtout s'il y a réciprocité ; car il est difficile qu'une personne nous plaise et que nous lui voulions du bien, si elle ne nous rend pas la pareille. Quant à la complaisance vers le bien que nous voulons pour nous ou pour un autre, elle se dénomme l'*amour de concupiscence ;* surtout si c'est dans notre intérêt que nous le voulons.

Causes de l'amour.

La cause première et principale de l'*amour,* celle qui est la raison de toutes les autres, c'est le bien. L'*amour* est une *passion* de l'appétit, une complaisance de celui qui

aime pour la chose aimée. Or il est évident que le bien seul est le motif propre de l'appétit, et qu'aucune chose ne peut nous plaire, si elle ne convient à notre appétit et si elle n'est pas bonne. *A ceux qui disent* que le beau est la cause de l'amour, et la cause la plus efficace, *je réponds*, avec saint Thomas, que le beau est contenu dans le bien, que ce sont deux noms d'une même chose, et qu'ils n'indiquent qu'une différence de raison. C'est parce que le beau est bon, qu'il est même l'excellence, la diffusion, la fleur et l'éclat du bien, que les Platoniciens l'ont appelé la cause la plus efficace de l'amour. Saint Thomas explique très-bien la différence du bon et du beau (Ire part. de la IIe, quest. XXVII, art. 1er, *rép. à la* 3e *object.*) : *Le bien étant ce que tout le monde convoite, il doit nécessairement reposer l'appétit en se montrant et en se faisant connaître, et les sens qui ont le beau pour objet principal se rapportent à la connaissance : ce sont la vue et l'ouïe, au service de la raison : nous disons, en effet, un beau spectacle, de beaux sons ; mais dans les choses sensibles aux autres sens, rien n'est rapporté à la beauté : on ne dit point de belles saveurs ni de belles odeurs. L'on voit ainsi que le beau ajoute au bien un rapport de connaissance, le bien se disant de ce qui plaît à l'appétit simplement, le beau étant ce dont la connaissance même est agréable. Tirons en passant cette conséquence*, que les êtres sont d'autant plus beaux qu'ils sont plus connaissables, ainsi la beauté des choses spirituelles sera bien plus excellente que celle des choses corporelles.

La seconde cause de l'amour est la similitude ; de là le proverbe : *Le semblable se plaît dans son semblable ;* et cette sentence de l'Ecclésiaste (chap. XIII) : *Tout animal aime son semblable.* Mais saint Thomas distingue deux sortes de similitudes : l'une, par laquelle deux sujets ont la même chose en acte : deux hommes sont semblables par l'humanité, et deux corps blancs par la blancheur ; l'autre,

par laquelle une chose a en acte ce que l'autre a en puissance, non pas absolument, mais préparatoirement : ainsi la puissance a une certaine similitude avec son acte, non-seulement en tant qu'elle le commence, en quelque sorte, qu'elle s'y incline et qu'elle y tend, mais encore en tant qu'elle a avec cet acte une mesure commune : or toute mesure commune est une sorte de similitude. La première ressemblance fait l'*amour* d'amitié : le semblable, en effet, ne fait qu'un avec son semblable, et chacun des deux aime l'autre comme soi-même, c'est l'essence de l'amitié : ainsi naturellement l'homme aime l'homme, parce qu'ils se ressemblent par la nature ; et civilement ce citoyen aimera son concitoyen à cause de la ressemblance politique. Quant à la seconde similitude, elle produit l'amour de concupiscence, car tout ce qui est en puissance désire devenir en acte, et se plaît à la réalisation de l'acte ; il suffit pour cela d'avoir quelque sentiment et quelque connaissance. Cependant quelquefois la première ressemblance cause la haine, parce qu'on est quelquefois empêché par son semblable d'obtenir un bien qu'on désire, et qu'on hait alors ce semblable, en tant qu'il peut nuire. De là ce proverbe souvent cité par Aristote : *Le potier envie le potier,* parce que tous deux ne peuvent gagner en même temps ; on dit aussi que les orgueilleux sont toujours en guerre, parce qu'ils cherchent toujours à dominer, et que l'un n'y arrive pas sans abaisser les autres. A ces causes de l'*amour* paraissent se réduire les autres : telles que la familiarité, la sympathie, la société, le partage d'un bien commun, etc.

Effets de l'amour.

Les effets de l'*amour* sont innombrables. Saint Thomas en distingue six principaux : ce sont, 1° l'*union,* 2° l'*adhésion,* 3° l'*extase,* 4° le *zèle,* 5° la *lésion de celui qui*

aime, 6° *une influence qui s'étend sur tout ce que fait celui qui aime.*

L'*union* est un effet tellement propre à l'*amour,* qu'il peut s'appeler, suivant saint Denis l'Aréopagite, *une vertu unitive,* et que saint Augustin (liv. VIII *de la Trinité,* chap. x) nous dit : *L'amour est comme un lien unissant deux êtres ou voulant les unir, à savoir : celui qui aime et celui qui est aimé.* Mais toute *union* n'est pas un effet de l'*amour;* aussi saint Thomas ajoute (Ire part. de la IIe, quest. XXVIII, art. 1er, *rép. à la* 2e *object.*) : *L'union se rapporte de trois manières à l'amour : où elle est cause de l'amour, et c'est l'union substantielle, quand on s'aime soi-même; et l'union de similitude, quand on aime son semblable; ou encore l'union est essentiellement l'amour lui-même : telle est l'union où les affections s'harmonisent; elle ressemble à l'union substantielle, en tant que, par l'amour d'amitié, celui qui aime se comporte envers ce qu'il aime comme envers lui-même, et dans l'amour de concupiscence, comme envers quelque chose qui lui appartient; enfin il y a une union qui est l'effet de l'amour, c'est l'union réelle que l'on demande de l'objet aimé.* Car, d'après le Philosophe (IIe liv. *Polit.,* chap. II), *ce qu'Aristophane a dit, que les amants désirent de deux ne faire qu'un, est vrai; mais, comme il en résulterait la perte de tous les deux, ou au moins de l'un des deux, ils cherchent seulement l'union qui est possible et appropriée à leur nature, c'est-à-dire la vie en commun, la conversation fréquente, et les moyens analogues d'être unis.*

L'*adhésion,* ou l'*inhérence,* est produite de deux manières par l'*amour : premièrement,* par la connaissance, l'*amour* met toujours ce qu'on aime au plus profond de l'esprit. Virgile a pu dire de la passion que Didon nourrissait pour Énée :

Multa viri virtus animo, multusque recursat
Gentis honos; hærent infixi pectore vultus.

Le héros, son grand nom, sa beauté, sa valeur,
Restent profondément imprimés dans son cœur.

Réciproquement, ce même *amour* fixe la pensée de celui qui aime sur ce qui est aimé, et l'y attache par une contemplation perpétuelle. *En second lieu,* par l'effet; car ce qui est aimé possède l'affection de ce qui aime, s'y imprime par une complaisance intime, et en détermine tous les mouvements; il n'y a pas là force extrinsèque, mais inclination intérieure : l'*amour* se dit *intime,* et l'on parle des *entrailles de la charité;* d'un autre côté, celui qui aime a toutes ses affections gravées dans ce qui est aimé, suivant cette parole de Platon : *L'âme est plutôt là où elle aime que là où elle anime.* Bien plus, par l'*amour* d'amitié, cette *inhérence* mutuelle se produit plus parfaitement encore par une sorte d'identité affective, parce que l'ami considère son ami comme un avec lui-même, et comme un autre lui-même.

L'*amour* cause l'*extase* par la considération et par l'affection : par la considération, car celui qui aime s'oublie pour ne penser qu'à ce qu'il aime; il est comme hors de lui-même, et c'est l'*extase;* par l'affection, car l'être qui est aimé préoccupe à un tel point celui qui aime, il ravit tellement ses affections, que celui-ci, négligeant ses intérêts, ne conserve plus de sollicitude que pour autrui : il sort ainsi de lui-même.

Le *zèle* est causé par l'*amour,* parce que l'*amour,* s'il prend quelque intensité, ne se contentera pas de posséder ce qu'il aime, il repoussera énergiquement tout ce qui lui est contraire ou opposé : en cela consiste le *zèle.* L'*amour* de concupiscence diffère ici de l'*amour* d'amitié; il repousse, non ce qui est contraire à l'objet aimé, mais ce qui est contraire à la possession de cet objet : ainsi l'époux dont la jalousie part d'un *amour* de convoitise, s'irrite moins de ce

qui déplaît à son épouse et qui la contrarie, que de ce qui s'oppose à la possession exclusive qu'il prétend en avoir; au contraire, l'*amour* d'amitié cherche par *zèle* à repousser ce qui nuit à l'ami même et au bonheur de l'ami; il proteste contre tout ce qui pourrait offenser ce qu'il aime. Aussi pour les biens que plusieurs peuvent avoir sans qu'aucun des possesseurs soit gêné par son voisin, comme sont les biens divins, il n'y a pas de *zèle* de concupiscence, mais seulement un *zèle* d'amitié.

L'*amour* cause la *lésion de celui qui aime,* par ce qu'il a de matériel, ou par ce qu'il a de formel : par ce qu'il a de matériel, car en toute *passion* il y a une modification corporelle: or quand l'*amour* devient intense, les esprits qu'il domine plus qu'aucune autre *passion* s'émeuvent, se tendent et se consument avec excès; par ce qu'il a de formel, quand il est désordonné, et qu'il s'attache à des objets qui ne conviennent point à celui qui aime. Mais si l'*amour* est bien placé, s'il s'attache au véritable bien, il ne lèse pas, il perfectionne celui qui aime; c'est saint Thomas qui le dit : *Amour dit harmonie entre la vertu appétitive et un bien quelconque; or un être qui s'ordonne à un autre parce que cet autre lui convient n'est pas détérioré pour cela, il y est plutôt, si c'est possible, perfectionné et amélioré: c'est seulement ce qu'on ordonne à autre chose, contrairement à des dispositions naturelles, qui en est lésé et détérioré.* Et comme l'*amour* est la source de toutes les affections et de tous les mouvements, dès qu'il est mauvais, il gâte dans leur racine et dans leur source toutes les affections et tous les mouvements.

Enfin l'*amour* est la cause de tout ce que fait celui qui aime. Saint Denis l'Aréopagite le dit (chap. IV *des Noms divins*) : *Tous les êtres font pour l'amour du bien tout ce qu'ils font;* autrement dit : le bien qu'on aime est la fin qui meut l'agent dans tous ses actes. Il est encore cause de tout, parce qu'il domine l'appétit, et que l'appétit applique les

instruments à l'action ; il est la racine de toutes les affections et de toutes les passions qui font mouvoir l'animal ; il est le plus puissant des moteurs, le stimulant le plus énergique et l'applicateur le plus efficace ; c'est lui qui, par son souffle merveilleux, inspire à l'agent la force, l'habileté et la persistance nécessaires.

Outre ces effets si connus de l'amour, saint Thomas lui en attribue quatre autres plus immédiats (Ire part. de la IIe, quest. XXVIII, art. 5) : ce sont la *liquéfaction,* la *jouissance,* la *langueur* et la *ferveur*. La *liquéfaction* est opposée à la congélation ; or ce qui est congelé se renferme en soi-même et ne laisse pas pénétrer un corps étranger : l'*amour* fait que l'appétit tend à recevoir le bien qui est aimé ; ce bien entre, pour ainsi dire, dans celui qui aime, il le pénètre et le possède en entier : la congélation du cœur, ou sa dureté, est une disposition qui répugne à l'*amour ;* la *liquéfaction* amollit le cœur, et le rend accessible et pénétrable à l'objet aimé. Si cet objet est présent, l'*amour* cause la *jouissance,* qui est comme un embrassement du bien possédé, embrassement par lequel celui qui aime serre et retient avec ardeur ce qu'il aime. En cas d'absence, l'*amour* cause la *langueur,* c'est-à-dire une douleur, un ennui et comme un évanouissement de l'âme impatiente. Mais pour qu'en cet état affligeant l'âme ne tombe pas dans la torpeur, l'*amour* la réconforte, l'excite, l'aiguise et active ses forces : c'est la *ferveur,* qui est comme une ébullition de l'âme échauffée. L'*amour* a ainsi des paroxysmes qui font passer l'âme des défaillances de la *langueur* aux accès d'une *ferveur* vive, impétueuse et ardente.

Ce qu'il y aurait à dire de la *haine* se reconnaît aisément à ce que nous avons dit de l'*amour ;* mais ceci en est admirable, qu'étant si différente de l'*amour,* elle en naît pourtant, et y trouve l'occasion de ses développements. L'*amour* est comme le poids de l'âme ; or le même poids produit dans le corps grave et le rapprochement vers le

centre, et l'éloignement du point opposé à ce centre : ainsi le même *amour* fait que l'âme, en s'inclinant vers le bien, s'y proportionne, s'y conforme, et s'y complaît en même temps qu'elle éprouve de l'éloignement pour tout ce qui répugne à l'objet de son *amour,* et c'est là l'occasion de la haine.

§ II.

Du désir et de l'aversion.

Le *désir* et l'*aversion* sont comme des ailes qui portent l'âme près du bien absent, et qui l'éloignent autant que possible du mal. Ce qui convient à l'animal, et qui lui est bon, se trouve souvent loin de lui ; au contraire, ce qui lui déplaît, et qui peut lui nuire, menace souvent de survenir : il a donc fallu l'armer de ces ailes ou de ces pieds, afin qu'il évitât le mal, et pût se procurer le bien.

Le *désir* a reçu divers noms : c'est la *cupidité* et la *concupiscence.* Toutefois ces deux noms ne sont guère employés que dans un sens plus large et pour désigner les autres affections de l'appétit concupiscible, surtout l'amour. Ils ne désignent pas ordinairement le désir simple, innocent, ni un désir quelconque, mais plutôt un désir ardent, effréné et immodéré, un de ces désirs qui, loin de suivre la raison, la troublent et l'entraînent. Les Latins l'avaient appelé aussi *libido ;* mais ce nom a été par l'usage restreint au sens du mouvement passionné qui fait rechercher les plaisirs désordonnés du toucher, comme l'ambition et l'avarice, qui ne désignent point un simple désir des honneurs et de l'argent, mais un désir vicieux. Le nom générique de cette affection reste donc dans le terme de *désir,* que l'affection soit ou non réglée par la raison.

Le *désir* se définit : *un mouvement ou une affection de l'appétit sensitif tendant vers un bien absent ou des-*

tiné à l'obtention de ce bien. En tant qu'*affection*, il rentre dans le genre des *passions;* les autres termes le distinguent parmi les affections de la partie concupiscible : ainsi l'amour est une affection par laquelle nous nous complaisons dans le bien, présent ou absent; la joie a pour objet le bien présent et possédé; le *désir* s'applique proprement au bien absent. Ces mêmes termes différencient le *désir* des *passions* de la partie irascible, surtout de l'espérance, dont il se rapproche le plus : l'espérance ne recherche pas un bien absent quelconque, son objet est difficile et entouré d'obstacles; elle ne tend pas à ce bien d'une manière quelconque, il y a en elle effort et lutte contre des difficultés qui sont de nature à abattre le courage; le *désir* est un simple mouvement de l'âme, une affection qui porte vers le bien absent, considéré en tant que bien.

Nous verrons mieux quelle est la nature du *désir* en observant, d'après ce qui précède, que cette affection tient le milieu entre l'amour et la joie, et qu'elle y a l'amour pour principe, et la joie pour terme. L'amour est un poids qui incline l'âme fortement et doucement vers le bien. Quand les créatures insensibles sont détournées et éloignées de leur centre, elles reçoivent de leur poids une tendance et un mouvement vers ce centre; une fois qu'il est atteint, le repos succède au mouvement : ainsi dans l'âme, lorsque l'objet de l'amour est absent, il naît de l'amour même un mouvement et une impulsion qui nous entraînent là où nous le trouvons, et c'est ce qu'on appelle le *désir*. Dès que le bien est obtenu, le repos succède à ce mouvement, et ce repos, c'est la *joie*.

Les *désirs* sont innombrables; le plus généralement on les divise en *désirs* naturels, et *désirs* non naturels. Le *désir naturel* naît d'une nécessité de nature; il cherche le bien qui y pourvoira : ainsi on désire de boire, de manger et de satisfaire à toutes les nécessités analogues; l'autre *désir* vient, non d'une nécessité de nature, mais de l'idée de

celui qui désire; par lui on veut une chose qu'on croit convenable, mais qui est en dehors de ce que la nature demande : la bonne chère, par exemple, le luxe dans les vêtements, l'argent, les honneurs, les objets d'art, etc. Le *désir naturel* se satisfait aisément, son objet est borné et même modeste, car la nature se contente de peu; mais l'autre est insatiable et infini : on l'appelle *vain,* non-seulement parce qu'il tend à des objets rien moins que nécessaires, mais parce qu'il ne peut jamais se contenter. Lucrèce a dit fort sagement qu'un cœur possédé de pareils *désirs* est comme un trou que rien ne peut remplir; et cela est vrai, parce que ces *désirs* suivent un mouvement de la volonté : or la volonté va à l'infini, une pensée la conduit à une autre, et elle ouvre ainsi la porte à une série continue de *désirs*. Saint Thomas nous donne une autre explication : c'est que le *désir* naturel appelle seulement ce qui peut servir au soutien de la nature; or les moyens ne sont désirés que parce qu'ils conduisent à la fin : le *désir naturel* ne cherchera donc point des satisfactions à l'infini, mais seulement celles que lui indique la nécessité naturelle. Au contraire, la volonté peut prendre pour fin ce qu'elle désire : par exemple, les richesses; et comme il n'y a pas de mesure dans la manière de désirer la fin, et qu'on la désire toujours autant que possible, le *désir* qui se guide par les appréciations de la volonté est un *désir* sans mesure : il nous portera, par exemple, à vouloir tout l'argent possible. Écoutons là-dessus Horace (satire Ire, liv. Ier) :

> *At bona pars hominum decepta cupidine falsa,*
> *Nil satis est, inquit; quia tanti, quantum habeas, sis.*
>
> Mais la foule, suivant ses désirs insensés,
> Dira : point de repos, on n'a jamais assez.
> Puisqu'on n'est estimé qu'autant que l'on possède.

Il fait aussi observer au même endroit que les avares se proposent l'argent pour unique fin, et, par suite, arrivent à le traiter comme une chose sacrée :

. . . . . *Congestis undique saccis*
Indormis inhians, et tanquam parcere sacris
Cogeris, aut pictis tanquam gaudere tabellis.

. . . . . Un avare attendait,
Pour jouir de son bien, une seconde vie;
Ne possédait pas l'or, mais l'or le possédait;
Il avait dans la terre une somme enfouie,
Son cœur avec, n'ayant autre déduit
Que d'y ruminer jour et nuit,
Et rendre sa chevance à lui-même sacrée.

La cause du désir, c'est l'amour d'une chose qu'on n'a pas. Il faut l'amour, il est le principe, comme la pesanteur est le principe du mouvement vers le centre ; nous l'avons vu plus haut, il faut qu'on n'ait pas la chose, sans cette indigence il n'y a pas de *désir* pour l'amour. Le *désir naturel* est causé par une indigence vraie et naturelle ; c'est la nature qui, éloignée de ce qu'il lui faut et de la disposition qui lui convient, par exemple, lorsque le gosier est desséché, ou l'estomac trop échauffé, détermine la partie souffrante à appeler ce qui la remettra dans son état normal ; ceci arrive par un mouvement inné dans les choses inanimées, et par une affection animale dans les êtres doués de sentiment. Le *désir qui n'est pas naturel* provient d'un défaut que la raison seule a saisi : par exemple, dans l'homme les facultés sensitives, par leur union avec la raison ont acquis une certaine élévation, et l'appétit sensitif se porte quelquefois sur des objets qui ne lui sont pas indiqués par la nature et que la raison lui fait désirer. Celle-ci peut, en effet, considérer comme des biens certaines choses qui ne sont point naturellement nécessaires, par exemple, des vêtements précieux, des peintures, des bijoux, des richesses ; quand on ne les a pas, elle peut en faire naître le *désir,* et ce *désir* peut dépasser la force du *désir naturel,* d'autant plus qu'il part d'un principe plus relevé.

Parmi les effets du désir, nous pouvons compter en premier lieu l'*union* et l'*extase ;* car le *désir,* ministre de l'amour, tend à unir celui qui aime avec ce qui est aimé, il

met celui qui aime hors de lui, et dans la chose aimée; mais il y a encore des effets particuliers au *désir,* ce sont d'abord : l'*ennui,* sorte de chagrin provenant des délais que le bien désiré met à venir, et rendant fastidieux ce que l'on possède; l'*importunité,* sollicitation excessive pour obtenir la chose désirée; les *soupirs,* qui sont tellement propres à cette affection, que leur nom l'exprime exactement, ce sont des élans du cœur qu'on veut contenir, des mouvements des esprits qu'on appelle intérieurement, pour les porter ensuite avec plus d'ardeur vers la chose aimée, comme ce trait que l'archer ramène avec la corde de son arc, pour le faire voler plus vigoureux. Ajoutons encore l'*effort,* effet ou au moins propriété du *désir,* et qui nous porte vers ce que les obstacles nous interdisent.

Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.
Nous courons à l'objet qu'on refuse à nos vœux.

On peut même observer que les délais et les difficultés opposés à l'acquisition d'une chose augmentent notre *désir,* tandis que trop de facilités le font tomber. La raison en est d'abord que pour une chose défendue et difficile, il y a une victoire de la liberté, victoire et liberté dont l'excellence rejaillit sur ce qui en est l'occasion; ensuite c'est la nature même du *désir.* Ce n'est pas autre chose, en effet, qu'un *effort* vers le bien, c'est un trait lancé sur ce but par l'esprit, et comme les choses difficiles exigent un effort plus grand, comme le chasseur dirige son trait avec plus de force quand la proie est éloignée, ainsi notre esprit tend par un effort plus grand vers un bien qu'éloignent de nous les défenses, les délais et les autres difficultés.

Nous ne parlerons pas de l'*aversion;* ce que nous avons dit du désir suffira pour la faire connaître. Remarquons seulement avec saint Thomas qu'à vrai dire, cette affection n'a pas de nom propre, et que les noms qu'on lui donne d'*aversion* ou de *fuite* sont métaphoriques.

§ III.

La délectation, ou la joie; et la tristesse, ou la douleur.

Ces deux *passions* sont les termes de toutes les autres, comme l'amour et la haine en sont les principes. Notre esprit ne se meut que parce qu'il aime le bien, ou déteste le mal; il s'arrêtera donc dans la délectation, ou dans la douleur. On voit par là l'importance de ces *passions;* nous les expliquerons avec quelque étendue.

La *joie* prend différents noms; on l'appelle *délectation, allégresse, exultation, agrément, volupté, gaieté,* etc. Saint Thomas donne l'explication de quelques-uns de ces noms. La *délectation* est le nom propre et générique de cette affection; la *joie* nous la montre se rattachant à la partie rationnelle, et les autres indiquent quelques-uns de ses effets. Écoutons le saint Docteur (Ire part. de la IIe, quest. XXXI, art. 3, *rép. à la* 3e *object.*) : *Le mot* lætitia, *joie, se rapporte à la dilatation du cœur, et il veut dire élargissement;* exultatio, *exultation, indique les signes extérieurs que la joie intérieure ne peut contenir;* jucunditas, *l'agrément, se dit de certains signes particuliers de la joie, et des effets qu'elle produit; notamment des jeux qu'elle anime; voluptas,* volupté, viendrait de *vouloir, a volendo,* parce que l'on se réjouit surtout de ce que l'on voit arriver conformément à sa volonté, mais ce mot est maintenant descendu jusqu'à n'exprimer plus que des plaisirs corporels.

Nature et division de la joie.

On peut définir cette affection, en tant que commune à la volonté et à l'appétit sensible : *Le repos de l'appétit dans le bien,* ou *l'affection qui résulte de la possession sentie du bien qu'on désirait.* Si on veut la restreindre spéciale-

ment à l'appétit sensitif, elle sera *la passion produite dans l'appétit par la présence d'un bien sensible,* ou *le repos dans un bien sensible.* Ces définitions s'expliquent par ce que nous avons dit; de même que l'amour du bien produit vers ce bien, quand il nous manque, un mouvement que l'on appelle désir; ainsi cet amour produira le repos, la paix et la tranquillité quand le bien surviendra. Ce repos et cette paix ne doivent pas s'entendre privativement et comme des cessations de tout mouvement, mais positivement et comme des affections survenues à l'appétit, qui, d'abord éloigné de son objet, et placé violemment hors de son centre, s'y unit enfin et rentre satisfait dans l'état qui lui est propre, dans le seul état qui lui convienne. Aristote a dit (Ier liv. *de la Rhétor.,* chap. XI) en définissant le plaisir : *C'est un mouvement de l'âme qui se reconnaît tout à coup et sensiblement dans un état convenable à sa nature.* Ici le mot mouvement ne veut pas dire une tendance vers un terme ultérieur, car ce ne serait plus un repos; il indique une modification résultant de l'obtention du terme, et cette modification n'est pas successive, comme l'action de se promener, de parler, etc., mais subite, comme la vision, l'intellection, etc. Aussi saint Thomas fait remarquer que la *joie* qu'on se procure dans le temps n'est pas une *joie* absolue, mais une *joie* accidentelle, parce que la possession du bien qui nous la donne est successive, et conséquemment par parties et comme morcelée.

Certaines *joies* sont intellectuelles et spirituelles, c'est-à-dire qu'elles s'adressent à l'intelligence et à la volonté, telle est la *joie* qui suit la contemplation de la vérité. D'autres sont sensibles, elles saisissent les sens, et relèvent de l'appétit sensitif : ce sont les plaisirs qu'on goûte à manger, à boire, et à voir un beau spectacle. Les premières sont en elles-mêmes plus parfaites, plus pures et plus grandes : d'abord parce qu'elles sont perçues par une faculté plus noble, l'entendement, qui est fort au-dessus des puissances

sensitives; la preuve, dit saint Augustin, c'est que personne ne choisira de perdre l'esprit plutôt que de perdre la vue, et qu'on ne veut pour rien au monde ressembler aux bêtes, ni même aux sots. Ensuite ces *joies* prennent leur source dans un bien tout à fait noble; la supériorité du bien spirituel sur le bien sensible est prouvée en ce que pour un bien spirituel, par exemple, pour l'honneur et pour la vertu, les hommes se privent des plus grands plaisirs corporels. Enfin les biens spirituels sont à nous d'une manière plus parfaite, plus intime et plus solide que les biens sensibles; or comme c'est la possession du bien qui produit la *joie*, ils en produisent une plus grande.

Il faut avouer pourtant que les *joies* matérielles sont plus vives en nous de trois manières, l'observation est de saint Thomas (Ire p. de la IIe, q. XXXI, a. 5) : 1° *parce que les biens sensibles nous sont plus connus que les biens intellectuels;* 2° *parce que quand les passions sont dans l'appétit sensible, elles entraînent une modification corporelle qui n'a lieu dans la joie spirituelle que par une sorte de retentissement de l'appétit supérieur sur l'appétit inférieur;* 3° *parce que les joies corporelles sont désirées comme des remèdes aux maux sensibles ou aux ennuis qui engendrent la tristesse;* elles ont ainsi un double effet; elles font du bien, et suppriment du mal. Saint Augustin dit même (liv. LXXXIII *des Questions disputées*, quest. XXXVI) que tout le monde cherchant à se défaire de la souffrance avant de poursuivre le plaisir, naturellement les plaisirs sensibles sont convoités plus ardemment que les autres, parce qu'ils charment cette tristesse dont l'homme est presque toujours molesté, au moins par un côté. Nous savons de reste que certains plaisirs ne sont recherchés et goûtés avidement que parce qu'ils enlèvent la tristesse que le travail produit; ce sont le loisir, le jeu et tout ce dont l'homme occupe le temps de son repos.

La *joie* sensible, aussi bien que le désir, est *naturelle* ou

ne l'est pas, autrement dit avec Aristote (Ier liv. *de la Rhétorique,* chap. XI), elle est sans raison ou avec raison. La première résulte de la perception du bien purement naturel que les sens nous présentent comme convenable à notre nature ; telle est la *joie* du boire et du manger, elle est dans la brute plus purement que dans l'homme. La *joie* qui n'est pas naturelle dépasse la première en valeur, elle accompagne la raison, et résulte de la perception d'un bien sensible que nous prenons pour tel, non précisément par convenance de nature, mais, comme le dit Aristote, *par persuasion de raison,* c'est-à-dire, parce qu'il convient à la raison et aux sens que la raison éclaire. Telle est la *joie* que l'appétit sensitif lui-même éprouve, quand nous obtenons des honneurs, des preuves d'estime, des victoires, des richesses et d'autres biens de cette sorte, que, parmi les animaux, l'homme seul aime et recherche.

Causes de la joie.

La cause première et la plus universelle de la *joie,* c'est l'*opération,* soit parce que toute *joie* naît d'une opération, au moins de celle qui arrive au bien, et le fait reconnaître comme présent, soit parce que l'opération elle-même est une sorte de bien, et que pour se faire plus convenablement et avec plus de soin, elle a reçu de la Nature l'attrait d'un plaisir particulier. Les œuvres qui servent à la conservation de l'individu, et à la propagation de l'espèce, le montrent assez clairement. Dieu a attaché à toutes un certain plaisir pour que l'animal les accomplît plus volontiers. Cependant, comme l'opération n'est agréable qu'autant qu'elle est proportionnée à la puissance active, le moindre excès la rend fatigante et pénible, elle ne réjouit plus alors, elle tourmente.

La deuxième cause de la *joie,* c'est l'*alternation ;* suivant le proverbe, *la variété plaît,* et saint Augustin (liv. VIII *des Confessions,* chap. III) s'écrie : *Quoi, Seigneur! vous êtes à vous-mêmes votre éternelle joie, et il en est près de vous*

qui se réjouissent toujours en vous, tandis que nous ici-bas nous ne nous réjouissons que des alternatives d'affaissement et de progrès, d'opposition et de conciliation! Saint Thomas nous en donne la raison. Notre nature est changeante, elle se plaît dans le changement comme dans une chose qui lui est toute naturelle. Ensuite, la *joie* est le résultat d'une action modérée, mais non excessive de la chose aimée; or si la présence de cette chose se continue trop, elle dépasse la mesure du tempérament naturel, et elle devient fatigante, ennuyeuse, et, par conséquent, son remplacement par une autre sera une *joie*. Enfin l'homme désire tout connaître, et comme bien des choses ne peuvent être apprises tout à la fois, en ces choses le changement plaît, une partie se présente après l'autre, et le tout en est ainsi plus facilement connu; par suite, si la scène ne change pas assez vite, le spectateur s'ennuie, il appelle ce qu'il n'a pas encore vu. Et saint Augustin dit avec raison (au liv. IV *de ses Confessions,* chap. XI) : *Vous ne voulez point demeurer sur une syllabe, il faut qu'elle s'envole et qu'une autre arrive sur mes lèvres, afin que vous entendiez tout.*

La troisième et la quatrième causes de la *joie* sont l'*espoir* d'un bien à venir et le *souvenir* d'un bien passé. La *joie* naît, en effet, de la présence du bien, et ces deux causes rendent le bien présent à l'esprit: le *souvenir* nous rappelle et nous représente ce qui réellement n'est déjà plus; et l'*espoir* fait arriver par anticipation ce qui n'est pas encore, au moins quand on se sent capable de le produire. S'il est vrai que nous nous plaisons au souvenir des maux passés, comme dit le poëte :

Nam delectatur, memor est quicumque laborum
Cum res est multas passus, multasque peregit.

De nos maux supportés, vaincus avec honneur,
Un jour le souvenir nous sera du bonheur.

Aristote l'explique (Ier liv. *de la Rhétor.*, chap. XI) en ce

sens que les travaux accomplis laissent après eux quelque chose d'honorable et de bon, et que l'esprit prend plaisir à attribuer le même effet à tous les maux supportés. On peut ajouter qu'avoir accompli de grands travaux et avoir échappé à de grands périls est une sorte de victoire, et la victoire fait partie du bonheur; elle rend un homme digne de l'admiration des autres : la victoire, le bonheur et tout ce qui nous vaut l'admiration des autres réjouit beaucoup l'esprit; par suite, les travaux accomplis et les périls surmontés nous réjouissent aussi.

Mais ce qui est plus admirable, c'est que la *douleur* elle-même, le chagrin et les larmes que nous donnons à la chose aimée, quand elle n'est pas près de nous, ont encore le don de nous réjouir. Pour le deuil et les larmes, peut-être nous réjouissent-ils, parce qu'ils adoucissent l'amertume de la douleur, et la répandent au dehors comme pour l'expulser. Ovide l'a dit :

> . . . . *Est quædam flere voluptas :*
> *Expletur lacrymis egeriturque dolor.*
>
> Il est doux de pleurer ; comme d'un vase plein,
> Les larmes au dehors déversent le chagrin.

Une autre raison qu'en donnent saint Thomas et Aristote, c'est que toutes ces choses rendent plus vive la mémoire, et la pensée de l'objet aimé plus présente. Ainsi Aristote dit (Ier liv. *de la Rhétor.*, chap. XI) : *Il y a de l'ennui à être privé de ce qu'on aime; cependant il y a du plaisir à se le rappeler, à le voir ainsi et à savoir ce qu'on en ferait.*

La cinquième cause de joie est la *ressemblance : le semblable se plaît dans son semblable : similis simili gaudet;* et un proverbe grec disait : *La bête sauvage reconnaît la bête sauvage ;* ailleurs on dit : *Le geai va toujours avec le geai.* La *ressemblance* est une sorte d'unité, et le bien augmente le bien en s'unissant à lui, et la *joie* s'ensuit. Cependant un homme peut voir son avantage particulier

compromis par un avantage semblable : ainsi le potier souffre du voisinage du potier, et la haine survient quelquefois entre semblables; mais ce n'est qu'accidentellement.

Avant d'en finir sur un sujet aussi abondant, *mettons encore parmi les causes de la joie l'admiration*, qui apporte avec elle une connaissance nouvelle, et en promet une plus étendue : tout ce qui est rare et admirable plaît, comme toutes les représentations des choses, même de celles qui sont le moins agréables en réalité. *L'âme se plaît dans les comparaisons*, dit saint Thomas, *parce que comparer une chose à une autre, c'est un acte propre et naturel à la raison. La bienfaisance vient ensuite :* l'homme y voit l'image d'une surabondance de biens pour lui; *puis* la *colère*, qui, suivant Homère, est *plus douce que le miel répandu*, parce qu'elle nous fait entrevoir la vengeance, qui est agréable, et aussi, dit saint Thomas, *parce que nous en attendons une diminution du préjudice apparent causé par l'injure. Lorsqu'un homme est offensé par un autre, il en éprouve un préjudice, et il veut être dédommagé de ce préjudice par la punition de l'offense. Pareillement, être aimé, être loué, être considéré*, sont autant d'occasions de *joie;* on y voit la preuve d'une valeur propre, surtout quant cela vient d'hommes sages. *Vaincre, blâmer, accabler de reproches*, sont aussi choses agréables à faire, moins à cause du mal qui est à combattre chez autrui, que comme démonstration d'un mérite personnel : l'homme aime toujours son propre bien plus qu'il ne déteste le mal des autres. Toute victoire, en effet, prouve une certaine supériorité, et l'on aime surtout à gagner aux jeux qui demandent un calcul. Les blâmes et les reproches qu'on adresse aux autres réjouissent, à cause du service qu'on leur rend, et surtout à cause de la sagesse et de la supériorité qu'on y fait reconnaître; car c'est l'affaire des sages et des vieillards de tancer ceux qui méritent de l'être.

Effets de la joie.

Les effets de la joie sont d'abord l'*expansion*, que l'on peut considérer sous un double aspect : au sens propre, elle exprime ce mouvement du cœur qui dans la *joie* semble se développer et se répandre, tandis que pour marcher au-devant du bien les esprits se dilatent et s'épanchent au point d'abandonner quelquefois le cœur jusqu'à l'évanouissement et même jusqu'à la mort : on dit, en effet, que plusieurs hommes sont morts par excès de *joie;* on peut dire aussi que ce genre de mort est causé, non parce que les esprits quittent le cœur, mais parce qu'ils exagèrent la dilatation des poumons, et étouffent le cœur par une trop grande affluence de sang; la respiration et la pulsation, qui sont comme les gonds de la vie, sont ébranlées, le bien-être et l'existence même en sont compromis. L'*expansion* se prend aussi métaphoriquement, en ce sens que la *joie* perfectionne la puissance au moment où elle perçoit le bien qui lui convient; celle-ci grandit en quelque sorte, et l'affection semble se déployer pour saisir ce bien plus pleinement.

Le deuxième effet de la *joie* est une soif ou un désir de sa possession, non-seulement quand, une fois passée, elle revient en mémoire, mais encore lorsqu'on commence à la ressentir : on en appelle la plénitude; l'avant-goût éveille le désir d'une possession complète; la satiété dans la *joie* engendre l'ennui et le dégoût, au moins dans les joies sensibles, comme celles de la bonne chère et autres semblables; car pour les *joies* spirituelles, on les désire d'autant plus ardemment qu'on les possède plus pleinement.

Le troisième effet de la joie sensible, c'est d'empêcher l'usage de la raison, ou complétement, si la *joie,* devenue trop grande, attire à elle toute l'attention de l'âme, ou par de grandes distractions, si elle sait garder quelque mesure.

Marcile Ficin a observé fort sensément que *la joie est un appât et un hameçon pour les esprits,* parce qu'elle les entraîne loin de leurs intérêts habituels. Elle empêche encore l'usage de la raison pratique, parce qu'elle amortit la vigueur du jugement; en ce sens, Aristote a dit (liv. IV *de l'Éth.,* chap. v): *La joie compromet l'estimation de la prudence.*

Enfin, le quatrième effet de la joie, c'est de parfaire l'opération qui la produit; car elle est un bien elle-même, et, ajoutée au bien de l'opération, elle l'augmente, l'embellit, le relève et le perfectionne; elle excite l'attention, l'intention et les efforts de la vertu de l'agent; elle est le condiment qui rend l'opération plus agréable, plus chère et plus désirable; c'est un appât pour les esprits, et la nature, toujours prudente en même temps que libérale, a parsemé de *joie* les opérations nécessaires, si bien qu'elles se font plus volontiers, avec plus d'attention et plus de soin, en même temps qu'on y met plus d'ardeur; par là elles deviennent plus efficaces.

De la tristesse et des remèdes pour la combattre.

Saint Thomas, dans la première partie de la deuxième, a exposé en cinq questions ce qu'on peut dire sur la *tristesse.* Sa nature, ses causes et ses effets se comprennent aisément d'après ce que nous avons dit sur la joie; on peut la définir : *un repos des désirs dans le mal;* mais c'est un repos sans calme, sans contentement; un repos qui afflige et désole. C'est encore *une affection causée par la considération d'un mal présent.* Tous les contraires des causes indiquées pour la joie, et généralement tous les maux perçus et subis comme maux la produisent. Ses *effets* sont de rétrécir, de contraindre, d'appesantir l'âme, comme la joie la dilate et l'élève; elle affaiblit les opérations de l'âme, comme la joie les fortifie; plus que toute autre passion, suivant saint Thomas, elle fatigue le corps et abrége la vie,

parce qu'elle empêche le cœur de répandre librement dans tous les membres le mouvement et l'action, obstruant, pour ainsi dire, les sources de la vie, en rétrécissant les issues, et les troublant merveilleusement. Cependant, si elle est modérée, elle peut être utile, parce qu'elle contient les esprits et les fixe. Aussi l'Apôtre dit-il (*seconde épître aux Corinthiens,* chap. VII) : *La tristesse selon Dieu apporte le salut; la tristesse du siècle apporte la mort.*

A la *tristesse* immodérée, qui est une maladie de l'esprit, saint Thomas oppose divers remèdes et adoucissements : c'est d'abord la joie, quelle qu'elle soit; sa douceur est comme un baume qui ferme la plaie occasionnée par la douleur, elle la rend toujours moins vive, et réconforte l'âme fatiguée, comme le repos après le travail délasse les membres du corps.

Le deuxième remède, qui est plus naturel encore, ce sont les pleurs, les gémissements, les soupirs, les plaintes, et tous les signes extérieurs de la *tristesse;* l'âme s'y soulage; elle chasse au dehors une partie des amertumes qui la dévorent, et son attention se déplace, allant du sentiment intérieur de la douleur à ces signes extérieurs; il y a aussi une certaine satisfaction dans un acte si naturel. Quoi de plus naturel à celui qui est malheureux que de pleurer? Or toute opération naturelle emporte un certain plaisir.

Le troisième remède, c'est la compassion qu'on trouve chez des amis; elle adoucit la douleur, d'abord en nous prouvant que nous sommes aimés : cela plaît toujours, cela plaît surtout au temps de l'affliction; car en ces moments plus qu'en tout autre nous avons besoin d'assistance. Ensuite l'esprit, que la douleur accablerait, est soulagé quand un ami compatissant s'unit à lui, et l'aide à porter le fardeau.

Le quatrième remède, qui est le propre des hommes sages, c'est la contemplation de la vérité; elle mitige la douleur, non-seulement parce qu'elle en détourne l'attention, qu'elle relève le courage et empêche l'esprit de succomber

au mal, produisant un mépris fort et généreux des choses sensibles qui peuvent affliger ou réjouir, mais surtout parce qu'elle enveloppe l'âme de douceur et de suavité, se rendant particulièrement agréable, et dissipant toutes les amertumes de la *tristesse*.

Enfin, le cinquième adoucissement à la tristesse est dans des remèdes corporels, qui, rendant au corps troublé par la douleur son équilibre naturel, le rétablissent, et en même temps l'âme : c'est le sommeil, qui, comme dit saint Ambroise, *repose les âmes fatiguées et dissipe les pensées soucieuses,* en apportant l'oubli de la douleur et de ses préoccupations, et en rafraîchissant comme une douce rosée les esprits altérés ; Tertullien dit du sommeil : qu'*il récrée le corps, fait rentrer les forces et guérit les peines;* ce sont encore les bains, dont saint Augustin (liv. IX *des Confessions,* chap. XII) a dit : *J'avais ouï dire que le nom des bains leur venait de ce qu'ils allégeaient les anxiétés de l'âme.*

ARTICLE TROISIÈME.

DES PASSIONS DE LA PARTIE IRASCIBLE.

Les autres *passions* appartiennent à la *partie irascible;* nous en dirons peu de chose. On sait déjà, par ce que nous avons dit, que les *passions* de la partie concupiscible ont pour objet le bien et le mal pris simplement, tandis que les autres y ajoutent le sens de la difficulté à vaincre, et sont comme des efforts de l'âme se portant vers le bien ou protestant contre le mal. Elles sont au nombre de cinq : l'*espoir* et le *désespoir,* la *crainte* et l'*audace,* et enfin la *colère.*

L'*espoir* se définit : *une passion par laquelle l'appétit tend à un bien futur et difficile, mais qu'on peut se procurer.* Le mot *passion* indique le genre auquel il appartient ; les autres termes le distinguent du reste des *passions :*

de la crainte, parce que l'objet de l'*espoir* c'est le *bien*, et que la crainte a en vue le mal; de la joie, parce que son objet est futur, tandis que la joie tient le bien présent; du désir, parce que cet objet est difficile, tandis que le désir ne considère le bien que comme bien, et du désespoir, parce que ce bien difficile est possible, et que le désespoir voit toujours l'impossible: ainsi l'*espoir* suppose le désir, se repose sur le désir, et donne à la puissance appétitive une certaine fermeté contre les difficultés. Le désir est une simple aspiration au bien absent: l'éloignement et les difficultés qui séparent de ce bien pourraient décourager celui qui désire, les efforts et la fermeté de l'*espoir* le relèveront et le fortifieront; car ces efforts de l'esprit affermi naissent de la possibilité du bien; ils constituent l'*espoir*.

Les causes de l'espoir sont, d'abord l'expérience, quand elle nous fait reconnaître si tel bien est possible, et nous donne la méthode pour l'obtenir: si elle nous apprend qu'une entreprise tourne ordinairement mal, elle amortira plutôt qu'elle ne favorisera l'*espoir; ce sont, deuxièmement*, les *forces* qui rendent les difficultés surmontables, et il faut y comprendre les richesses, la grandeur d'âme, le nombre des amis, etc.*; troisièmement*, c'est la *chaleur du cœur* qui fortifie les esprits, et les empêche de céder aux difficultés que l'imagination exagère pour les troubler; *quatrièmement enfin, c'est le défaut d'attention:* il empêche de voir les difficultés et d'en tenir compte: ainsi les jeunes gens, les hommes ivres et les sots ne doutent de rien: les jeunes gens, parce qu'ils ont peu de passé et beaucoup d'avenir, et vivent plus d'*espoir* que de souvenir; ils ont aussi très-bonne opinion de leurs forces et font peu de cas des difficultés, les entrevoyant à peine. Ensuite le cœur est chaud et dilaté, et le mouvement des esprits y est ferme, chez les gens ivres: le sang bouillonne et fait bien augurer des forces; ils ne savent pas d'ailleurs apprécier les difficultés. Pour les sots, c'est le péril qu'ils ne veulent pas voir. Chez les vieillards, au con-

traire, il y a peu d'*espoir :* l'expérience leur a appris que tout va souvent de mal en pis ; ils se méfient de l'avenir : d'ailleurs ils pèsent et approfondissent les difficultés ; enfin leur chaleur, devenue languissante, ne soutient plus le mouvement des esprits, et ceux-ci s'abattent à la vue du moindre obstacle.

Les effets de l'espoir sont : 1° de réjouir : on goûte par avance le plaisir que doit procurer le bien désiré ; 2° c'est de perfectionner l'opération : quand on voit que le bien est difficile, l'attention est excitée, et parce qu'il est possible, on ne se laisse pas abattre ; 3° *enfin,* c'est d'inspirer l'affection de la personne qui doit nous procurer le bien désiré : car en espérant recevoir notre bien des mains de quelqu'un, nous sommes portés vers lui comme vers notre bien, et ainsi l'affection commence.

Le désespoir est suffisamment connu par ce que nous venons de dire de l'*espoir :* c'est une *passion* contraire, non d'une contrariété d'objet, car les deux *passions* s'arrêtent au bien, mais d'une contrariété de mouvements, en ce sens que l'un s'approche et l'autre s'éloigne de son objet : c'est l'*espoir* qui tend au bien, c'est le *désespoir* qui s'en éloigne. En effet, quelquefois le bien désiré est entouré de tant de difficultés, que le courage succombe, et qu'on renonce à l'atteindre. Ce renoncement est le *désespoir,* et il peut se définir : *une passion par laquelle on s'éloigne d'un bien difficile, en reconnaissant qu'on ne peut l'acquérir.* Or cette impossibilité ne doit pas être métaphysique, mais morale, c'est-à-dire tomber sur des choses qui, étant fort difficiles ou au-dessus de notre portée, passent pour être impossibles.

L'audace se définit : une passion par laquelle l'appétit s'élève contre un mal terrible pour le réduire et le surmonter. C'est une *passion* comme toutes les autres. Le reste de la définition indique son caractère propre ; nous le comprendrons en remarquant avec saint Thomas que si

l'appétit tend naturellement vers le bien, et s'éloigne du mal ; par accident pourtant, il s'éloigne aussi du bien : c'est quand il le voit entouré de difficultés telles, qu'on ne peut l'obtenir : de là naît le désespoir; et le même appétit tend au mal, non pour l'obtenir, mais pour le vaincre, quand il y a espoir de le surmonter; c'est l'*audace*. Il faut que le mal soit *terrible;* car les maux légers appellent le mépris plutôt que l'*audace*. Ainsi l'*audace* n'a pour objet que des maux grands et terribles.

Les causes de l'audace sont d'abord l'*espoir*. Nul ne s'élève contre un mal, s'il n'a l'espoir de le vaincre, et Aristote dit (IIIe liv. *de l'Éthique*, chap. VIII) : *Ceux qui ont bon espoir sont audacieux :* ainsi sont les jeunes gens, les ivrognes et les sots. Tout ce qui entretient et augmente l'espoir cause également l'*audace :* on le voit pour les richesses, le nombre des amis, la force, l'habitude du danger, etc. Plus que toute autre chose, l'espoir dans le secours de Dieu donne une confiance légitime; Aristote reconnaît (IIe liv. *de la Rhétorique*, chap. V) *que ceux qui accomplissent leurs devoirs envers Dieu sont les plus hardis*, et il ajoute : *Ceux qui ont reçu une injure sont plus hardis, parce que Dieu est avec ceux qui souffrent injustement.*

Il y a une autre cause toute matérielle de l'audace, c'est la chaleur du cœur ; elle fortifie le mouvement des esprits, et les empêche de s'abattre aisément à la vue du danger. Les animaux dont le cœur est petit sont plus audacieux; ceux qui l'ont grand sont plus timides : c'est Aristote qui le remarque (liv. III *des Parties de l'Animal*, ch. IV); *et cela*, ajoute saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XLV, art. 3), *parce que la chaleur naturelle ne peut pas si aisément échauffer une grande maison qu'une petite.*

En outre, comme la crainte est opposée à l'*audace*, en enlevant la crainte on fortifie l'*audace;* et un homme qui n'a fait tort à personne n'ayant point d'ennemis, est par cela

même plus audacieux. Quant aux méchants, ils sont craintifs parce que tous les dangers semblent les menacer.

Parmi les effets de cette passion, saint Thomas compte de ramener les esprits et la chaleur vers le cœur au commencement du péril, comme pour faire plus violemment irruption : de là vient que parfois les plus hardis ont peur lors de l'attaque; on dit même qu'Alexandre le Grand tremblait avant chaque combat; *et aussi* de rendre les mouvements plus vifs au commencement du danger qu'à la fin. Cela fait dire à Aristote (III^e^ liv. *de l'Éthique*, chap. VII) : *L'audacieux se précipite, il vole au-devant du péril, et quand il y est, son ardeur se refroidit.* La raison en est que cette *passion* est gouvernée par la connaissance sensitive, qui n'est pas capable de comparer ni de discuter les périls dans leurs circonstances particulières, et que, par suite, elle se laisse abattre quand ils se présentent à l'improviste. Au contraire, l'homme fort est plus constant pendant le danger qu'avant: il a tout prévu ; souvent même il s'est préparé à des assauts plus violents que ceux qui lui arrivent; ce qu'il voit, loin de l'effrayer, lui donne confiance.

La *crainte* est opposée à l'audace, on la connaît quand on sait ce qu'est l'audace; si celle-ci élève l'âme contre le mal et donne l'espoir d'en triompher, la crainte abat l'âme, et ne montre que la difficulté d'éviter le mal. Elle peut se définir : *une passion, par laquelle l'appétit succombe devant un mal imminent, terrible et difficile à éviter,* ou encore, *une prostration de l'esprit vaincu par la gravité du danger.* Suivant l'observation de saint Thomas, lorsqu'un mal est reconnu imminent, il y a comme une lutte entre l'appétit et le mal. Le premier cherche à vaincre et à mettre en fuite le second; et réciproquement le mal a dans sa nature de mettre en fuite et de vaincre l'appétit. Si donc en ce conflit l'animal sent ses forces supérieures à celles du mal, il conçoit le courage de l'attaquer et de le renverser, il est audacieux; si, au contraire, il est au-dessous, si le mal

et le péril doivent triompher, l'appétit s'abat et se reconnaît vaincu, c'est la *crainte*.

Ainsi les causes de la crainte sont : d'abord, l'insuffisance des désirs et de celui qui les a, puisqu'il ne se sent pas de force pour attaquer le mal ; ensuite la gravité du mal, qui est assez agressif et assez pressant pour laisser à peine les moyens d'échapper. Je dis *à peine ;* car, si l'impossibilité était absolue, le sentiment serait le désespoir. Il faut donc pour la *crainte* encore quelque espoir dans l'âme ; seulement, cet espoir ne vient point de la supériorité de nos forces contre le mal, ce serait de l'audace ; mais d'une certaine incertitude sur l'événement redouté : celui-ci ne menace point nécessairement, mais par accident. *Il faut ajouter à ces causes* une disposition corporelle, d'abord, dans l'imagination, qui fait voir les choses sous un aspect sombre, et ainsi les gens mélancoliques sont timides, à moins que la mélancolie ne s'enflamme facilement, car alors ils sont audacieux, et les ténèbres ont pour effet d'inspirer l'horreur et de rendre timide ; cela peut venir aussi du cœur, si la chaleur y est médiocre, et les esprits affaiblis et moins abondants. Ainsi les animaux dont le cœur est grand, mais qui ont le sang froid dans les environs du cœur, sont les plus timides.

Les effets de la crainte sont avant tout la *contraction,* qui est de deux sortes : elle est *métaphorique,* lorsque l'appétit, vaincu et abattu par le mal, se retire et se replie sur lui-même ; ou *propre et corporelle,* quand, sous le coup de la crainte, la chaleur et les esprits quittent les parties extérieures du corps et se reportent vers l'intérieur, surtout vers le cœur, s'y réunissant, non pour faire ensuite irruption, comme dans le désir, la colère et l'audace, mais pour y chercher leur salut. Alors ce n'est plus la chaleur, c'est la torpeur qui les agrége ; derniers défenseurs d'une ville vaincue, ils abandonnent les murailles et cherchent quelque retraite mieux protégée à l'intérieur, mais ce n'est pas pour

faire une dernière sortie, c'est pour prendre un moyen quelconque de sauver leur propre vie. Lorsque le sentiment du mal présent attaque et presse le cœur, la chaleur et les esprits descendent vers les régions inférieures, comme pour le fuir, parce qu'il vient du cerveau. La même chose arrive dans la mort, et pour le même motif, car la crainte grave est une sorte de prélude de la mort, la chaleur et les esprits vont toujours se recueillant vers les parties intérieures.

Saint Thomas (Ire part., quest. XLIV, art. 1, *rép. à la* 3e *object.*) fait observer avec raison que la *honte,* qui est une sorte de *crainte,* n'amène point cet effet, mais plutôt un effet contraire, parce qu'elle n'est point causée par un mal qui détruit la nature, mais par une apparente inconvenance qui confond l'esprit et l'agite; alors le sang, la chaleur et les esprits, au lieu de fuir jusqu'aux derniers retranchements de la vie, se troublent et s'élèvent vers les régions supérieures, on les voit surtout à la face; la rougeur est un signe de *honte;* c'est comme un voile que la nature, courant au secours de la partie attaquée, cherche à jeter sur ses faiblesses. Ainsi s'explique par la *honte* cette affluence du sang et des esprits à la face.

Ce premier effet est suivi de plusieurs autres; on tremble, on pâlit, les membres refroidis s'entre-choquent, la voix s'éteint, le souffle manque, les cheveux se dressent, parce que la peau se roidit, et que les pores se rétrécissent sous l'action du froid glacial qui pénètre tous les membres; souvent même ils blanchissent tout à coup, la peur faisant en quelques heures par une opération violente ce que le froid de l'âge n'amène ordinairement qu'au bout de longues années. La même *contraction* détermine la défaillance de l'esprit, quand le froid saisit les alentours du cœur, puis la stupeur et une roideur dans le corps entier par suite du défaut de chaleur ; on éprouve une soif ardente, la gorge se dessèche, parce que le sang ne vient plus rafraîchir ces parties; l'abdomen se détend, car la compression de la vésicule

fait affluer la bile dans les intestins, elle y produit ses effets ordinaires, d'autant plus facilement que la peur a affaibli les muscles sphincters qui sont chargés de retenir les intestins.

On peut mettre encore parmi les effets de la peur le trouble de l'esprit, la stupeur et l'insensibilité ; celle-ci va quelquefois jusqu'à empêcher d'entendre, de voir ou de penser ; c'est l'idée du mal qui absorbe l'imagination, l'étouffe et la lie. La *crainte* alors supprime le conseil et empêche l'opération ; cependant la même *passion* éveille l'esprit à la recherche des moyens pour éviter le mal, en ce sens on dit *qu'elle inspire les bons conseils et active l'opération ;* en effet, de ce côté elle stimule le conseil et la résolution, tandis que de l'autre, portant le trouble et la confusion dans l'esprit, elle empêche la clairvoyance, et retirant la chaleur et les esprits, instruments naturels de toute opération, elle retarde l'action.

La *colère,* que saint Grégoire de Nysse appelle élégamment l'*écuyer de la concupiscence,* est diversement définie ; d'après Cicéron, c'est *l'inimitié qui guette le moment de la vengeance.* D'autres, qui n'y voient pas une *passion* simple, mais le centre et comme le nœud des autres, disent que c'est *une affection par laquelle l'âme affligée d'une injure reçue, et irritée contre l'auteur de cette injure, échauffe le cœur et le pousse à la vengeance, jusqu'à ce que le coupable se soit repenti.* Plus brièvement avec Aristote (liv. I *de l'Ame,* chap. I ; et liv. II *Rhétor.*, chap. II) : *C'est un désir de vengeance ouverte, avec l'effervescence du sang qui se porte au cœur.* En tant qu'*appétit,* c'est une *passion* comme toutes les autres, puisque les *passions* sont des mouvements de l'appétit. Les autres termes nous donnent les caractères propres de la *colère ;* son objet propre, c'est la vengeance et la vengeance ouverte. Aussi (liv. VII *de l'Éthique,* chap. VII) Aristote appelle la *colère une affection ouverte, et rien moins qu'insidieuse ;* elle demande que

l'auteur de l'injure sache bien d'où est partie la vengeance, et qu'il se repente. On dit que *le sang se porte avec effervescence autour du cœur,* pour indiquer le côté matériel de la *colère,* c'est-à-dire cette sorte d'ébullition du sang autour du cœur, qu'elle produit sensiblement.

Parmi les causes de la colère il y a d'abord le *manque d'estime,* ou le mépris injuste; tous les motifs de *colère* peuvent s'y ramener; elle n'est qu'un désir de vengeance, c'est-à-dire qu'elle cherche la réparation d'une injure faite avec intention. On ne se met pas en *colère,* ou on s'y met peu contre ceux qui n'ont mal fait que par ignorance ou par *passion;* mais l'injure où l'intention apparaît indique un manque d'estime. Aristote en a observé trois espèces : le *dédain,* qui fait négliger quelqu'un comme sans valeur; la *contrariété,* par laquelle on s'oppose à la volonté d'autrui, non pour en tirer un avantage personnel, mais pour empêcher l'autre de réussir; et le *mépris,* qui cherche à nuire et à chagriner un homme par ce qui le déshonore, sans autre résultat que le plaisir malin d'une supériorité sur lui; ce qui augmente la gravité de ces manques d'estime augmente aussi la *colère.* Comme ils sont d'autant plus graves que la personne offensée est plus digne, la supériorité dans l'offensé augmente la *colère,* et si elle est dans celui qui offense, elle la diminue. *Une autre cause de la colère* est dans celui-là même qui s'irrite, elle vient de ses défauts propres. Quand on se sait sujet à quelque défaut, on est aisément disposé à croire que le mépris s'y attache, et on devient plus sensible. Térence l'a dit dans les *Adelphes,* scène III, acte IV :

Omnibus, quibus res sunt minus secundæ, magis sunt nescio quo modo
Suspiciosi, ad contumeliam omnia accipiunt magis,
Propter suam impotentiam se semper credunt negligi.

Les hommes éprouvés sont souvent soupçonneux;
Tout, jusqu'à leur malheur, les abaisse à leurs yeux.

Les effets de la colère sont, d'abord, un plaisir qui lui est

propre, et qui a fait dire à Homère : *Elle vient dans le cœur, et s'y répand plus douce que le miel.* La cause en est dans cet espoir de vengeance que l'on conçoit alors, et la vengeance est particulièrement agréable, parce qu'on y trouve un remède approprié aux douleurs que produit l'injure reçue; elle est aussi dans une certaine chaleur, non point douce et légère comme celle qui accompagne l'amour et attiédit le sang, mais ardente, pleine d'amertume et comme imprégnée de bile jaune. C'est encore le trouble de la raison qui demande la paix et la tranquillité des esprits, et se confond, s'obscurcit et s'aveugle dans les ardeurs que la *colère* produit, et celui du corps, surtout par les membres qui portent quelque vestige du cœur, tels que les yeux, la face, la langue, suivant le mot de saint Thomas. Ces troubles sont décrits par saint Grégoire (Ve liv. *des Morales,* ch. XXXI): *Quand l'homme est échauffé par les aiguillons de la colère, le cœur palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, la figure s'enflamme, les yeux sortent de leurs orbites, les amis ne se reconnaissent plus entre eux, la bouche forme en vain des sons, le sens ne sait plus ce qui se dit.* On a dit, non sans raison, qu'un homme en *colère* se guérirait en se regardant dans un miroir, parce qu'il s'apercevrait tout de suite, au trouble de son visage, du déplacement de son esprit. *La taciturnité est aussi un effet de la colère.* La raison troublée ne trouve pas d'expressions capables de rendre sa *passion,* ou elle dédaigne un organe insuffisant à l'exprimer, ou elle craint de parler mal à propos, et d'avoir à s'en repentir ensuite.

Enfin l'on peut compter parmi les effets de la colère les actions faites au grand jour. L'homme en *colère* ne cherche pas plusieurs chemins, il y va ouvertement. Saint Thomas en donne une raison très-plausible (Ire part. de la IIe, quest. XLVIII, art. 3, *rép. à la* 2e *object.*) : d'abord, la raison est empêchée et ne sait plus distinguer ce qu'il faut cacher de ce qu'il faut faire voir, elle ne saurait pas non plus faire

grand mystère; ensuite la *colère* développe le cœur, et c'est un des caractères de la magnanimité. Aristote dit de celui qui est magnanime (IV^e^ liv. de l'*Éthique,* chap. III) : *Il aime et il hait au grand jour, il parle et il agit de même.* Une autre raison est dans la différence entre la concupiscence et la *colère :* l'une recherche des objets agréables qu'elle n'atteint pas sans honte, ni surtout sans faiblesse, elle rendra l'homme dissimulé; et Aristote l'appelle *cachée et insidieuse.* Mais la *colère* a pour but la vengeance, et celle-ci indique je ne sais quoi de noble et de fort; l'homme irrité agira ouvertement, parce qu'il croit ce qu'il fait honorable. En outre, la colère est impétueuse, elle cherche le chemin le plus court; or les voies occultes et insidieuses sont pleines de détours et plus longues. Enfin ce qui contribue surtout à atténuer le peu d'estime, c'est que tous sachent bien que l'auteur de l'offense a été puni. On ne sera donc satisfait que quand le châtiment infligé aura été public, et non secret. Mais ceci suffira pour la *question des passions.*

QUESTION QUATRIÈME.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE MORALES.

Cette partie de la *Philosophie morale* est traitée tout au long par les Théologiens; nous la verrons donc brièvement; or, en laissant de côté les principaux sujets des discussions théologiques, nous avons à examiner en trois articles ce qui regarde plus particulièrement les philosophes. Le *premier article* montrera ce qu'est la moralité en elle-même, et établira la distinction entre la bonté et la malice morales. *Au deuxième,* nous discuterons la question de savoir s'il y a des actes indifférents. Enfin le *troisième* donnera brièvement les règles des mœurs.

ARTICLE PREMIER.

CE QUE C'EST QUE LA MORALITÉ, COMMENT ELLE SE DIVISE EN BONTÉ ET MALICE.

Dans tout acte moral, il faut considérer deux choses, l'entité et la *moralité;* la première est comme la matière et le fondement de la seconde. L'entité de l'acte moral consiste, c'est certain, dans une opération vitale et libre; il n'y a d'acte moral que celui qui se produit vitalement et librement. Otez la liberté, il n'y a plus ni mérite ni démérite, ni louange ni blâme, ni bien ni mal, au moins dans le sens moral; mais tous les philosophes ne s'accordent point à déterminer en quoi consiste cette *moralité.* Les uns la confondent avec la liberté et veulent qu'elle n'y ajoute rien; d'autres ne l'acceptent que comme une dénomination extrinsèque; il en est qui pensent que c'est un pur être de raison. La première opinion confond la matière de la moralité avec la moralité; car, suivant la remarque de saint Thomas au préambule de l'*Éthique,* de même que l'ordre artificiel consiste dans la disposition que la raison impose à la matière extérieure, ainsi l'ordre moral consiste dans la disposition que la raison communique aux actes de la volonté; et comme les pierres, les bois, le fer et tout le reste, que l'art met en ordre, ne sont que la matière de l'art architectural, les actes de la volonté, mis par la liberté à la disposition de la raison, ne sont point la *moralité* même, mais son sujet et sa matière; la deuxième et la troisième opinion ont entre autres défauts celui de ne pas estimer à sa valeur la *moralité.* Laissons-les donc de côté, et disons :

1° La *moralité* consiste formellement dans l'ordre que la raison met dans les actes libres, quand elle les dispose en conformité ou en opposition aux règles des mœurs, ou dans le sens transcendantal, c'est l'ordre de la volonté vis-

à-vis de son objet, non en lui-même, mais en tant qu'il est sujet aux règles des mœurs.

Les deux définitions reviennent au même. La raison n'ordonne un acte de la volonté qu'au moyen de son objet, c'est-à-dire que l'intelligence, en réglant l'objet vers lequel se porte la volonté, a réglé aussi l'acte de la volonté. L'ordre que l'intelligence met dans l'acte de la volonté est le même que ce point de vue transcendantal de l'acte de la volonté vers son objet qui est réglé. Saint Thomas a exprimé la *moralité* de la première manière dans son préambule de l'*Éthique,* en disant que l'ordre que la raison fait dans l'acte de la volonté appartient à la philosophie morale. Il l'explique de la seconde manière (I^re^ part. de la II^e^, quest. XVIII, art. 8), en disant : *L'acte humain appelé moral est spécifié par le rapport de l'objet au principe des actes humains, qui est la raison.*

Prouvons la conclusion. 1° Ce qui est distinctif pour une chose y est aussi constitutif; or la *moralité* se distingue en bonté et en malice d'après la conformité et la non-conformité des actes aux règles des mœurs : donc elle constituée aussi par là.

2° Toutes proportions gardées, on peut dire de la *moralité* d'un acte humain ce que l'on dit de son entité; or l'acte humain tire son entité de sa tendance vers un objet considéré entitativement : donc il contractera sa *moralité* de la même tendance prise moralement, c'est-à-dire eu égard aux règles des mœurs. *La mineure est certaine.* Les actes sont spécifiés par leurs objets, comme nous l'avons vu en *Physique* (part. IV, quest. I, art. dernier). *La majeure paraît incontestable,* parce que la *moralité* est fondée sur l'entité de l'acte, comme un mode qui s'y ajoute, et comme une propriété de cette entité.

3° *Enfin* la *moralité* est généralement expliquée comme une mesure. Ainsi on dit d'un homme de bien qu'il est *droit,* et d'un méchant qu'il est *pervers, plein de détours,*

inégal. Or la mesure, la rectitude, la perversité et les détours indiquent le rapport de la chose à une règle : donc la moralité est évidemment entendue du rapport d'un acte avec les règles de la *morale.*

En second lieu. La moralité se divise essentiellement et d'une façon adéquate en bonté et malice.

Prouvons d'abord que c'est la division essentielle. La *moralité* en général doit se diviser par des différences essentielles; or il n'y a pas de différence plus essentielle que celle du bien et du mal, et comme c'est avant tout en matière morale que ces deux extrêmes se rencontrent, la bonté et la malice sont ses différences essentielles; aussi saint Thomas (liv. III *contre les Gentils,* chap. IX) dit : *Le bien et le mal se donnent en morale pour les différences spécifiques.*

Confirmation. La *moralité,* comme déjà nous l'avons vu, consiste essentiellement dans la considération de l'objet, en tant qu'il est soumis aux règles des mœurs ; or cet objet, comme tel, est bon ou mauvais, c'est-à-dire conforme ou non à ces règles : donc la *moralité* se divise essentiellement en bonté et malice.

Ensuite, c'est une division adéquate. Entre ces deux membres il n'y a pas d'intermédiaire possible : donc ils divisent la *moralité* d'une manière adéquate. *Prouvons l'antécédent.* S'il y avait un intermédiaire, ce serait surtout un acte indifférent; or un tel acte ne fait pas une espèce de *moralité :* donc il n'y a pas d'espèce intermédiaire entre les deux membres de la division. *La majeure est certaine. Expliquons la mineure.* Suivant saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XVIII, art. 8), on dit *indifférent* tout acte qui ne renferme point de rapport avec la raison; or ce qui n'est point en rapport avec la raison n'est pas une espèce de la *moralité,* puisqu'elle indique exclusivement une disposition de l'esprit vers l'objet considéré comme sujet aux règles de la raison : donc les actes indifférents ne forment point

une espèce de moralité intermédiaire. Les Théologiens développent cette thèse avec quelque étendue. Disons seulement quelque chose de ces actes *indifférents*.

ARTICLE DEUXIÈME.

S'IL EXISTE UNE ESPÈCE D'ACTES QU'ON PEUT DIRE INDIFFÉRENTS, ET S'IL Y A QUELQUES ACTES PARTICULIERS QUI SOIENT INDIFFÉRENTS.

On peut considérer un acte sous deux points de vue : ou précisément, tel qu'il est en lui-même (*in actu signato*), autrement dit, suivant son espèce ; ou tel qu'il est actuellement, lorsqu'il se produit, avec telle intention, dans telles circonstances, autrement dit, pris individuellement.

Il est certain qu'il y a plusieurs *actes indifférents* quant à l'espèce ; saint Thomas le prouve (Ire part. de la IIe, quest. XVIII, art. 8) par une raison évidente. L'acte tire sa bonté et sa malice de sa conformité ou de sa non-conformité aux règles des mœurs ; or il y a plusieurs actes qui, quant à eux-mêmes, et considérés dans leur espèce, n'ont ni conformité ni non-conformité aux règles des mœurs : comme de se promener, de sauter, de manger, de parler, etc. : donc plusieurs actes ne sont ni bons ni mauvais en eux-mêmes ; donc ils restent *indifférents*. La difficulté reste seulement pour les actes considérés individuellement.

CONCLUSION. — *Aucun acte pris individuellement, c'est-à-dire avec ses circonstances actuelles, n'est indifférent ; il est nécessairement bien ou mal fait, et partant bon ou mauvais.*

Saint Thomas tient expressément pour cette *conclusion* dans plusieurs passages (et surtout Ire part. de la IIe, quest. XVIII, art. 9), et de son côté se rangent presque tous les Philosophes ; Scot, à l'ordinaire, a pris la thèse opposée. On ne l'entend, du reste, que des actes délibérés, c'est-à-dire de ceux où l'homme se propose une fin après délibération ; les actes qui ne procèdent que de l'imagination, ou d'un mou-

vement de l'appétit sensitif entraîné par elle, ne sont pas de ce nombre : la raison ne les commande pas, ne les remarque pas, elle les permet seulement : ainsi on se frotte les mains, on se gratte l'oreille, on crache, on tousse, on change de position, etc.; tout cela est *indifférent;* si l'on y met quelque excès, et que la raison n'intervienne pas, il y aura peut-être péché véniel, mais c'est à cause du devoir que nous avons de régler même les mouvements de notre corps, non à cause de la délibération que nous serions tenus d'y mettre. Cette *conclusion,* ainsi expliquée, pourrait s'appuyer de nombreuses autorités des Pères. Pour abréger, nous ne citerons pas leurs paroles, donnons seulement les autres preuves.

La première se prend dans l'autorité même de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est lui qui dit (*saint Matthieu,* chap. XII) : *Toute parole oiseuse qu'aura prononcée un homme sera l'objet d'un compte qu'il rendra au jour du jugement;* ce que Tertullien considérant (au livre *de la Patience*) : *La doctrine de Jésus-Christ nous enseigne,* dit-il, *que nous sommes coupables de toute parole vaine et oiseuse.* Si donc les paroles oiseuses, celles qui, selon les Pères, ne sont point ordonnées au bien, ne sont pas *indifférentes,* mais mauvaises, comment dire qu'il y a des actes *indifférents ?*

On répondra : Ces sortes d'actes qu'on appelle *indifférents* ne sont point oiseux; il y a toujours en eux quelque raison d'être, quelque nécessité raisonnable. Ce sera un soulagement de la nature, comme quand je me promène de mon plein gré, quand je m'appuie sur le coude, quand je m'assois, etc., tous actes *indifférents,* ni louables, ni blâmables, mais non oiseux, puisqu'ils servent au bien-être de mon corps.

Mais au contraire : Ce qu'on fait pour le soulagement du corps et sans excès est bon et honnête. Saint Thomas le dit (I^re^ part. de la II^e^, quest. XVIII, art. 9, *rép. à la* 3^e^

object.) : *Ce qui se fait avec mesure pour soutenir ou reposer le corps est rapporté au bien et à la vertu, quand le corps lui-même y est rapporté.*

On dira : Quelquefois il y a de ces faits qui n'ont pour but que le plaisir du corps : ainsi je respire un parfum, je regarde un beau tableau, etc. ; cela ne peut pourtant pas être mauvais : donc ce sera *indifférent.*

Mais, au contraire : On peut comprendre de deux manières qu'un homme agisse pour son plaisir : d'abord en ce sens que l'honnêteté n'a aucune part dans son acte, et que toutes ses vues se bornent à une jouissance sensible ; ensuite en ce sens qu'il mesure le plaisir aux règles de la raison, et qu'il le prend pour délasser son corps, et par suite son esprit, ou pour les rendre plus capables des œuvres de la vertu. Les plaisirs sensibles, suivant la remarque de saint Thomas, sont des remèdes et des soulagements quelquefois nécessaires à la vie. Si l'homme agit dans la seconde intention, son action sera évidemment bonne et honnête. Il est sans doute louable d'omettre pour l'amour de Dieu les joies sensibles ; mais il est louable aussi, et souvent même nécessaire, de se les procurer pour la récréation et le soulagement du corps. Si, au contraire, on agit de la première manière, pour le plaisir seul, ne cherchant que ce plaisir, l'action est mauvaise ; car c'est l'affaire de la brute de mettre sa fin dans un plaisir sensible : ce plaisir est le bien propre de l'appétit sensitif ; la nature raisonnable n'a point le plaisir des sens pour fin ; elle doit aller jusqu'à l'honnêteté, qui convient à la raison. Lors donc qu'elle n'agit que pour le plaisir, quand même elle n'irait pas contre sa propre fin, elle s'en détourne pour s'abaisser vers ce qui est la fin de la brute : c'est un acte désordonné, c'est un péché.

On répliquera : Donc la vie entière des hommes est un perpétuel tissu de péchés ; combien de fois n'agit-on pas pour le plaisir seul, sans songer à cette honnêteté?

Je réponds d'abord : Il n'y a pas grand inconvénient à

accorder cette multiplicité de péchés légers. L'Écriture (*Proverbes,* chap. XXIV) nous fait bien entendre que les plus justes eux-mêmes pèchent souvent.

Ensuite je nie le conséquent. Les hommes dont la conscience est la moins rigide s'inquiètent généralement de donner une mesure honnête à leurs plaisirs. Il suffit pour cela que les récréations restent dans les termes de la modestie et de la tempérance, et qu'elles soient prises en temps et lieu, et comme il faut; sous ces conditions elles sont honnêtes et raisonnables.

Seconde preuve de la conclusion par une raison de saint Thomas. Tout ce qui se fait de propos délibéré est ordonné à une fin convenable et honnête, ou n'y est pas ordonné : au premier cas, c'est bon; au second, c'est mauvais : donc tout ce qui se fait de propos délibéré est bon ou mauvais; donc il n'y a rien d'*indifférent. La majeure est évidente.* On ordonne son acte vers son devoir, ou on ne l'y ordonne pas; il n'y a pas de milieu. *Prouvons la mineure.* D'abord ce qui est ordonné vers le devoir et vers une fin honnête est bon, cela est évident; que dans le cas contraire il y ait du mal, *prouvons-le.* Le mal, c'est ce qui n'est pas dans l'ordre de la raison; or une action qui n'est pas ordonnée à une fin honnête n'est pas dans l'ordre de la raison : donc cette action est mauvaise. *La majeure est évidente,* et *la mineure se prouve* ainsi : L'ordre de la raison, c'est qu'on amène chaque chose à la fin qui lui est due.

On répondra premièrement : C'est un mal de priver une chose de l'ordre de la raison qui lui est dû; mais si une chose manque d'un ordre de raison qui ne lui soit point dû, elle n'est pas mauvaise pour cela; or il y a bien de menues actions qui n'ont pas besoin d'un ordre de la raison : elles ne sont donc pas mauvaises quand elles ne l'ont pas.

Mais, au contraire : L'homme doit l'ordre de la raison à toutes les actions qu'il fait de propos délibéré : donc la réponse tombe. *Preuve de l'antécédent.* A chaque chose son

ordre, et si cet ordre manque, la chose sera mauvaise dans son genre : ainsi l'ouvrage d'art qui manque aux règles de l'art, et la créature naturelle qui manque aux lois de la nature; or toute action délibérée est une action raisonnable : donc il lui faut l'ordre de la raison, et conséquemment une fin rationnelle.

On dit encore : La raison peut ordonner un acte à une fin *indifférente,* et, par conséquent, laisser cet acte dans son indifférence.

Mais, au contraire. D'abord rien ne peut être pris comme une fin qui ne soit bon : il faut donc que cette fin, à laquelle l'acte est rapporté, soit bonne pour les sens ou pour la raison, en apparence ou réellement : dans le premier cas, la fin rendra l'action mauvaise et désordonnée, puisque, comme on l'a vu, il est inconvenant qu'une créature raisonnable s'arrête et se repose sur un bien sensible; dans le second cas, l'action sera bonne et honnête : elle ne peut donc pas être *indifférente.*

Ensuite. Cette fin, *indifférente* si elle n'est aucunement bonne, si elle ne se dirige vers aucun bien, sera au moins oiseuse; or, nous l'avons dit, l'acte oiseux est mauvais moralement : donc, etc. *Prouvons la majeure* par l'autorité de saint Grégoire, que cite saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XVIII, art. 9) : *Une chose oiseuse est celle qui n'a ni l'utilité de la rectitude, ni la raison de la nécessité, ni les fruits de la piété;* or une fin absolument *indifférente* est une fin oiseuse : donc, etc.

Nous venons de voir et de résoudre les principales objections, en présentant et en réfutant les réponses des adversaires. Donnons encore les trois suivantes : 1° Saint Jérôme a dit : *Le bien, c'est la continence; le mal, c'est la luxure; entre les deux, et comme indifférent, il y a de se promener, de cracher, etc.;* 2° aucun commandement ne nous oblige à rapporter toutes nos actions à une fin honnête : donc elles ne sont point mauvaises quand elles n'y sont point

rapportées; 3° enfin il ne peut pas y avoir une espèce qui ne renferme au moins un individu; or il est une espèce d'actes *indifférents*, on l'accorde : donc il y a des individus, c'est-à-dire au moins quelques actes *indifférents*.

Je réponds : D'abord. Saint Jérôme entend parler des actions prises en elles-mêmes, sans considérer l'intention qui les dicte; mais il est bien certain que se promener dans une intention honnête est une bonne action; or les actions dites *indifférentes* par saint Jérôme partent toujours d'une intention honnête ou désordonnée : donc nécessairement elles sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes comme dans leur principe; ce n'est pas de leur espèce, mais de leur fin, qu'elles tirent cette moralité.

Ensuite. L'homme est obligé, par devoir de nature, à vivre raisonnablement, et rien d'oisif ne lui est permis : il faut donc qu'il donne à ses actes une fin bonne et raisonnable, quand il les produit délibérément, c'est-à-dire en vue d'une fin.

Enfin. Je distingue la majeure de la troisième objection. Il n'y a point d'espèce qui n'ait son individu, *avec cette abstraction qu'indique l'espèce,* je le nie; *sans cette abstraction,* je le concède. Puis, *concédant la mineure, je distingue également la conséquence :* donc il y a de ces actes indifférents en particulier, *avec une abstraction de bonté et de malice qui leur donne d'être indifférents,* je le nie; *sans cette abstraction, et avec une détermination réelle à la bonté ou à la malice,* je le concède. En général, l'espèce fait abstraction des divers caractères de ses sujets, elle est *indifférente* à ces caractères; mais les individus n'y peuvent être *indifférents :* ainsi l'espèce humaine existe en dehors des conditions de couleur blanche, noire, basanée, etc.; mais tout homme a nécessairement sa couleur, et on ne comprend point un homme qui ne serait ni blanc, ni noir, ni basané, etc.

ARTICLE TROISIÈME.

DES RÈGLES DES MŒURS; DE LA CONSCIENCE ET DE LA LOI.

Nous l'avons dit, la moralité consiste dans les rapports entre un acte libre et sa *règle:* si ce rapport est harmonieux, l'acte est bon; si non, il est mauvais. Il nous reste à voir quelle est cette *règle.*

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La règle première et éloignée des actes humains, c'est la Loi éternelle: en elle se trouve la source et l'origine première de toute honnêteté et de toute bonté morale.* Telle est la doctrine de saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XIX, art. 4).

Sous le nom de *Loi éternelle* il faut entendre, suivant la définition de saint Thomas (quest. XCIII, art. 1er), *la raison de la divine Sagesse, qui dirige tout vers une fin convenable;* ou bien, suivant saint Augustin (liv. Ier *du Libre arbitre,* chap. VI), *la souveraine Raison, à laquelle il faut obtempérer.* Un architecte qui dirige la construction d'un édifice a dans son esprit le plan tout entier de cet édifice, et les ouvriers secondaires qui sont à ses ordres doivent, pour bien faire, s'inspirer de ce plan; s'ils s'en écartent, tout ira mal : ainsi Dieu, le souverain maître de toutes choses, a ordonné dans sa pensée et sa sagesse éternelles ce qui doit s'observer par toutes ses créatures; lui-même il agit toujours suivant ces règles; toute raison inférieure doit s'y soumettre pour être droite, et si elle s'en écarte, elle pèche. C'est pourquoi saint Augustin a défini le péché (*contre Faustus,* chap. VI) : *Une chose dite, faite ou désirée contre la Loi éternelle : Dictum, factum, vel concupitum contra Legem æternam.*

La conclusion, ainsi expliquée, se prouve par une raison de saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XCIII, art. 3). Entre tous les moteurs bien ordonnés, ceci s'observe, que le

second est réglé par le premier : ainsi, dans l'ordre politique, les juges inférieurs dépendent du prince; dans l'ordre artificiel, les ouvriers prennent l'inspiration de l'architecte; or la Loi éternelle est la raison de Dieu, prince et maître souverain de toutes choses : donc elle est la *règle* première de toutes les raisons inférieures et de tous les actes qui en procèdent. Ainsi la rectitude de toutes les lois et la moralité de toutes les actions sont jugées premièrement et principalement d'après leur rapport avec cette Loi, et il faut tenir pour véritablement bon, droit et honnête tout ce qui s'y accorde, cela parût-il d'abord insignifiant pour la raison humaine. Souvent cette Loi suprême porte sa prédilection sur ce qui paraît absurde aux hommes : par exemple, en mettant le salut éternel au prix des adorations données à un homme crucifié, ou des acceptations volontaires du mépris et de la pauvreté, en nous forçant à fuir les honneurs et la renommée, à rechercher le travail volontaire, etc. Les choses mauvaises seront celles qui sont contraires à cette Loi, quoique au jugement humain elles soient justes et même admirables. Toute cette habileté de la politique humaine, qui sait si bien procurer l'avancement des États, qui emploie tant d'art à rendre acceptables la paix ou la guerre, toujours faites au gré du Souverain qui gouverne, cette activité dépensée à la conservation des royaumes, à leur développement et à leur prospérité, et même tout ce qui sait prendre les dehors admirables de la vertu : tout cela n'a de valeur que par la Loi de Dieu; sans cette Loi, tout cela n'est en vérité et aux yeux de Dieu qu'astuce, sottise ou iniquité sous un masque imposteur.

Cette Loi éternelle, source et *règle* de toute loi et de toute honnêteté, est recommandée par les saints Docteurs, elle a été reconnue par les Philosophes eux-mêmes, éclairés de la lumière naturelle. Cicéron nous dit (liv. II *des Lois*) : *Je vois que, d'après l'opinion des sages, la Loi n'a pas été imaginée par les hommes; elle n'est point le résultat d'une*

inspiration des peuples; c'est quelque chose d'éternel qui gouverne l'univers, qui commande et prohibe avec sagesse; ils nous ont appris que cette Loi souveraine et principale est l'intelligence même de Dieu, qui prescrit ou défend tout dans sa raison. Puis après avoir dit qu'à cette Loi suprême toutes les lois empruntent leur force : *Cette force,* ajoute-t-il, *est non-seulement plus ancienne que tous les peuples et toutes les cités, elle est l'égale de ce Dieu qui conserve le ciel et la terre. L'Intelligence divine ne saurait être sans raison, et la Raison divine ne saurait manquer de force pour sanctionner ses décrets... Aussi la Loi vraie et principale, qui est apte à ordonner et à défendre, c'est la raison infaillible du grand Jupiter.* Et de là Cicéron conclut qu'aucune loi ne peut être juste, si elle n'est pas d'accord avec cette Loi suprême.

L'honnêteté et la vertu ne sont donc pas déterminées par les hommes, ni par la coutume, ni par l'intérêt, mais par la nature et par une vérité suprême; elles existent par la même cause que la nature elle-même. Ce n'est pas l'arbitrage des hommes, c'est la Loi, c'est la Raison divine qui les fait, tout est naturellement soumis à ces principes supérieurs. Un chrétien peut-il en douter, quand Cicéron lui-même le reconnaît?

Seconde conclusion. — *La règle prochaine et immédiate de la moralité, c'est la raison indiquant à la volonté ce qui est bon, ou ce qui est mauvais.* Cette *conclusion* est de saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. lxxi, art. 6). *La règle de la volonté humaine,* dit-il, *est double, prochaine et homogène, et c'est la raison humaine; ou primordiale, c'est la Loi éternelle qui est comme la raison de Dieu.*

La conclusion se prouve par la différence entre les créatures raisonnables et celles qui sont sans raison. Ces dernières ne se gouvernent pas elles-mêmes, elles suivent l'impulsion de l'Auteur de la nature; par suite elles n'ont pas en elles-mêmes la règle de leurs opérations, elles la sup-

posent dans l'intelligence de leur Auteur, comme la loi qui fait marcher la flèche vers un but certain n'est pas dans la flèche, mais dans celui qui l'a décochée. La créature raisonnable, au contraire, l'homme par exemple, a le droit de se gouverner, et il ordonne lui-même ses actes. Tout ordre étant donc suivant une *règle* qui existe dans la pensée de l'ordonnateur, comme l'ordre artificiel est suivant les *règles* de l'art qui sont dans la tête de l'ouvrier, l'ordre politique, selon les *règles* déterminées dans la pensée du prince, etc , ainsi dans l'homme il faut une *règle* qu'il suive pour marcher droit, et bien ordonner tout ce qu'il fait. Cette *règle,* c'est la raison, qui, selon saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XIX, art. 4, *rép. à la 3e object.*), *dérive de la Loi éternelle et en est l'image.* Mais écoutons le Psalmiste (IVe psaume); il a dit : *Offrez le sacrifice de la justice*, c'est à-dire, faites des bonnes œuvres; voilà l'objection qui s'élève, il la cite : *Beaucoup me disent : Comment connaîtrons-nous le bien?* Et il y répond : *La lumière de votre visage est marquée sur nous, Seigneur,* c'est-à-dire, suivant le saint Docteur (Ire part de la IIe, quest. XXIX, art. 4) : *La lumière de la raison qui est en nous peut nous faire connaître le bien, en tant qu'elle est la lumière de votre visage, ou en tant qu'elle dérive de votre visage.*

On dira : Outre ces deux *règles des mœurs,* il y en a plusieurs autres : les lois ecclésiastiques, les lois civiles, et surtout la conscience, principale règle de la moralité des actes : donc cette division est insuffisante.

Je réponds. Ces lois et cette conscience sont comprises dans les deux *règles* que nous avons données. La conscience n'est pas autre chose que la raison quand elle détermine actuellement ce qu'il faut faire, et ce dont il faut s'abstenir. Les autres lois ne sont que des écoulements de la Loi éternelle et des déterminations de la raison du prince qui régit l'État. Du reste, il est temps de dire quelque chose de la conscience et de la loi.

De la Conscience.

Les Pères expliquent diversement la *conscience*. Suivant Origène, *c'est un esprit correcteur, le maître donné à l'âme pour la séparer du mal et l'attacher au bien;* saint Basile l'appelle *une judiciaire naturelle;* saint Jean Damascène l'a représentée comme *la lumière de notre intelligence,* sans nul doute, de notre intelligence pratique. Saint Thomas est plus exact (Ire part., quest. LXXIX, art. 13), en disant que c'est *le jugement de l'intelligence qui applique la science pratique à un acte particulier;* le mot *conscience* en vient, il veut dire : *science avec un autre* (*cum alio scientia*). La *règle des mœurs* est dans la raison qui inspire les actes, et cette raison a deux parties : d'abord la notion générale des principes pratiques, qui s'appelle la *syndérèse;* ensuite l'application de cette notion générale aux cas particuliers, c'est la *conscience.*

A cette dernière on attribue diverses fonctions; elle rend témoignage, elle lie, elle pousse, elle excuse, elle accuse ou donne des remords. La raison en est que l'application de la science pratique à un acte peut se faire de trois manières : par conviction intérieure, en tant que nous reconnaissons intérieurement que nous avons fait telle chose, et en ce sens la *conscience rend témoignage et fait la conviction;* par discernement entre l'honnêteté et le vice dans ce qui est à faire, et alors la *conscience nous pousse* à ce qu'il convient de faire, et nous lie pour ce qui est obligatoire. Enfin nous appliquons la science à une œuvre, quand nous ramenons au tribunal pacifique de la raison ce qui s'est fait avec trouble et précipitation : en ce cas la *conscience excuse,* si ce qui est fait est bien fait; elle accuse et éveille le *remords,* si ce n'est pas conforme aux lumières qui l'éclairent.

Les Théologiens distinguent sept principaux états de la *conscience* ainsi entendue : elle est *droite, dépravée, pro-*

bable, douteuse, certaine, scrupuleuse, erronée. La *conscience droite* juge comme il faut de l'honnêteté des actes, elle s'éclaire à la lumière des principes fixes et incorruptibles de la raison; elle est le point de départ de toute bonne action; la *conscience dépravée* se résout à un acte en suivant les caprices et les préférences de la passion, ou de la volonté dominée par le vice; de cette *conscience* partent tous les actes mauvais; la *conscience probable* décide ce qu'il y a à faire par des principes vraisemblables : par exemple, par l'autorité de certains docteurs, des exemples d'hommes scrupuleux, ou des raisons qui ont quelque valeur; mais elle conserve la crainte que le sens opposé ne soit le meilleur, et cela peut arriver de trois manières : 1° on inclinerait à juger l'acte mauvais; 2° au contraire, on le croirait plutôt bon; 3° enfin, la probabilité serait égale de part et d'autre. On admet que la *conscience probable* peut être la *règle* d'un acte bon, si cette probabilité incline plutôt à soutenir l'acte qu'à l'accuser; en effet, l'homme est rarement certain de la bonté absolue de ses actes, il faut donc se contenter de ce qui paraît bon. Quand il y a égale probabilité de part et d'autre, et même quand la probabilité est plutôt défavorable, peut-on néanmoins passer outre, et procéder à l'acte sous le couvert de la bonté probable, qui le protége encore? C'est une question que les Théologiens discutent longuement. Disons seulement qu'un homme peut difficilement paraître sincère dans l'amour du bien, s'il s'attache à des probabilités aussi fragiles, pour se mettre à vivre plus à son aise, et s'il s'entête à faire une action que de graves raisons condamnent, parce que ces raisons ne sont pas tellement puissantes qu'elles ne laissent quelque ouverture à l'excuse. Écoutons la *règle* prudente que nous trace l'Apôtre (Ire Épître aux Thessaloniciens, chap. v, vers. 21) : *Éprouvez tout* (*omnia probate*, ou, comme dit le grec, δοκιμάζοντες); *éclairez-vous sur tout, tenez-vous à ce qui est bon, abstenez-vous même de l'apparence du mal* (*quod bonum*

est tenete; ab omni specie mala abstinete vos). La *conscience douteuse* est celle qui flotte entre deux jugements opposés, sans pouvoir se déterminer; elle ne peut fournir de *règle* à un acte, ni le rendre bon, puisqu'elle propose à la volonté une chose manifestement dangereuse, et que la prudence dit de s'abstenir en ce cas. La *conscience certaine* est celle qui s'arrête à juger bon l'acte proposé, sans aucune crainte qu'il soit mauvais; si la conviction porte sur la bonté intrinsèque de l'acte, c'est la *certitude physique;* si l'acte en lui-même n'est pas certainement bon, mais que, tout bien considéré, on conclue que l'acte est permis dans la circonstance donnée, il y a *certitude prudentielle* ou *morale.* La *conscience scrupuleuse* s'arrête à des considérations sans valeur, comme si elles étaient importantes, et s'en sert pour décider qu'il faut agir, ou qu'il faut s'arrêter, et surtout qu'il faut s'arrêter. Enfin la *conscience erronée* prend dans de faux principes sa *règle de conduite,* et l'accepte comme très-certaine. Tel serait la *conscience* d'un païen, qui voudrait soutenir que Jupiter est Dieu, et que partant il doit l'adorer. Cette *conscience* oblige assurément, et celui qui agit contre elle pèche; mais elle n'excuse que lorsque l'erreur est invincible.

De la Loi.

Le mot *loi* vient du verbe latin *ligare :* la *loi* lie, elle oblige (I^re^ part. de la II^e^, quest. XC, art. 1); ou bien du verbe *legere,* parce qu'elle doit être *lue* et promulguée, comme dit saint Isidore, ou encore plutôt, parce qu'on *cueille sur elle le droit et le juste,* suivant Cicéron (liv. II *des Lois*); enfin ce mot peut venir du verbe *eligere,* comme dit aussi Cicéron (liv. I), parce qu'elle *choisit* ce qu'il y a de plus convenable.

Nous la définirons avec saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. XC, art. 4) : *une ordination de la raison pour le bien commun, promulguée par le chef de la communauté;*

c'est *une ordination de la raison*, autrement c'est l'ordre que la raison prescrit pour ce qui est à faire, la raison devant diriger toute chose; elle est *pour le bien commun*, parce que l'ordre dans les actes se prend d'après la fin dernière, et que cette fin est le bien commun, auquel tout bien particulier doit se soumettre; la *loi* a donc pour objet le bien commun, elle y amène les biens particuliers. Ensuite elle part du *chef de la communauté*, parce qu'il lui appartient de diriger ses sujets vers ce bien commun, et aussi de faire des *lois* qui le rendent possible. Enfin il faut que la *loi* soit *promulguée*, parce qu'elle a le caractère de *règle*, et que la *règle* et la mesure ne sont imposées que lorsqu'on les applique à leur objet, mais la *loi* n'est appliquée que par la promulgation aux sujets : donc la promulgation est de l'essence de la *loi* et du commandement, sans elle la *loi* n'oblige point.

La *loi* est *naturelle* et *positive*. La *loi naturelle* est contenue dans la nature même des choses. La *loi positive* s'adjoint à la première pour déterminer certaines choses naturellement indifférentes.

La *loi naturelle* se divise en *loi éternelle*, c'est la *loi* essentielle, et en *loi naturelle participée*, c'est une dérivation de l'autre. J'ai déjà parlé de la *Loi éternelle; c'est l'ordre imprescriptible de ce qu'il faut faire, tel qu'il est de toute éternité dans la Pensée divine.* La *loi naturelle participée* nous donne l'*impression de cette Loi éternelle*, comme une lumière naturelle pratique dérivée de la Lumière divine, qui nous fait discerner ce qui est honnête de ce qui ne l'est pas. Cette *Loi* ne fait défaut à aucune créature raisonnable, et c'est par elle, comme saint Jean nous le dit (ch. I), qu'est *éclairé tout homme venant en ce monde.* Parfois pourtant, les passions, les habitudes mauvaises et l'éducation incomplète pervertissent un homme à tel point, que, sans éteindre cette lumière, elles la couvrent d'un voile épais, et il prend pour bien le mal et pour mal le bien. Mais cette

lumière brille, au milieu des ténèbres, d'un éclat que rien ne saurait éteindre, et elle accuse en silence le méchant, elle le reprend, le flagelle, le condamne et le ronge.

La *loi naturelle* se résume ainsi : *Évitez le mal, et faites le bien.* Le bien pour l'homme, c'est principalement ce qui est utile à l'esprit, sa partie principale, c'est ensuite ce qui convient aux organes soumis à cet esprit : donc, pour suivre la *loi naturelle,* il faut d'abord que l'esprit dans l'homme se dirige vers son bien propre ou sa fin dernière, qu'il ne la cherche pas ailleurs qu'en Dieu, seul lieu de repos pour les esprits. Saint Augustin (liv. III *du Libre arbitre*) résume l'impression première de la *Loi éternelle,* et le précepte premier de la *loi naturelle,* en ces mots : *détourner son affection des biens temporels, et la reporter ainsi purifiée vers les choses éternelles;* c'est-à-dire qu'il faut aimer Dieu comme le souverain bien, et diriger vers lui toutes les affections de son esprit. Ensuite, en vertu de cette *Loi,* l'homme doit observer l'ordre de la raison pour sa propre conservation, pour la propagation de son espèce, pour les mouvements de ses passions, et enfin pour ses rapports avec les hommes qui lui sont unis dans les liens de la société naturelle; il faut qu'il honore ses parents, qu'il élève et instruise convenablement ses enfants, qu'il tienne ses engagements, qu'il travaille au bien commun, qu'il rende à chacun ce qui lui est dû, qu'il ne fasse pas aux autres ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît, etc. C'est sur ces principes de droit naturel que se fonde le droit de toute société humaine.

On demandera : Si la loi naturelle peut être modifiée et s'il est permis d'en dispenser quelquefois.

Je réponds avec saint Thomas (I^re^ p. de la II^e^, q. XCIV) : Il faut distinguer entre les préceptes de la *loi naturelle.* Les uns sont primitifs, ce sont les principes pratiques universels connus par eux-mêmes : il faut aimer Dieu, honorer ses parents, respecter le droit des autres, etc. D'autres sont secondaires, et comme des conclusions particulières dérivées des

premiers : par exemple, il faut rendre un dépôt confié, il faut respecter un secret. Les premiers font proprement et par eux-mêmes la *loi naturelle ;* on ne peut ni les changer, ni en dispenser ; ce sont les impressions premières de la *Loi* éternelle, qui est immuable ; comme elle, ils n'ont pas de supérieur qui puisse les réduire, puisqu'ils sont la raison même de Dieu. Quant aux autres, on peut les modifier et en dispenser ; car, comme dans les études spéculatives nous réglons nos conclusions sur des principes, ainsi ces préceptes secondaires découlent des premiers ; or il arrive quelquefois, par suite de circonstances extraordinaires, que ces principes secondaires combattraient les premiers, ou au moins qu'ils ne leur seraient pas nécessairement attachés et qu'on pourrait les négliger sans blesser les premiers. Dans le premier cas, on les modifie ; dans le second, Dieu en dispense comme Auteur de la *loi de la nature*. Ainsi vous ne rendrez pas à un fou furieux les armes qu'il vous a déposées. Ainsi Dieu permit autrefois aux hommes d'avoir plusieurs femmes ; cette permission contrariait la fin du mariage et les principes de notre nature ; un précepte secondaire de la nature s'y opposait donc, et ce précepte avait été confirmé par un précepte positif de Dieu (*Genèse*, chap. II). Mais la polygamie n'est pas tellement opposée à la fin du mariage, ni par conséquent aux préceptes premiers de la *loi naturelle*, que Dieu ne puisse, sans détruire ces préceptes, la permettre, pour la plus rapide propagation du peuple fidèle.

Objection. Tuer un homme innocent, commettre l'adultère, prendre le bien d'autrui, ce sont autant d'actes défendus par les premiers préceptes de la *loi naturelle ;* mais Dieu en a dispensé en ordonnant à Abraham de tuer son fils (*Genèse*, chap. XXII) ; aux Juifs, d'enlever les vases des Égyptiens (*Exode*, chap. II) ; à Osée, de prendre une épouse coupable (*Osée*, chap. I) : donc on peut être dispensé de la *loi naturelle*.

Je réponds avec saint Thomas (Ire part. de la IIe,

quest. XCIV, art. 5) : Il n'y eut pas proprement dispense en ces cas, mais application de la circonstance d'un précepte divin, si bien que les actes qui, sans cette circonstance, eussent été contraires au droit naturel, y furent conformes, grâce à cela. Dieu étant maître de tout, ce n'est pas contre le droit naturel de tuer un homme quand il le commande, ni de prendre ce qui appartenait à autrui avant l'ordre qu'il donne, non plus que de prendre pour épouse une femme qui s'est soustraite aux lois ordinaires du mariage ; elle devient légitime, puisqu'elle est suivant l'ordre de Dieu.

La *loi positive* est *humaine* ou *divine*. Outre ce qui est juste et droit naturellement, bien des choses indifférentes en elles-mêmes sont déterminées par les hommes et par Dieu.

La *loi humaine* se définit : *une ordination sur ce qu'il faut faire, réglée suivant la pensée du prince, et promulguée devant le peuple.* Sans la *loi* humaine il n'y aurait pas de paix publique ; il est nécessaire que toute société humaine dépende d'une puissance qui met un frein aux projets des méchants, dirige les bons, et pourvoit à tout de son mieux. Saint Isidore nous donne les conditions de la *loi humaine* (liv. V *des Étymologies*, chap. XXI) : *La loi doit être honnête, juste, possible, conforme à la nature et aux usages du pays ; il faut qu'elle s'accommode aux temps et aux lieux. Elle sera nécessaire, au moins utile, toujours bien claire, sans termes obscurs ni captieux ; dictée non pour un intérêt particulier, mais pour le bien commun.* On la rapporte ordinairement au *droit des gens et* au *droit civil :* le *droit des gens* est commun à tous les peuples, parce que tous reconnaissent l'autorité de la nature et de la raison ; le *droit civil* se compose des lois que chaque État prescrit à ses sujets.

La *loi divine* est une ordination émanée de Dieu, et qui règle les actions par lesquelles tout Fidèle doit chercher à plaire à Dieu, et à mériter le bonheur surnaturel ; tous

les hommes, en tant qu'ils cherchent unanimement le vrai bonheur, forment une sorte de république dont Dieu est le chef : à Dieu, par conséquent, appartient d'ordonner ce qui convient à cette république. Cette *loi* se divise en *Loi ancienne* et *Loi nouvelle,* ou en *Loi écrite* et *Loi de Grâce.* La *Loi ancienne,* ou *écrite,* réglait des actes destinés tous à figurer la Rédemption, qu'on attendait; la *Loi nouvelle,* ou de *Grâce,* contient en réalité tous les moyens pour arriver au Salut.

Les *actes de la loi* sont au nombre de quatre : *elle commande le bien, interdit le mal, permet ce qui est indifférent, punit les transgresseurs.* Nous en avons dit assez. Saint Thomas (Ire p. de la IIe, de la quest. XC à la quest. CIX) traite ce sujet avec son ampleur habituelle. C'est à lui que nous avons emprunté ce que nous venons de dire.

QUESTION CINQUIÈME.

DE LA VERTU MORALE EN GÉNÉRAL.

On connaît la division de la *vertu* en *vertu* intellectuelle, qui réside dans l'intelligence, et lui fournit les moyens d'atteindre à la vérité; et *vertu* morale, qui perfectionne la volonté en vue du bien. Nous parlerons en *Métaphysique* des *vertus* intellectuelles; il nous faut donner ici seulement quelques principes sur les *vertus* morales, en y comprenant même la prudence. Quoique cette dernière *vertu* aide l'intelligence à la poursuite du vrai, et qu'on puisse la compter à cause de cela entre les *vertus* intellectuelles, cependant elle se rattache aux *vertus* morales, parce qu'elle incline la volonté à choisir ce qui est bon pour la fin désirée, et s'occupe surtout à gouverner nos appétits. Trois articles suffiront à ce que nous avons à dire de la *vertu morale.* Nous verrons : 1° quelles sont sa nature et ses propriétés; 2° ses

causes et ses divisions ; 3° ce qui est contraire à la *vertu*, c'est-à-dire le vice.

ARTICLE PREMIER.

NATURE ET PROPRIÉTÉS DE LA VERTU.

Aristote donne en divers endroits quatre définitions de la *vertu*. Au livre premier *du Ciel* (chap. XI) il définit la *vertu* en général : le *suprême degré de la puissance*, c'est-à dire son état le plus parfait. La même définition s'applique à l'objet de la *vertu*. Le point auquel parvient le plus grand effort de la puissance est bien aussi le *suprême degré de la puissance*.

Il la définit (au IIIe liv. *de la Physique*, chap. III) : *la disposition de ce qui est parfait à ce qu'il y a de mieux*. Il faut prendre ici le mot *disposition* dans son sens le plus étendu, en tant qu'il signifie aussi l'*habitus*. On dit que la *vertu* est *la disposition de ce qui est parfait*, c'est-à-dire d'une puissance qui, par la possession de la *vertu*, est à son état parfait, *à ce qui est meilleur*, autrement dit, à des actes qui se feraient au plus tôt, et seraient les meilleurs possibles.

Il définit spécialement la *vertu morale* (IIe liv. *de l'Éthique*, chap. VI) : *un état qui rend bon celui qui le possède, et rend aussi son œuvre bonne*.

Le mot *état*, ou *habitus*, indique le genre auquel appartient la *vertu;* le reste est pour distinguer la *vertu* morale des autres états et des autres *vertus;* c'est elle qui rend l'homme bon et son acte parfait en tout sens. Les autres *vertus* donnent une faculté parfaite pour agir, mais non le bon usage de cette faculté : ainsi la science donne la faculté pour atteindre complétement la vérité, mais elle ne fait pas qu'on s'en serve comme il faut, et le savant peut user fort mal de sa science ; tandis que la *vertu morale* rectifie l'usage

même de ce qui dépend de nous. En effet, l'usage appartient à l'appétit et à la volonté, et c'est cette volonté qui applique les autres puissances; or comme la *vertu morale* règle l'appétit, non-seulement elle donne le pouvoir de bien agir, mais elle fait encore que l'on se sert bien de ce pouvoir : ainsi dit-on qu'un homme est bon simplement, non quand il possède n'importe quelle *vertu*, par exemple, la science ou l'habileté, mais seulement quand on lui connaît une *vertu morale.*

Aristote définit plus exactement, au même endroit, la *vertu morale : un habitus électif maintenu dans un milieu, dans une proportion avec nos forces telle que la déterminerait un homme prudent :* c'est à savoir que la *vertu morale* est un *habitus* qui règle nos choix, en tant qu'elle nous porte à choisir ce qui est raisonnable, et, par conséquent, qui ne va dans aucun excès; car se conformer à la règle, c'est tenir le milieu entre l'excès et le défaut. On ajoute : *dans une proportion avec nos forces telle que la déterminerait un homme prudent,* parce que ce milieu doit se fixer relativement à celui qui choisit; chacun choisira, en effet, ce qui lui convient raisonnablement, ni plus ni moins, comme dit la prudence, qui pèse chacune des choses à choisir, et détermine ce qui est nécessaire et ce qui est superflu. Tout le monde connaît cette définition de la *vertu* par saint Augustin (liv. II^e^ *du Libre arbitre,* chap. XVIII et XIX) : *C'est une bonne qualité de l'esprit, qui fait qu'on vit comme il convient, et dont personne ne peut se servir pour le mal.*

Dans cette définition, la *qualité* est le *genre.* Le mot *bonne* commence à distinguer la *vertu* du vice; le mot *de l'esprit* indique le sujet de la *vertu,* et se prend dans un sens étendu pour tout ce qui participe à la raison, c'est-à-dire pour l'intelligence, la volonté et l'appétit sensitif, qui a quelque part à la raison chez nous, en tant qu'il s'éclaire et s'inspire de la raison; *par elle on vit comme il convient,*

c'est-à-dire que le but de la *vertu morale* est de rendre la vie droite et bonne ; enfin *personne ne s'en sert pour le mal*, car elle perfectionne son propre sujet, et, par suite, tout abus lui est contraire.

A présent, il est facile de reconnaître à la *vertu morale* deux propriétés particulières : l'une de se tenir dans le juste milieu, l'autre de ne point se prêter à l'abus; joignons-y, comme troisième propriété, la connexion mutuelle qui unit toutes les *vertus morales* ensemble. Nous parlerons de cette dernière propriété à la fin de la *question sixième ;* car on ne saurait guère l'entendre qu'après l'explication de chaque *vertu* en particulier. Disons maintenant quelques mots, d'abord sur la première, ensuite sur la seconde propriété.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Toute vertu morale se tient dans un milieu.*

Preuve. La *vertu morale* n'est *vertu* qu'autant qu'elle maintient les actions de l'homme dans la conformité à leur règle, qui est la droite raison; or cette conformité tient le milieu entre l'excès et le défaut, cela est évident : donc toute *vertu morale* se tient dans un milieu.

Objection. La *vertu* est le dernier degré où peut parvenir la puissance; or le dernier degré ne peut être au milieu : donc la *vertu* ne se tient point dans un milieu.

Réponse. Je distingue la majeure. La *vertu* est le dernier degré qu'atteigne la puissance, *quant à la perfection de l'acte,* je le concède; *quant à la quantité de la matière à laquelle elle s'applique,* je le nie. La *vertu* doit avoir en vue l'acte le plus conforme possible aux règles de la raison, et en ce sens, elle aspire au degré souverain; mais l'excès ou le défaut de la matière contrarierait cette règle de la raison, et, par suite, la *vertu* exige le juste milieu.

Instance. La plupart des *vertus* recherchent la surabondance dans leur matière : ainsi la magnanimité appelle les plus grands honneurs; la magnificence, la plus grande somptuosité; la virginité fuit toute délectation corporelle; la

pauvreté volontaire ne tient à aucune possession : donc, même sous le rapport de leur matière, ces *vertus* n'ont pas de juste milieu.

Réponse. Je distingue. Elles recherchent la surabondance dans leur matière, *considérée absolument,* je le concède; *relativement aux circonstances,* je le nie. Celui qui est magnanime demande les honneurs suprêmes, mais il ne les veut qu'en temps et lieu, et pour des motifs convenables : il tient donc le milieu entre l'excès, qui est de les demander quand il ne faut pas et pour ce qui ne les mérite pas, et le défaut, qui est de ne point les chercher quand il le faut. Aristote a dit (IVe liv. *de l'Éthique,* chap. III) : *L'homme magnanime est grand à l'extrême, mais il l'est dans la mesure convenable.* On en peut dire autant de la magnificence, de la virginité et de la pauvreté évangélique.

Ainsi la *vertu morale* est entre deux défauts extrêmes : elle est donc dans son milieu, non-seulement comme cause, et en tant qu'elle observe le milieu dans le sujet qui dépend d'elle, mais aussi formellement, parce qu'elle prend place entre deux états vicieux opposés. Aristote l'explique d'une manière inductive (au IIe liv. *de l'Éthique,* chap. VII). Ainsi la force se tient entre la témérité et la lâcheté; la tempérance, entre l'intempérance et la sensibilité; la libéralité, entre l'avarice et la prodigalité; la magnificence, entre le luxe et la malpropreté; la magnanimité, entre le faste et la pusillanimité; la prudence, entre la sottise et la ruse; la justice vengeresse, entre la cruauté et l'excessive indulgence. Quant aux autres espèces de la justice, on voit moins clairement comment elles se tiennent entre deux vices : rendez à autrui moins que vous ne lui devez, il y aura injustice et défaut; mais si vous donnez plus, l'excès n'ira point contre la justice, ce ne sera point un vice opposé à la justice, s'il est immodéré, il appartiendra seulement à la prodigalité. Cependant on peut dire que cet excès, qui se fait dans un acte d'échange et de distribution, où l'on néglige l'égalité, appar-

tient au vice contraire à la justice, en ce sens que l'on a voulu donner au détriment de cette égalité qu'emporte toujours la justice. En tout cas, c'est un vice excessivement rare; car les hommes sont plus enclins à retenir pour eux, même au delà de ce qui leur est dû.

SECONDE CONCLUSION. — *A proprement parler, on ne peut abuser de la vertu morale. Je le prouve d'abord* par la définition de saint Augustin, ensuite par la raison.

La *vertu morale* perfectionne l'appétit, afin qu'il se serve convenablement de ce qui est en sa puissance : donc l'abus ne lui est pas possible.

Objection. Celui qui tire vanité de la *vertu* en abuse; or il en est beaucoup qui tirent vanité de leurs *vertus :* donc, etc.

Réponse. Il en abuse, non comme d'un principe de son acte, mais comme d'une occasion de mal fournie par cet acte : ce n'est donc point un abus d'un *habitus* bon en lui-même, c'est un acte mauvais produit à l'occasion d'une chose bonne.

Instance. Celui qui a une *vertu* peut appliquer cette *vertu* à une fin mauvaise : donc il peut en abuser.

Réponse. En agissant pour une fin mauvaise, on n'agit déjà plus par *vertu,* on détruit plutôt la *vertu;* car la *vertu* nous incline à suivre les conseils de la droite raison, puisqu'elle met dans l'appétit une facilité à écouter la raison : donc, quand on s'écarte des voies de la raison, on s'écarte en même temps de la *vertu.*

ARTICLE DEUXIÈME.

DES CAUSES DE LA VERTU MORALE ET DE SES DIVISIONS.

La cause finale de la vertu morale est assez connue par ce que nous avons dit : c'est une vie bonne, un acte bon. On sait aussi que la *cause formelle* est un rapport harmonieux entre les actes à produire et la droite raison; par ce

rapport, la *vertu* se distingue du vice. Il nous reste à dire la *cause matérielle* et la *cause efficiente*. La première est double : *objective* et *subjective*. *La cause matérielle subjective,* c'est le sujet qui le reçoit; *la cause matérielle objective,* ce sont les actions de la volonté et les passions de l'appétit; nous en parlerons en particulier quand nous examinerons séparément chacune des *vertus*. Il ne s'agira donc ici que de la *cause efficiente* de la *vertu morale*.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Les germes de la vertu sont mis en nous par la nature, mais les* habitus *sont produits par des actes réitérés.*

La première partie de la conclusion est certaine. Nous avons naturellement dans l'intelligence les premiers principes naturels de l'honnête et du juste, dont émane toute *vertu*. La volonté a même une propension au bien et à l'honneur, et jusque dans l'appétit sensitif, on peut apercevoir la complaisance pour certaines *vertus* dans ce qu'on appelle *un bon caractère;* on voit des hommes que leur complexion porte à la miséricorde, à la chasteté, à la force d'âme, etc.

La seconde partie de la conclusion s'appuie sur l'expérience même. Comme en forgeant on devient forgeron, ainsi en pratiquant la justice et la tempérance on devient juste et tempérant : c'est Aristote qui le dit (liv. II^e^ *de l'Éthique,* chap. I). La *vertu* se forme donc par l'habitude, et la force de cette habitude est si grande, soit pour le bien, soit pour le mal, qu'elle devient une seconde nature.

Mais si tous les philosophes admettent que l'*habitus* de la *vertu* se produit par les actes, on n'explique pas aussi vite le mode de cette formation. C'est pourtant une chose intéressante et curieuse à savoir; demandons quelques lumières à saint Thomas. Il nous fait remarquer d'abord (I^re^ part. de la II^e^, quest. LI, art. 2, et quest. *des Vertus en général,* art. 9) que certains agents n'ont en eux-mêmes que le principe actif de leur acte : ainsi dans le feu on ne trouve que le principe par lequel il échauffe; or, dans ces sortes d'agents,

l'*habitus* ne se produit pas, et l'on dit que *les choses naturelles ne peuvent ni contracter ni perdre une habitude* (IIe liv. *de l'Éthique*). D'autres agents ont en eux-mêmes, et en même temps, le principe actif et le principe passif de leurs actes; et le principe d'où part immédiatement l'acte ne le produit qu'autant qu'il est mû par un principe plus élevé, résidant dans le même agent. C'est dans ceux-ci que se produit l'*habitus;* en eux, du principe supérieur, qui imprime le mouvement, dérive, dans le principe inférieur, une impression permanente qui rend faciles les opérations que le principe supérieur inspire : ainsi la main est mue pour écrire par l'intelligence et la volonté; elle écrit sous la direction de l'art, et à mesure qu'elle subit les impressions de ces principes moteurs, elle y devient plus habile. Or il est manifeste que, pour les actes de l'intelligence ou de la volonté, il y a dans l'homme un principe double : actif et passif. D'abord on a vu, à la fin de la *Physique,* l'intellect agent distinct de l'intellect passif; on a vu que ce dernier n'arrive à l'acte que lorsqu'il est perfectionné et mû par les impressions de l'intellect agent. De son côté, la volonté ne procède à aucun acte avant d'être mue par l'intelligence, sa lumière et sa règle. Quant aux appétits irascible et concupiscible, il est dans leur nature d'être mus par la volonté directement, et, moyennant la volonté, par l'intelligence. Aussi dans toutes ces facultés il se forme des *habitus;* dans toutes, la motion que donne le principe supérieur s'imprime dans l'inférieur, s'y maintient et passe en habitude.

Cette doctrine de saint Thomas fait apercevoir clairement et dans sa source la formation des *habitus*. Si l'on veut savoir du même Docteur (à la question citée) comment s'engendre en particulier chaque *habitus*, soit dans l'intelligence soit dans la volonté, il faut observer la différence entre l'action que l'intellect passif reçoit de l'intellect agent, et celle que l'appétit subit de la part de l'intelligence.

L'action de l'intelligence a lieu quand celle-ci s'assimile

la chose comprise, l'intellect passif est mû par l'intellect agent, lorsqu'il en reçoit les *espèces*, qui lui font voir et comprendre les choses : la *vertu* intellectuelle se forme donc quand ces *espèces* et les notions qui en résultent, s'attachent solidement dans l'intellect passif; celui-ci a, du reste, dans sa nature de recevoir ces impressions, non en passant et pour les laisser effacer aussitôt après, mais pour les conserver profondément gravées comme sur un bronze impérissable : l'expérience nous montre que les notions que nous avons une fois reçues sur ce que nous ignorions d'abord, que ces notions nous viennent du dehors ou que nous y arrivions par un raisonnement à nous propre, loin de s'évanouir aux yeux de notre esprit comme l'éclair, s'y enfoncent très-profondément; à la moindre occasion l'esprit revient sur ces notions, il les reconnaît : ce ne sont plus des choses nouvelles comme d'abord, c'est une idée déjà bien claire et bien manifeste pour lui. Cette impression, qui se conserve si ferme et si solide dans l'intelligence, s'appelle *vertu intellectuelle*. Remarquons ici en passant que ces *vertus intellectuelles* se forment en un instant et par un seul acte, parce que les *espèces* et les notions, une fois imprimées dans l'intellect, s'y fixent et y demeurent.

Au contraire, l'action de l'appétit sur son objet a lieu par inclination ; l'intelligence meut la volonté et les autres appétits, en les inclinant vers leur objet. En effet, quoique tout appétit soit porté au bien par lui-même, il reste indifférent entre tous les biens, et indifférent sur la manière ordonnée ou désordonnée dont il peut les rechercher; il attend que l'intelligence lui propose un bien, et qu'elle règle la manière de l'obtenir; ainsi est-il déterminé et réglé par la raison, qui est son propre moteur. Quand l'arbre est frêle encore, il s'incline indifféremment à droite ou à gauche, c'est la main du cultivateur qui décide; mais plusieurs fois incliné dans un sens, il finit par s'y fixer de lui-même, il grandira dans ce sens, et une impulsion d'abord transitoire devient

une disposition constante. De la même manière, si l'appétit, indifférent de lui-même à ce qui est honnête ou à ce qui ne l'est pas, a été fréquemment incliné, et déterminé par la raison, sa supérieure, à ce qu'il y a d'honnête dans les matières de justice, par exemple, cette motion régulatrice, d'abord passagère, se fixera par l'habitude, deviendra une disposition stable, un appétit permanent; et celui qui, d'abord ne se disposait que difficilement et sous une action extrinsèque à rechercher le bien, et à le rechercher d'une façon régulière, une fois l'habitude prise, s'y porte aisément et résolûment, et y trouve son plaisir; c'est cette disposition stable et constante qu'on nomme *vertu morale.*

SECONDE CONCLUSION. — *La vertu morale a trois sujets : l'intellect pratique, la volonté et l'appétit sensitif* (Ire part. de la IIe, quest. LVI).

Preuve. La *vertu morale* est celle qui fait vivre bien et qui règle les mœurs; c'est dans les principes mêmes de la vie régulière et des mœurs qu'il faut la placer; or ces principes sont : d'abord, la raison pratique, qui dirige la vie et les mœurs; ensuite la volonté, qui fait, dit saint Augustin, que l'on vit bien ou mal; et enfin l'appétit sensitif, qui se rapporte aussi à la vie régulière et aux bonnes mœurs, parce qu'il entraîne la volonté, et travaille avec elle au bien comme au mal. En lui se trouvent les principes des passions; c'est à le diriger que s'emploient une grande partie des *vertus* : donc c'est sur ces trois sujets que s'exerce la *vertu morale.* Si un des trois manque de rectitude, la vie et les mœurs en souffriront nécessairement. Quant aux organes extérieurs et autres facultés, ils ne relèvent pas de la *vertu morale;* leur usage dépend de l'appétit et de la raison qui dirige cet appétit; nous en faisons toujours bon usage, pourvu qu'ils soient en bon état.

Notre conclusion quant à l'appétit sensitif est confirmée. La plupart des philosophes nient qu'il soit sujet de la vertu, comme la raison pratique et la volonté. C'est à tort, car

d'abord il faut porter le remède là où est le mal ; or les passions qui mettent le désordre dans les mœurs sont dans l'appétit sensitif : c'est donc à celui-ci qu'il faut appliquer comme remèdes les règles de la *vertu*. Ensuite les étincelles et les germes des *vertus* se trouvent dans l'appétit sensitif, on les surprend chez les enfants avant l'âge de raison ; or les *vertus* ne peuvent être que là où étaient leurs germes. Enfin la *vertu morale,* je viens de le prouver, est une impression que la droite raison laisse sur la faculté qu'elle doit régler et mouvoir ; or l'appétit sensitif est aussi réglé par la raison, et la motion qu'il en reçoit peut se fixer en lui et devenir une inclination positive et permanente, la *vertu morale* n'est pas autre chose : donc la *vertu morale* réside également dans l'appétit sensitif.

Objections. 1° La *vertu* est une qualité de l'esprit qui le rend bon ; or l'appétit sensitif n'appartient point à l'esprit : donc la *vertu* ne réside point proprement dans l'appétit ; 2° la *vertu* est un *habitus* résultant d'une préférence ; or il n'appartient de choisir qu'à la volonté : donc l'appétit sensitif n'est point sujet de la *vertu ;* 3° l'objet de la *vertu morale* est le bien honnête ; or le bien honnête dépend de la raison, il regarde la volonté, et non l'appétit qui cherche le bien sensible : donc la *vertu morale* ne règle point l'appétit.

Je réponds. 1° Il faut ici prendre l'*esprit* dans un sens large, et y comprendre toute faculté qui dépend de l'esprit, et peut recevoir de la raison une impression stable, nous l'avons déjà fait observer.

2° On peut considérer l'appétit sous deux aspects : il est dans la brute, et alors il est séparé de la raison ; il est dans l'homme, et il se joint à la raison : de cette dernière manière, il lui appartient de choisir d'une façon participée, car l'élection est l'appétit d'une chose préalablement conseillée ; or, aussi bien que la volonté, l'appétit sensitif dans l'homme se portera vers un bien préalablement conseillé ; cet appétit est donc capable de la *vertu* qui le

porte à des actes raisonnables, par exemple, à ne manger que selon les conseils de la prudence; le choix lui appartient donc, et il peut avoir l'*habitus* qui l'incline à bien choisir.

3° Il faut dire également que l'appétit sensitif, dans l'homme, se joint à la raison, qu'il peut ainsi désirer le bien sensible suivant l'inspiration de la raison, et par conséquent s'y porter par suite d'un *habitus*. Ainsi le bien sensible, réglé par la raison, prend le caractère de bien honnête.

Instance. Les membres de notre corps, même quand ils sont d'accord avec la raison, ne sont point capables de *vertu:* donc non plus l'appétit sensitif.

Réponse. Je nie la parité. Saint Thomas remarque (Ire part. de la IIe, quest. LVI, art. 4, *rép. à la* 3e *object.*) : *Le corps est régi par l'âme autrement que l'appétit sensitif par la raison. Le corps obéit à l'âme aussitôt et sans contradiction, partout où il est naturel qu'il reçoive son mouvement de l'âme; et le Philosophe a dit* (II *Politique,* chap. IV) *que l'âme régit le corps despotiquement, c'est-à-dire, comme le maître commande à l'esclave. Ainsi tous les mouvements du corps se rapportent à l'âme; c'est pour cela que dans le corps il n'y a point de vertu, elle est seulement dans l'âme; mais l'appétit n'obéit point sans contradiction à la raison, il a ses mouvements propres, parfois même il la combat, et le Philosophe dit encore que la raison régit les appétits irascible et concupiscible d'une autorité politique, c'est-à-dire comme on gouverne les êtres libres, qui sur certains points conservent leur volonté propre. Il faut donc que dans les appétits irascible et concupiscible, il y ait quelque vertu qui les dispose à agir comme il convient.*

Nouvelle instance. Il faut mettre le remède à l'origine du mal; or les désordres de l'appétit viennent de la volonté qui est mauvaise : donc c'est la volonté, et non l'appétit, qui sera le sujet de la *vertu* chargée de régulariser les mouvements de l'appétit.

Réponse. C'est plutôt l'appétit qui rend la volonté mauvaise en l'appelant sur des objets sensibles : quand l'homme veut sans raison un plaisir sensible, la cause n'en est pas dans la volonté même, mais dans la convoitise qu'on n'a pas domptée. La faute, en ce cas, ne descend point de la volonté sur l'appétit, elle monte plutôt de l'appétit sur la volonté. La *vertu* chargée de réprimer ce désordre doit donc être dans l'appétit, et, si l'intention de la volonté est droite, elle triomphera aisément.

On dira : Toutes les fois que pour un acte il faut deux facultés, l'une qui meut, et l'autre qui est mue, l'*habitus* principal sera de préférence dans la faculté qui meut ; ainsi l'art est dans la pensée, non dans les bras de l'artiste ; or quand une *vertu morale,* la tempérance, par exemple, s'applique, deux facultés concourent : l'appétit sensitif et la volonté ; la volonté y est en acte comme puissance motrice, et l'appétit est mû : donc la tempérance, vertu principale, résidera dans la volonté, il n'y aura dans l'appétit qu'un *habitus* au service de cette *vertu,* et qui n'est point lui-même une *vertu.*

Je réponds. 1° L'argument prouve trop ; la volonté étant mue par l'intelligence, il en résulterait que la *vertu* n'est que dans l'intelligence.

2° *Je distingue la majeure. Si la faculté mue est purement passive, comme sont les membres du corps,* je le concède ; *si elle est active et qu'elle réagisse sur ce qui la meut,* je le nie. Ainsi l'appétit est bien mû par la volonté dans les actes de *vertu,* mais il n'est point purement passif ; au contraire, lui-même il meut et incline la volonté. Ainsi, pour que le mouvement de la tempérance, par exemple, soit ce qu'il doit être, il ne suffit pas que la volonté fasse son devoir relativement au plaisir proposé, c'est fort peu de chose ; il faut encore, et surtout, que l'appétit soit réglé ; or cette rectitude de l'appétit n'est pas le fruit d'un *habitus* secondaire, mais d'une vertu principale, motif déterminant de l'acte. L'homme tempérant n'est pas celui qui retient vio-

lemment par sa volonté ses désirs de faire bonne chère, c'est celui dont l'appétit lui-même est par habitude tout disposé à la tempérance. La *vertu* de tempérance est donc proprement et définitivement dans l'appétit ; elle ne demande à la volonté et à l'esprit qu'une disposition préparatoire.

Division de la vertu morale.

La *vertu morale* se divise en quatre espèces générales : la *prudence*, la *justice*, la *tempérance* et la *force*. On appelle ces *vertus* les *vertus cardinales*, parce que d'abord elles sont principales entre les *vertus*, et que les autres *vertus* s'y ramènent; ensuite parce que toute vie régulière marche au milieu d'elles, comme notre monde entre les quatre points cardinaux.

Raisons de cette division. 1° Les sujets de la *vertu morale* sont au nombre de quatre : ce sont les facultés qui nous aident à bien vivre, l'intellect pratique, première règle de la vie, la volonté, et l'appétit sensitif, divisé en concupiscible et irascible : donc il y aura quatre *vertus* principales pour y correspondre. La *prudence* montre à l'esprit ce qu'il faut faire; la *justice* inspire à la volonté ce qu'exige le bien d'autrui; relativement au bien propre, il n'y a point besoin de vertu, on désire toujours ce bien suffisamment de soi-même, et s'il y a quelque excès, ce ne sera qu'au détriment du bien d'autrui ; la *tempérance* règle la partie concupiscible, et nous empêche de désirer à l'excès le bien sensible; enfin la *force* perfectionne la partie irascible quant au bien difficile à acquérir et au mal difficile à fuir, afin que cette partie ne s'abatte pas par lâcheté et ne s'élève pas par témérité.

2° *L'objet de la vertu morale correspond aussi à cette division.* C'est ce qui est bon et honnête, c'est-à-dire conforme à l'ordre de la raison; or cela peut se considérer d'abord dans sa source, dans la raison qui règle, et la *prudence* y est nécessaire; deuxièmement, ce qui est bon et

honnête peut s'appliquer aux actions de la volonté, et ce sera par la *justice;* troisièmement, cela interviendra dans les passions de la partie concupiscible, par la *tempérance;* ou enfin, dans celles de la partie irascible, par la *force*. Ce sont les quatre *vertus* principales, et toutes les autres s'y ramènent; nous le verrons plus clairement encore dans les *conclusions* suivantes, car il n'y a pas une *vertu* qui n'ait pour but ce qui est bon et honnête.

ARTICLE TROISIÈME.

DU CONTRAIRE DE LA VERTU, C'EST-A-DIRE DU VICE.

Quoique ce que l'on peut dire du *vice* soit assez clair par ce que nous avons dit de la vertu, car les contraires se connaissent l'un par l'autre, nous en dirons quelque chose pour mettre au jour d'une façon plus complète la doctrine de notre Maître. Nous parlerons donc de la nature des *vices,* de leurs divisions, de leurs causes, et de leur acte, qui est le péché proprement dit.

On définit le vice : une mauvaise qualité de l'esprit qui fait que l'on vit mal, et dont personne ne fait bon usage.

Cette définition s'explique par ce que nous avons dit en définissant la vertu; comme c'est le propre de la vertu qu'on se serve d'elle pour le bien et qu'elle dirige le cours de notre vie, ainsi le *vice* porte l'homme à faire un usage mauvais de ses facultés et à mener sa vie sans ordre. On peut encore définir le *vice : une disposition qui va du mal au pire :* c'est, en effet, la disposition d'une faculté désordonnée et malade, c'est une maladie spirituelle, et elle entraîne les actes du péché, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus mauvais au monde.

De cette définition il résulte que tout *vice* est contre la na-

ture de l'homme, non-seulement parce que c'est un dérangement et une maladie de l'esprit, qui détourne les facultés de leur état normal, et les pervertit, mais parce que la raison y est sacrifiée, et que la raison fait l'homme et le distingue de la brute.

On peut diviser les vices, comme les *vertus,* en quatre genres : l'*imprudence,* l'*injustice,* l'*intempérance,* et celui qui est opposé à la *force* et qui semble ne pas avoir de nom générique.

Établissons cette division. D'abord, la raison des contraires étant la même, le mode de leur division sera proportionnellement le même. Ensuite il y a quatre sujets du *vice,* comme de la vertu : ce sont l'intelligence, la volonté, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible. L'objet du *vice* est un bien désordonné qui détruit un bien raisonnable; or ce dernier peut être troublé et détruit de quatre manières : 1° dans sa source, qui est l'intelligence, et ce sera par *imprudence;* 2° dans la volonté, ce sera l'*injustice;* 3° dans les affections mal dirigées, et pour la partie concupiscible, ce sera l'*intempérance;* 4° par le *vice* contraire à la force, s'il s'agit des passions de la partie irascible.

On peut encore diviser le vice : premièrement en *défectuosité* et *excès.* Comme la vertu tient le milieu, tout écart de ce milieu est vicieux; or cet écart peut se produire de deux manières : par excès, ainsi un homme mangera trop, ou par défaut, il ne mangera pas assez.

Deuxièmement, en *vice spirituel* et *vice corporel.* L'objet du *vice* est un bien qui n'est pas à sa place; or ce qu'on possède peut être un bien d'une manière spirituelle, comme la renommée, l'honneur, les sciences, etc., ou d'une manière corporelle, comme les plaisirs qu'on se procure par le goût et le toucher. Les *vices spirituels* tendent inconsidérément vers les biens du premier genre; les *vices corporels* ont pour objet les biens du second genre, et les recherchent d'une manière désordonnée.

Enfin troisièmement, certains *vices* sont *racines des autres*, comme la cupidité, que saint Paul appelle *la racine de tous les maux*, parce que, suivant la remarque de saint Thomas, à l'instar d'un arbre qui reçoit de la racine tout son aliment, l'iniquité s'entretient par les richesses que la cupidité recueille. D'autres sont *capitaux*, parce que, à l'instar de la tête qui répand la vie, le mouvement et la vigueur dans tous les membres, qui les conduit et les dirige, ces *vices* influent sur les autres, et leur donnent une sorte de direction. Ainsi l'orgueil est le commencement et l'origine de tout péché; tous les péchés, en effet, emportent que l'homme se soustrait à l'obéissance due à Dieu, et préfère sa volonté à la Volonté divine; ce qui, sans contredit, prouve un orgueil souverain. De même l'avarice, la luxure, la gourmandise, la paresse, la colère et l'envie conduisent, entretiennent et régissent chacune un bataillon de *vices*; c'est pourquoi on les appelle des *vices capitaux*.

Les causes des vices sont très-variées, on peut cependant les ramener à deux classes : les *causes extrinsèques* et les *causes intrinsèques*. Les premières sont d'abord quelque mauvais génie qui tente, éveille et enflamme la concupiscence; ensuite, les occasions et les objets qui sollicitent; troisièmement, les hommes pervers, qui, par leurs paroles, leurs actes et leurs exemples entraînent les autres dans l'iniquité. Quant *aux causes intérieures* des *vices*, c'est d'abord l'ignorance, qui éteint les lumières de la raison, et de la sorte compromet sa direction, nous expose à d'innombrables infractions, et nous force à chercher notre chemin dans l'obscurité au milieu des dangers; c'est ensuite la malice même de la volonté, qui, pervertissant l'intention de la fin, produit facilement le désordre dans l'emploi des moyens; en troisième lieu, c'est la passion, qui sollicite la volonté et aveugle la raison. Enfin un premier péché, si on ne l'a pas effacé par le repentir, entraîne à d'autres péchés, comme un poids qui aggrave l'âme.

Le péché est un acte qui résulte d'un état vicieux. Saint Augustin le définit : *une chose dite, faite ou désirée contre la Loi éternelle;* on peut le diviser comme le *vice,* dont il provient; il a aussi des divisions spéciales.

Premièrement il est *mortel* ou *véniel,* et saint Thomas met entre les deux cette différence que le *péché mortel* s'attaque au premier principe de la vie spirituelle, et qu'il dérange l'ordre vers la fin dernière, tandis que le *péché véniel* ne s'en prend qu'aux moyens, conservant toujours l'intention et l'ordre de la fin dernière, c'est-à-dire que, dans le *péché mortel,* l'homme préfère la créature à Dieu, et que par le *péché véniel,* tout en préférant Dieu à tout, il ne se sert pas des créatures, comme le voudraient la raison et l'ordre de la fin dernière, s'attachant trop fortement à ces créatures, ou les traitant négligemment, ou de quelque autre manière peu régulière.

Ensuite. Il y a des *péchés du cœur,* des *péchés de la parole* et des *péchés d'action;* ce ne sont pas trois espèces différentes, mais comme trois degrés par lesquels on arrive à consommer un acte de *vice,* conçu qu'il est d'abord dans le cœur, exprimé ensuite en paroles répréhensibles, et enfin réalisé en une opération injuste. Saint Augustin remarque (liv. XII^e^ *de la Trinité*) que le *péché* dans le cœur arrive aussi par trois degrés : il commence par la pensée, il s'entretient par le plaisir, il se consomme par le consentement.

Troisièmement. Le péché se divise en péché contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même. Le *péché* trouble l'ordre de la raison ; or l'homme doit être réglé par la raison dans ses rapports avec Dieu, avec lui-même et avec le prochain. Quand les rapports immédiats avec Dieu sont désordonnés : dans le blasphème, le sacrilége, etc., le *péché est contre Dieu;* si l'ordre que l'on doit observer dans ses propres biens est compromis, l'homme *pèche contre lui-même :* ainsi par la gourmandise, la luxure, etc.; enfin si on n'observe pas l'ordre dans les rapports avec les autres, il

y a *péché envers le prochain :* tels sont l'homicide, le vol, etc. Mais comme l'ordre que l'homme doit suivre, soit vis-à-vis de lui-même, soit vis-à-vis du prochain, est subordonné à l'ordre que nous impose Dieu, tous *les péchés* sont *contre Dieu.*

Pour faire voir en terminant toute la difformité du *péché,* nous indiquerons les principales manières dont Dieu peut être offensé par le *pécheur.* 1° Le *péché* offense Dieu comme suprême législateur, puisqu'il méprise ses préceptes, et lui refuse l'obéissance; 2° il l'offense comme juge juste, ne redoutant point ses jugements, et bravant son indignation; 3° Dieu est le témoin fidèle de nos actions, le *péché* ne craint point sa présence, et agit mal sous ses yeux; 4° Dieu est souverainement bon, et le pécheur lui préfère une satisfaction vile; 5° il est notre ami et notre bienfaiteur, et le pécheur lui rend la haine pour l'amour, l'injure pour le bienfait; il fait de ses bontés un instrument d'injure, et c'est le comble de l'ingratitude; 6° Dieu est souverain seigneur de toute chose, le *péché* est une indigne révolte contre son pouvoir; 7° Dieu est le premier principe de tous les êtres, le *péché* s'en détache et s'y soustrait; 8° le pécheur offense Dieu, sa fin dernière, s'en éloignant librement pour aller chercher ses joies dans la créature.

QUESTION SIXIÈME.

DES VERTUS PRISES EN PARTICULIER.

Cette famille nombreuse des *vertus* a été distribuée par saint Thomas de manière à réduire toutes les *vertus morales* aux quatre *vertus cardinales,* que nous avons nommées. En effet, aucune d'elles ne refuse de s'adjoindre à une *vertu cardinale,* soit comme l'espèce est contenue sous le genre soit comme *partie intégrante,* parce qu'elle concourt aux

actes de cette *vertu,* soit enfin, d'après l'expression de saint Thomas, comme *partie potentielle*, s'adjoignant à la vertu principale, comme la puissance se joint à l'essence pour y produire les actes les moins importants : l'essence faisant par elle-même les principales opérations et laissant faire les autres par les puissances. Nous consacrerons cette *question* à l'étude des quatre *vertus* principales, donnant à chacune d'elles un *article,* et nous dirons quelques mots des *vertus* adjointes ou potentielles, ainsi que des *vertus intégrales* et de leurs espèces : ainsi nous aurons vu, au moins en abrégé, la série entière des *vertus morales.*

ARTICLE PREMIER.

DE LA PRUDENCE, ET DES VERTUS CONTENUES SOUS LA PRUDENCE.

La *prudence* apporte la lumière dans ce qu'il faut faire : c'est l'art de bien vivre, c'est l'œil de la volonté, c'est le guide des autres *vertus ;* c'en est la source, la tête, la règle, le principe. Platon la définit : *la science qui fait le bonheur,* parce qu'elle dirige toutes les actions à cette fin ; Cicéron dit qu'elle est la *science des choses à acquérir.* Il prend ici la *science* dans son sens le plus étendu, pour une notion certaine et infaillible : l'office de la *prudence,* en effet, est de discerner entre ce qu'il faut accepter et ce qu'il faut rejeter. Aristote (VI^e^ liv. *de l'Éthique,* chap. v) la définit avec justesse : *la raison éclairée sur les choses à faire.* C'est, en effet, une *vertu* qui dirige l'intelligence et l'éclaire sur la conduite à tenir et sur les choix à faire ; car on ne se conduit que d'après le choix qu'on a fait. L'intelligence étant une règle et un guide pour l'appétit, ne sera utile à celui-ci, et ne pourra décider sur les choses qu'il a devant lui, ni lui indiquer ce qui lui convient, qu'à l'aide d'une *vertu ;* or cette vertu, c'est la *prudence.*

De cette définition de la *prudence* découlent plusieurs

conséquences qui la font mieux connaître. D'abord le point de départ de la *prudence*, c'est l'intention d'aller droit à la fin. Elle s'inquiète de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut choisir, et, pour cela, la fin joue le même rôle que le principe dans les études spéculatives. La connaissance des conclusions suppose la connaissance des premiers principes; elle s'en appuie : ainsi toute l'œuvre de la *prudence* est ici de proportionner ce qu'il faut faire au désir raisonnable de la fin : quand le désir n'est pas raisonnable, la *prudence* disparaît, il n'y a plus que de la ruse. Or, dans la vie humaine, la fin dernière est la mesure de toutes les autres fins; si donc un homme raisonne juste sur une fin particulière : par exemple, sur une bataille à gagner, on dira qu'il est *prudent* relativement et sur un point, celui de la guerre; mais pour être dit *prudent* simplement et absolument, il faut avoir en vue la fin dernière de la vie, et raisonner juste sur les actions qui s'y rapportent.

2° *De la même définition* il résulte que la *prudence* ne s'arrête pas à la considération des principes universels; elle descend dans le détail des applications particulières : celui qui ne s'occupe l'esprit que des vérités élevées et universelles peut s'appeler *sage*, mais il n'est *prudent* qu'à la condition d'appliquer ce qu'il sait à ses actes particuliers : c'est Aristote qui le fait observer (liv. VI^e^ *de l'Éthique*, chap. 1). En voici la raison : La *prudence* aide la raison pratique à régler nos actions; or toute règle doit s'appliquer aux choses à régler : donc la *prudence* appliquera la raison aux actions particulières. Ensuite, la *prudence* intervient dans ce qu'il faut faire; or ce qu'il faut faire est toujours une action particulière : par conséquent, c'est aux actions particulières que s'appliquent les considérations de la *prudence*.

Mais comme la *vertu* doit être certaine et infaillible, et que d'autre part les choses particulières sont extrêmement incertaines, on peut se demander par quel moyen certain et infaillible la *prudence* peut atteindre un objet qui n'est que

particulier. La réponse devient simple, si on remarque que l'embarras de la raison pour reconnaître et saisir la vérité absolue dans des cas particuliers ne l'empêche pas d'avoir des règles certaines et infaillibles pour reconnaître, même en ces cas particuliers, incertains et douteux, ce qu'il faut faire pour rester vertueux et éviter le vice. La *prudence* ne cherche point ce qu'il y a de vrai dans les cas particuliers, et, sur ce point, l'homme prudent se trompe souvent; mais il faut savoir ce qu'il y a à faire, tout bien pesé et calculé, suivant les circonstances connues de lieu, de personne, de temps, etc. Là-dessus la *prudence* est certaine et infaillible.

3° Il en résulte que le propre de la *prudence*, c'est de commander ou de faire la loi chargée de régler la raison pratique; elle doit conduire celle-ci jusqu'à sa perfection et à son but suprême : cela se fait par le commandement. Aussitôt après vient l'exécution, qui est la fin de la raison pratique. Les autres actes : les conseils, leur acceptation, etc., sont des actes imparfaits et stériles, si un commandement efficace ne les applique à l'œuvre, et saint Thomas remarque avec justesse que la perfection de l'art est à bien juger, comme la perfection de la *prudence* est à bien commander : *En conséquence*, dit-il (IIe part. de la IIe, quest. XLVII, art. 8), *celui qui, en matière d'art, se trompe ou pèche en le sachant, parce qu'il a un jugement sûr, bien qu'il ne veuille pas le suivre, celui-là est plus habile que celui qui fait involontairement la même faute, montrant ainsi son peu de jugement; en matière de prudence, c'est le contraire : est plus imprudent celui qui pèche volontairement, parce qu'il manque dans l'acte principal de la prudence, qui est le commandement.*

4° *Nous déduisons encore de la définition cette conséquence :* la *prudence* indique aux autres vertus leur moyen. Chaque *vertu* morale nous incline bien d'elle-même au moyen qui lui est propre, et ce n'est pas la *prudence* qui le lui indique, c'est la lumière de la syndérèse : celle-ci, en effet,

nous apprend qu'il faut vivre d'après les lois de la raison, qu'il ne faut rien faire de plus ni de moins que ce que la raison prescrit; mais comme elle ne dit pas où est le milieu de tel cas particulier : par exemple, dans la nourriture à prendre, c'est à la *prudence* à déterminer ce qui est indécis et à le déduire des principes de la syndérèse; ainsi, comme le remarque Cajétan, la *prudence* ne fournit pas à la *vertu* sa fin et ses moyens d'une manière abstraite : ce n'est pas elle qui dira de ne pas s'écarter, pour le plaisir de manger, du milieu que prescrit la raison : ceci regarde, sous la direction de la syndérèse, la vertu de tempérance; mais, au concret, elle montrera où est ce milieu que la tempérance cherche dans chaque acte particulier.

Après ces explications préliminaires, il nous faut traiter, dans des *paragraphes* spéciaux, chacune des parties intégrales, subjectives et potentielles de la *prudence*.

§ I.

Des parties quasi intégrales de la prudence.

Saint Thomas remarque (II^e^ part. de la II^e^, quest. XLVIII, art. 1) que l'on peut distinguer dans une chose trois genres de parties : les parties intégrales d'abord : comme dans une maison il y a les murs, le toit et les fondations; les parties subjectives, celles qui sont soumises au tout, comme l'espèce l'est au genre : ainsi le bœuf et le lion sont du genre animal; et enfin les parties potentielles, ce sont celles qui s'annexent au tout, comme des puissances qui participent de la vertu du tout : par exemple, les facultés nutritive et sensitive relativement à l'âme, parce qu'elles se partagent la vertu de l'âme, et participent incomplétement à ses qualités. Or ces trois sortes de parties se trouvent dans chaque *vertu* cardinale; il y a comme des parties intégrales, non dans ce sens que la vertu soit quelque chose de composé : ce

n'est assurément qu'une qualité simple et unique, mais parce que leur concours est nécessaire à la perfection de l'acte vertueux, et que cet acte sans elles sera défectueux. D'autres peuvent se prendre pour des espèces contenues sous un genre : en effet, la *Logique* nous a appris que le genre est un tout commun, qui a pour parties les espèces à lui soumises. Enfin, la *vertu* cardinale aura en quelque sorte des parties potentielles et connexes, si elle voit plusieurs vertus qui ordonnées à ses actes secondaires, et à quelque matière analogue à la sienne, n'auraient pas pleinement, parfaitement et exactement les qualités de la *vertu* principale : ainsi la puissance nutritive n'a point toute la *vertu* de l'âme végétative; elle fait seulement certaines actions de celle-ci. Cela établi, voyons combien il y a de parties intégrales de la *prudence*, et quelles sont ces parties.

Les parties intégrales de la *prudence* sont au nombre de huit : la *raison*, l'*intelligence*, la *circonspection*, la *prévoyance*, la *docilité*, la *précaution*, la *mémoire* et l'*habileté*. Saint Thomas les énumère toutes (IIe part. de la IIe, quest. XLVIII, art. 1) : les six premières, d'après Macrobe; la septième, d'après Cicéron, et la huitième, d'après Aristote. De ces huit parties, cinq appartiennent à la *prudence cognitive :* ce sont la *mémoire*, la *raison*, l'*intelligence*, la *docilité* et l'*habileté;* les trois autres relèvent de la *prudence perceptive :* ce sont la *circonspection*, la *prévoyance* et la *précaution*.

Cette division ne saurait être mieux expliquée que par les paroles mêmes du saint Docteur : *Il y a*, dit-il, *au sujet de la connaissance pratique, celle qui règle les actes moraux, trois choses à considérer : d'abord la connaissance même, qui, s'il s'agit du passé, est mémoire, et, s'il s'agit de choses présentes, contingentes ou nécessaires, intelligence; ensuite l'acquisition de la connaissance : elle a lieu par une instruction venant d'autrui, et alors c'est la docilité, ou par invention, c'est l'habileté, ainsi appelée*

(liv. VI^e *de l'Éthique*) *parce qu'elle fait trouver rapidement le moyen de savoir les choses. Il faut considérer en troisième lieu l'usage de la connaissance, lorsque l'on part d'une chose connue pour arriver à une inconnue et pour en juger; ceci appartient à la raison; or la raison, pour bien commander, doit avoir trois qualités: d'abord la prévoyance, pour que tout tende à la fin; ensuite la circonspection, pour veiller sur les difficultés du dehors, et enfin la précaution, pour écarter les obstacles.* Ainsi s'expliquent les huit parties intégrales de la *prudence*. Nous allons parler de chacune d'elles en particulier, toujours d'après notre Docteur.

La *mémoire* se dit ici, non pour indiquer simplement la faculté qui nous rappelle le passé, mais pour nous la montrer formée, grâce à des expériences faites ou au moins entendues, et c'est d'un grand secours aux conseils de la *prudence,* qui ainsi rapproche l'avenir du passé. Aristote nous dit (liv. VI^e *de l'Éthique*) : *Il faut que les principes soient proportionnés aux conclusions, et on ne peut conclure que des semblables de leurs semblables;* or par l'expérience on sait ce qui arrive dans la plupart des cas, et on se décide plus sûrement sur ce qu'il faut faire. Saint Thomas fait observer (II^e part. de la II^e, quest. XLIX, art. 1) que, d'après Cicéron (liv. III^e *de la Rhétorique*), la nature n'est pas seule à perfectionner la mémoire, et qu'il y faut apporter des efforts et de l'art; *or,* ajoute le saint Docteur, *il y a quatre choses qui perfectionnent la mémoire de l'homme : la première, c'est de concevoir quelques images de ce que l'on veut se rappeler : ces images ne seront pas trop habituelles, car les plus relevées frappent davantage l'esprit et s'y attachent plus étroitement : ainsi ce que nous avons vu étant enfants nous revient plus vite. Il est bon de s'aider de ces sortes de ressemblances ou images, parce que les intentions simples et spirituelles tombent de l'esprit quand elles n'y sont pas retenues par ce procédé; car*

notre connaissance est plus puissante quand elle a un point d'appui sensible. Il faut ensuite qu'on dispose avec ordre ce qu'on veut retenir, afin qu'un point retrouvé, comme un chaînon dans une chaîne, aide à revenir aux autres : en ce sens, Aristote a dit (liv. V^e^ *de la Mémoire,* chap. III) *que le souvenir du lieu nous rappelait quelquefois tout le reste; cela vient de ce que l'esprit passe rapidement d'une chose à l'autre. Troisièmement, il faut mettre tous ses soins et tout son cœur à ce qu'on veut se rappeler; car un souvenir imprimé profondément s'efface difficilement, et dans* sa Rhétorique, *Cicéron dit que les objets aimés conservent leur image entière dans le cœur. Quatrièmement, il faut penser souvent à ce que nous voulons nous rappeler : le Philosophe nous dit* (liv. *de la Mémoire,* chap. III) *que les méditations sauvent la mémoire, parce que l'habitude est une seconde nature.*

Remarquons ici en passant comment se déduit de ces principes l'art moyennant lequel la *mémoire* suffit à répéter dans l'ordre direct ou inverse les paroles les plus barbares, et qu'on n'a entendues qu'une fois. A la grande surprise des ignorants, on dispose par la pensée une série de cases, d'hommes ou d'autres choses, et l'on se rend cette série familière en y revenant souvent; on y rattache ensuite ces noms étrangers au moyen de l'association la plus bizarre possible, et l'on se répète plusieurs fois cette association pendant que le nom s'écrit : les noms se retiennent alors, ainsi que leur série.

Il faut ici entendre par *intelligence,* non la faculté intellective, ni l'*habitus* par lequel nous retenons les principes universels, soit spéculatifs, soit pratiques, connus par eux-mêmes, mais la connaissance évidente et approfondie de l'affaire sur laquelle il faut se décider. Lorsque la *prudence* conclut qu'il faut que telle chose en particulier se fasse, l'intelligence des principes universels ne suffit pas, elle fournit la *majeure;* la connaissance de l'affaire particulière sur

laquelle on délibère doit être là comme *mineure;* elle est appelée *intelligence*, et l'on dit de celui qui est bien instruit sur un fait particulier, qu'il est *intelligent pour cela.*

La *docilité* fait qu'on reçoit bien l'instruction que les autres donnent; elle emporte un certain désir et une certaine aptitude pour apprendre ; elle est souverainement nécessaire à la *prudence :* on y cherche, en effet, ce qu'il faut faire, et, les projets se diversifiant à l'infini, il est fort difficile de savoir tout par soi-même. L'instruction y est donc nécessaire, surtout celle qui vient des vieillards, que le temps et l'expérience ont instruits dans la vie pratique. Aussi Aristote (liv. VI^e^ *de l'Éthique,* chap. XI) a dit : *Il faut écouter l'expérience et la vieillesse, et s'en tenir à la parole et aux sentiments, même non raisonnés, de ceux qui sont prudents, autant qu'à des démonstrations; leur expérience leur a fait saisir les principes.* Voilà pour la *docilité.*

L'*habileté* se définit : *la faculté de trouver tout de suite ce qui convient.* Elle est extrêmement nécessaire au jugement de la *prudence;* car souvent les affaires ne laissent pas le temps de la réflexion, et ne nous permettent pas d'aller chercher les conseils des autres.

A l'*habileté* se rattache la *sollicitude,* dont le nom indique la *rapidité* unie à l'*habileté* (*solers, citus*). Cette sollicitude emporte de plus que l'habileté une application de l'esprit à l'activité des mouvements, et cela dépend aussi de la *prudence.* Comme le dit Aristote (liv. VI^e^ *de l'Éthique,* ch. IX), *il faut opérer vivement, quand on s'est décidé; mais il faut se décider lentement.* Pourquoi, après avoir recommandé la *sollicitude,* Aristote semble-t-il croire que les *vertus* peuvent être contradictoires, et énoncer un paradoxe; pourquoi ajoute-t-il (IV^e^ liv. *de l'Éthique,* ch. III) : *loisir et lenteur sont le fait d'une grande âme?* Quoi de plus contraire à la sollicitude? Écoutons l'explication de saint Thomas : *On dit que l'homme magnanime est lent et oisif, non*

parce qu'il ne s'occupe de rien, mais parce qu'il ne s'occupe point inutilement de toute chose, il s'en rapporte pour les affaires minimes aux hommes de sa confiance, et ne prend pas pour si peu un souci excessif : ce sont les craintes et les méfiances superflues qui donnent les soucis superflus. La magnanimité exclut donc les soucis excessifs en excluant la crainte et la méfiance.

Il faut entendre le mot *raison*, non pour la faculté de déduire une vérité d'une autre, mais pour la perfection de cette faculté dans la recherche de ce qu'il faut faire, et pour son usage régulier.

La *prévoyance* emporte l'idée d'un regard sur l'avenir; elle *voit de loin* (*procul videt*). La *prudence* en a besoin pour diriger tout vers la fin qu'elle se propose : ce qu'on fait actuellement ne sera utile que si on a en vue ce qui arrivera plus tard.

La *circonspection* signifie une attention vigilante à observer tout ce qui se rattache à une affaire, et à tout calculer pour que rien ne manque de ce qui y est nécessaire.

Enfin la *précaution* monte la garde et voit de loin les maux qui pourraient se mêler dans l'œuvre; elle évite les dangers qui pourraient troubler l'œuvre ou la rendre nuisible.

§ II.

Des parties subjectives de la prudence, ou des espèces dont elle est le genre.

Les parties subjectives de la prudence sont des *vertus* spéciales contenues sous la raison générique de *prudence* comme des espèces sous leur genre, et desquelles, par conséquent, la *prudence* s'affirme essentiellement et directement, comme animal s'affirme de lion et de cheval. Disons-en quelques mots :

1° La *prudence* a pour *parties subjectives*, ou espèces,

proprement dites, la *prudence*, qui guide l'homme dans sa conduite personnelle, et celle qui le dirige au gouvernement de la multitude : l'une s'appelle *prudence monastique*, comme qui dirait privée, personnelle et solitaire; l'autre est la *prudence directrice*, qui tempère et régit un corps politique, une association d'hommes.

Expliquons cette division. La *prudence* étant le juste discernement de ce qu'il faut faire, il y aura diverses espèces de *prudence* là où il y aura des choses formellement diverses à faire; or ce qu'il faut faire pour une personne privée n'est pas ce qu'il faut faire pour la multitude : donc il y a diverses espèces de *prudence*. *La majeure est évidente. Prouvons la mineure.* Ce qu'il faut faire se détermine d'après la fin, comme les conclusions se déterminent d'après les principes : ce qu'il faut faire pour une fin sera donc formellement différent de ce qu'il faut faire pour une autre ; or ce qui regarde la *prudence monastique* a pour fin le bien propre et privé d'une personne; ce qu'il faut faire pour la communauté, d'après la *prudence directrice*, a pour fin le bien public de toute la communauté : donc ce sont deux espèces diverses.

On dira : La *vertu* proprement dite doit avoir pour objet le bien personnel, puisqu'elle rend bon celui qui la possède; or la *prudence directrice* ne cherche point le bien propre; elle le sacrifie même au service du bien commun, et c'est ce que l'on voit dans les meilleurs princes et magistrats : ce n'est donc pas une *vertu* proprement dite, ni une espèce de *prudence*.

Je réponds avec saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. XLVII, art. 10, *rép. à la 2e object.*) : *Celui qui cherche le bien commun cherche par là même son propre bien, et cela pour deux raisons : d'abord, parce que le bien propre ne saurait être sans le bien commun, soit de la famille, soit de la cité, soit du royaume, et en ce sens Valère Maxime a dit des anciens Romains qu'ils aimaient mieux être pauvres dans un empire riche que riches dans*

un empire pauvre; ensuite, parce que l'homme faisant partie d'une maison, ou d'une cité, doit trouver son avantage dans ce qui est convenable au bien des autres. En effet, chaque partie est en bon état quant le tout y est, et comme le dit saint Augustin (livre III *des Conf.*, chap. VIII) : *Toute partie qui ne marche pas avec le tout, et ne s'y accorde pas, est à réformer.*

2° La *prudence* qui gouverne et régit la communauté se divise en *économique, politique* et *militaire.*

Expliquons notre division. Cette *prudence* a pour objet le régime de la multitude : donc il faut la distinguer suivant les différentes espèces de multitudes, et suivant les fins diverses qu'elle leur impose; mais il y a trois sortes de multitudes, et trois fins à leur imposer : donc il y a trois espèces de *prudence* qui s'y rapportent. *Expliquons la mineure.* Les hommes s'unissent d'abord pour vivre en famille, dans le but d'élever les enfants, et le plus généralement dans l'espoir d'une vie commune pacifique et tranquille, sans querelles domestiques, sans inquiétudes sur l'avenir, sans danger de dilapidation des biens présents; à ce genre de réunions convient la *prudence économique,* celle qui élève convenablement les enfants, occupe à propos les domestiques, conserve les biens acquis, et administre sagement les finances. Mais il y a aussi des hommes réunis, non-seulement sous un même toit dans une existence commune, mais en plusieurs familles sous les mêmes lois et formant une cité, un royaume, se proposant pour fin la paix et la tranquillité publique. Pour ces réunions, pour la conservation de la paix dans leur sein, il y a la *prudence politique.* Enfin il y a une autre manière de s'unir, pour ceux qui veulent faire ensemble une affaire unique, remporter une victoire sur un ennemi commun; c'est la *prudence militaire* qui fournit les règles de ces réunions.

La *prudence politique* peut se diviser encore en *architectonique* et *politique proprement dite.* La première

donne au souverain des règles de gouvernement, et elle est *monarchique, aristocratique* et *démocratique*, suivant les trois formes les plus connues. Dans la première, c'est un seul homme qui commande aux autres; dans la deuxième, le pouvoir est partagé entre les nobles; enfin, dans la troisième, c'est le peuple qui se gouverne lui-même. La *prudence politique proprement dite* est celle qui inspire au citoyen la manière dont, pour sa part, il concourra à l'œuvre du prince, et se disposera, comme membre de la communauté, à développer le bien public, et à assister ses concitoyens.

§ III.

Des parties potentielles de la prudence, et des vertus qui s'y rattachent.

La *partie potentielle* n'est point ici corrélative de ce tout potentiel, dont nous avons parlé en *Logique;* elle indique, par analogie, la division de la *vertu* en un certain nombre de puissances, qui se rattachent à son essence, et dans lesquelles elle se retrouve imparfaitement, comme je l'ai dit plus haut, § 1. Ainsi seront *parties potentielles de la prudence* les *vertus* qui s'adjoignent à la *prudence*, et qui l'assistent dans certains actes moins principaux, et n'ont point entièrement le caractère de *prudence* comme les vertus objectives.

Il y a trois *parties potentielles* de la *prudence*, autrement dit, trois sortes de *vertus* accessoires, qui aident la *prudence* dans des actes rattachés secondairement à cette *vertu* principale. Saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. LI) les nomment : le *bon conseil* (*eubulia*), le *bon sens* (*synesis*) et le *discernement* (*gnome*).

Explication. La raison pratique, dirigée par la *prudence*, produit trois actes quant aux choses à faire : le conseil sur ce qu'il faut faire, le jugement sur ce qui aura été proposé, et le commandement qui met le conseil à exécution. De ces trois actes le principal est le commandement; la *prudence*

agit immédiatement sur lui ; mais pour les deux autres moins principaux : le conseil et le jugement, elle a des vertus adjointes qui les produisent ; celle qui dirige le jugement s'appelle en grec εὐβουλία, en latin, *bene consiliativa*, de *bon conseil*, et le vice contraire s'appelait πανουργία en grec, c'est en latin *calliditas, vafrities, astutia*, l'*astuce* qui s'emploie en mauvais conseils pour une fin. La *vertu* qui règle le jugement sur ce qui a été conseillé est de deux façons ; d'abord elle juge selon les lois ordinaires, et elle a nom *synesis*, du verbe grec συνίημι, en latin *intelligere*, c'est le *bon sens*, et saint Thomas dit : *Du mot* synèse *on a formé celui de* synètes, *qui désigne des hommes sensés, et celui d'*eusynètes, *qui veut dire hommes de bon sens*. A la synèse on oppose le vice de l'*asynésie*, ou de la *sottise*. Ensuite la même *vertu* peut, à défaut de lois communes, juger ce qui a été conseillé d'après des principes supérieurs aux lois ; en effet, il y a des cas extraordinaires que la loi ne peut atteindre, ou qui réclament d'elle une exception à cause des circonstances que des principes supérieurs permettent seuls d'apprécier. Cette *vertu* s'appelle le *discernement*, en grec γνώμη, et quoique les Grecs n'attachent à ce nom que le sens d'avis, l'usage l'a consacré maintenant à signifier un jugement difficile à porter et dû à la perspicacité d'un esprit déterminé surtout par les principes les plus hauts.

Le *bon conseil*, pour dire quelque chose de chacune de ces *vertus* en particulier, se perd de deux manières : quand la fin est mauvaise, et quand les moyens ne conviennent pas. Saint Thomas dit (IIe part. de la IIe, quest. LI, art. 1, *rép. à la* 1re *object.*) : *Le conseil ne saurait être bon quand on y cherche une fin mauvaise, non plus que quand, prenant une fin bonne, on imagine des moyens mauvais ; ainsi dans les choses spéculatives le raisonnement pèche, soit qu'on y conclue à faux, soit que l'on prenne de faux principes pour conclure une vérité, parce que dans ce cas on n'a pas employé un bon moyen*. En outre, il faut pour cette *vertu*,

l'invention, ou l'habileté à découvrir ce qui pourra amener la fin; il faut encore le concours d'autres circonstances: un temps convenable, ni trop tôt, ni trop tard, c'est-à-dire que la délibération ne doit pas être précipitée. Le conseil donné doit remplir certaines conditions : il doit être ferme, constant, etc.

Le *bon sens,* qui juge et décide absolument sur les choses conseillées, est de la plus grande importance avant l'action. Plusieurs sont bons conseillers, qui ne savent nullement juger, ni décider sur ce qui a été conseillé, comme dans les choses spéculatives il y en a qui cherchent avec sagacité, parce que leur raison est prompte à tout voir, et leur imagination active à fournir ses images; mais le discernement y manquera, ils ne sauront pas voir ce qui convient à chacun, leur intelligence est incomplète la plupart du temps, parce que leur sens commun est mal disposé; cette remarque est de saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. LI, art. 3). Trois choses sont particulièrement nécessaires pour cette *vertu :* 1° que notre puissance de connaître soit bien disposée et qu'elle perçoive bien les choses, comme elles sont en elles-mêmes. Cette puissance est un miroir : quand le miroir est en bon état, l'image est fidèle; sinon tout se trouble et paraît de travers; 2° que l'esprit ne soit point prévenu ni rempli de jugements faux ou pervers, et que toutes ses idées soient droites et vraies; 3° enfin il faut que l'appétit n'ait point été dépravé par le vice, car c'est d'après les dispositions de cet appétit qu'on se décide dans son choix, et suivant Aristote : *Chacun voit la fin à sa manière.*

Le *discernement* emporte les mêmes dispositions que le *bon sens,* et il y ajoute une grande perspicacité d'esprit, et un jugement élevé; il faut, non-seulement qu'il pénètre les intentions de la loi, afin de savoir dans quels cas et dans quelles circonstances on y peut déroger, mais encore il doit comprendre les principes les plus élevés du droit, pour décider comme il convient en ces cas particuliers.

ARTICLE DEUXIÈME.

DE LA JUSTICE, ET DES VERTUS CONTENUES SOUS LA JUSTICE.

Après la prudence, la *justice* est la première *vertu*. La mère du bien public, la gardienne et la modératrice de toutes choses, c'est la *justice*. Elle produit les bonnes lois, elle fournit un lien durable aux sociétés humaines, elle dompte les méchants, elle assiste les bons et les défend contre toute injure, elle est l'arbitre de tous les différends; en un mot, la *justice* est un trésor inépuisable de paix, de tranquillité, et de bonheur pour tous. Par elle arrive à chacun ce qui lui convient. Aristote (liv. V de l'*Éthique*) lui donne cet éloge : *C'est la plus belle des vertus, elle surpasse en éclat Vesper et Lucifer*. Cicéron dit (au Ier liv. *des Offices*) : *Le prestige de la justice est tel, que ceux-là mêmes qui vivent de rapines ne peuvent se passer de cette vertu. Si l'un d'entre eux dérobe ou enlève quelque chose à son camarade, il se fait exclure même de cette bande. Le chef lui-même, s'il ne partage pas le butin avec justice, sera tué ou abandonné par ses compagnons.*

On attache au nom de *justice*, surtout dans les Lettres sacrées, un sens large, celui de la *vertu*, et le *juste* y représente l'homme doué de toutes les *vertus*. La raison de cette acception, c'est que dans tout vice il y a quelque injustice : c'est à Dieu, c'est au prochain, c'est à soi-même que l'on fait tort, ou que l'on attribue quelque chose mal à propos; et aussi toute *vertu* brille de l'éclat de la *justice;* car on y rend toujours à chacun ce qui lui est dû, et on s'y tient toujours au niveau des règles de la raison; or ce niveau, ou cette égalité, fait la *justice*, en tant que *juste* veut dire *égal*. Mais à la prendre dans son sens propre et spécial, cette *vertu* établit l'égalité entre les personnes privées

ou entre une personne ou un être de raison, et par conséquent, elle indique toujours un rapport entre deux êtres.

La *justice* ainsi entendue se définit : *la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui est dû,* c'est la définition des juristes ; saint Thomas la réduit à une formule plus exacte en ces termes : *C'est l'*habitus *par lequel on a la volonté perpétuelle et constante de rendre à chacun ce qui lui est dû.* Le mot *habitus* indique le genre. Le reste explique les caractères propres à la *justice,* tout est dans ceci qu'on rend à chacun le sien. Du reste, pour donner plus de lumière à cette définition et à la notion de la *justice,* expliquons-les :

De la définition donnée il appert premièrement que l'objet formel de la *justice,* c'est le droit, et que sa matière est dans les objets sur lesquels tombe ce droit : par exemple, les ventes, les achats, les partages, etc. Quant au *droit,* il s'entend de trois manières : il est d'abord considéré comme règle, c'est la loi à laquelle on demande ce que, d'après la *justice,* il faut attribuer à chacun ; le *droit,* en ce sens, se subdivise en *positif, naturel, divin, humain, civil, canonique,* etc. ; ensuite le *droit* s'entend comme une base d'opérations, c'est le pouvoir que nous donne la loi de réclamer ce qui est à nous ; c'est alors *une aptitude légitime à réclamer une chose, ou une fonction, ou une quasi-fonction, dont la violation constitue une injustice ;* en troisième lieu, le *droit* se prend dans un sens propre et formel, et indique tout ce qui est *juste* ou *égal.* Dans ces trois sens, le *droit* relève de la *vertu* de *justice ;* dans le premier, il en est la règle ; dans le deuxième, il y est présupposé ; dans le troisième, il en est l'objet propre : car la *justice* veut l'égalité, et cette égalité est réglée par la loi et fondée sur le pouvoir auquel il appartient de déterminer que telle chose m'est due, c'est-à-dire qu'elle est mienne. *La même définition nous montre que* le milieu de la *justice* n'est pas un simple milieu de raison, mais un milieu réel. Le milieu de la raison,

c'est l'*adéquation d'une chose avec l'idée que nous nous en faisons*. Le milieu réel, c'est l'*adéquation d'une chose avec une autre*. Le premier milieu dépend des autres *vertus* morales, il rend notre opération adéquate à la règle de la raison sans s'occuper si telle chose sera adéquate à telle autre. Ainsi la tempérance ne cherche point si les aliments que nous prenons sont ou non égaux entre eux ou avec autre chose, il lui suffit que le repas soit réglé suivant la raison, tandis que la *justice* prend le milieu de la raison, et y accorde son action, mais elle veut encore le milieu dans les choses, par exemple, que ce qu'on donne soit égal à ce qu'on a reçu. Ceci posé, il reste encore à dire ce que sont les parties intégrales, subjectives et potentielles de la *justice*.

§ 1.

Des parties intégrales de la justice et de ses parties subjectives, c'est-à-dire des différentes espèces de justice.

Si nous comprenons sous un même titre les parties intégrales et les parties subjectives de la *justice*, c'est qu'il y a peu de chose à dire des premières. Il y a deux parties intégrales de la *justice* : s'éloigner du mal, et faire le bien ; cependant il faut observer que le bien et le mal sont quelquefois pris dans un sens général et commun. Alors, faire le bien et s'éloigner du mal ne sont point choses spéciales à la *justice ;* toutes les *vertus* les réclament, c'est du bien et du mal pris dans ce sens plus spécial, par lequel il se rapportent à autrui, que la *justice* s'occupe. En ce sens, un homme est dit *malfaisant*, parce qu'il nuit à son prochain, ou *bienfaisant*, parce qu'il lui rend service.

La raison de cette division est que les parties intégrales d'une *vertu* sont celles qui concourent à l'intégrité de ses actes ; or, l'acte de la *justice* étant de rendre à chacun ce qui lui est dû et de garder l'égalité entre tous, il est manifeste que pour cette égalité il faut deux choses : d'abord que le

bien se fasse, c'est-à-dire que ce qui est dû à quelqu'un lui soit donné; ensuite que le mal soit écarté, c'est-à-dire que le bien reste entre les mains de celui à qui il appartient : donc les *parties intégrales de la justice* sont de faire le bien et d'écarter le mal.

Les parties subjectives de la justice sont, au sens universel, les *justices commutative, distributive* et *légale,* ce sont proprement ses espèces; la première comprend les rapports de partie à partie; la deuxième, ceux du tout à la partie, et la troisième, ceux des parties au tout.

Expliquons cette division. Il appartient en propre à la *justice* de mettre l'égalité où elle est : par exemple, de faire rendre à chacun ce qui lui est dû : il faut donc que, suivant les rapports divers de ceux auxquels on doit l'égalité, il y ait diverses sortes de *justice;* or il y a trois sortes de rapports : donc il y a trois sortes de *justice. Je prouve la mineure.* Les hommes forment entre eux une société politique, une sorte de corps moral, et comme il y a dans le corps physique trois relations, il y en aura trois dans le corps moral. Premièrement l'homme se trouve en face d'un autre homme, membre comme lui d'un corps politique, il faut qu'il lui rende ce qu'il lui doit. Il le fera par la *justice commutative,* qui mettra entre deux hommes égaux d'ailleurs l'égalité dans les ventes, les échanges, les achats, en un mot, dans tous les contrats et dans toutes les obligations qui engagent une partie vis-à-vis de l'autre. Cette obligation appelle la *justice punitive,* qu'exerce le magistrat, et qui égale la peine à l'offense; ensuite l'État, ce corps politique composé d'hommes comme de membres, indique un rapport avec chacune de ses parties; il doit à chacun, suivant sa condition, un service que les magistrats, et ceux qui président aux intérêts communs fourniront sur les biens à ce destinés; cela fait l'objet de la *justice distributive,* qui établit l'égalité dans la distribution des dignités, des honneurs et des biens communs; troisièmement, enfin, chaque membre de ce corps a

de son côté des rapports avec le tout, chaque citoyen doit quelque chose à la patrie, il faut que pour sa part il contribue au bien général. La *justice légale* règle cette contribution, elle met l'égalité dans les services auxquels tout bon citoyen est tenu envers la république.

Au reste, bien que toutes ces espèces de *justice* aient pour objet l'égalité, toutes ne l'entendent pas de la même manière. La *justice commutative* veut une égalité de quantités, ou *arithmétique*, c'est-à-dire qu'elle donne autant qu'elle reçoit. Qui a reçu trois francs doit trois francs; comme elle suppose les parties complétement égales, elle n'a point de raison pour faire donner à une partie quoi que ce soit de plus que ce que l'autre en a reçu, ou en détient injustement; donner autant qu'on a reçu, c'est toute l'égalité quantitative. Pour la *justice distributive*, au contraire, c'est une égalité de proportion, ou *géométrique*, qu'elle réclame. Elle donne à chacun suivant ses mérites, c'est-à-dire qu'elle observe pour les récompenses la proportion qu'elle trouve entre les mérites de ceux qui y sont appelés : à celui, par exemple, qui a six degrés de mérite, elle donnera trois, et six à celui qui a douze degrés; trois est à six ce que six est à douze. Elle en agit ainsi parce que la raison de donner est pour elle dans le rapport des parties au tout; toutes les parties n'ont pas les mêmes rapports avec le tout, quelques-unes y sont très-importantes, d'autres moins, d'autres moins encore : elles ne peuvent donc attendre indifféremment du tout un traitement égal. Chaque partie recevra dans la proportion de ses mérites et de sa dignité. Enfin la *justice légale* recherche une égalité mitoyenne entre les deux que nous venons de décrire. En tant que chacun apporte au tout, par exemple, chaque citoyen à l'État dans la mesure de ses forces, tous n'étant pas également capables de sacrifices, c'est l'égalité de proportions qui s'observe. Mais comme en même temps chaque partie doit donner sans considérer ce que les autres donnent, et sans mesurer la proportion entre

elle et les autres, fournissant toujours autant qu'elle peut ce qui est exigé d'elle, et ne tenant compte que de cela, en ce sens il y a égalité de quantités, égalité *arithmétique*.

La *justice légale* se divise en *justice légale proprement dite* et en *équité :* la première s'arrête, dans l'application, aux paroles de la loi; la seconde, en présence de circonstances que la loi n'a pu prévoir, se contente de suivre l'intention du législateur.

Explication. La *justice légale* inspire à chaque partie de fournir au tout ce qui lui est dû suivant la loi; ordinairement cela est réglé par les termes mêmes de la loi, et alors s'applique la *justice légale proprement dite.* Mais quelquefois il se présente un cas que le législateur n'a pas prévu; si les termes de la loi y étaient strictement observés, on irait ouvertement contre le bien commun, but principal de la loi; on irait par suite contre l'intention du législateur : ainsi l'Église défend aux laïques de toucher les vases sacrés : qu'on observe cette loi à la lettre, et quand un sanctuaire est envahi par une foule hérétique et furieuse, le laïque qui se trouve seul dans ce sanctuaire ne pourra ni protéger ni mettre en lieu de sûreté les saints Mystères; cette loi irait évidemment contre le bien que le législateur a eu en vue, c'est-à-dire contre le respect dû aux choses saintes. Ces cas sont réglés par une sorte de *justice* plus élevée que l'autre, que les Grecs ont nommée ἐπιείκεια, et les Latins *æquitas,* et qui se dit l'*équité.* C'est elle qui, dans les cas non prévus, fait faire ce qui s'accorde aux intentions du législateur, sans tenir compte des termes de la loi, et elle est dirigée par le discernement, dont nous avons dit plus haut qu'il décidait ce qu'il faut faire, non d'après les lois communes, mais d'après des principes plus élevés.

Hâtons-nous de dire que cette partie de la *justice* serait fort défectueuse, si elle n'était soutenue d'une grande discrétion, d'une grande perspicacité et d'une grande élévation de jugement, toutes conditions données comme indispen-

sables pour le *discernement,* quand nous en avons parlé. Surtout il faut bien prendre garde de sacrifier la loi à un intérêt particulier : l'observation exacte et littérale de la loi est d'une grande importance pour le bon ordre de la société ; elle ne doit pas être négligée pour un avantage quelconque, surtout pour un avantage particulier. Il faut pour dispenser de la loi une cause grave et évidente ; il faut que tout le monde voie la dispense dans les intentions qu'on peut supposer au législateur, s'il était encore là : ainsi Saül a péché contre l'*équité* en arrêtant l'exécution exacte et littérale du commandement de Dieu pour l'extermination d'Amalec, en réservant le roi pour l'ornement du triomphe, et les troupeaux pour les sacrifices ; car la stricte obéissance valait mieux que les sacrifices et la pompe du triomphe. David, au contraire, s'est inspiré fort sensément de l'*équité,* quand, pressé par le besoin, il mangea des pains de *proposition,* que la loi ne permettait de manger qu'aux prêtres : la vie de l'homme est un bien plus grand et plus estimable aux yeux du législateur que la pure observation d'une loi cérémonielle.

A propos de la *justice* qui s'exerce dans les jugements publics, on a coutume de demander si le juge est tenu de juger conformément à ce qui est allégué et prouvé, même contre ce qu'il sait par lui-même. Donnons là-dessus notre avis.

Conclusion. — *Le juge est tenu de juger conformément à ce qui est allégué et prouvé, même contre ce qu'il sait par lui-même.* Telle est la décision de saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. lxvii, art. 2).

Nous le prouvons par la raison qu'il en donne. Le jugement est le fait du juge, en tant qu'il exerce un pouvoir public ; or le pouvoir public n'entend point recourir à la science privée ; il n'accepte que des notions publiquement certaines par la déposition des témoins faite dans la forme voulue : donc le juge ne doit point avoir égard à sa science privée, mais aux témoignages publics. Le *Deutéronome* l'a dit

(chap. XIX) : *Que toute sentence repose sur la parole de deux ou trois témoins.*

Première objection. Il est dit (*Exode*, chap. XIII) : *Tu ne recevras pas la parole du mensonge; tu ne suivras point la foule pour faire le mal; tu n'acquiesceras point dans ton jugement à l'opinion du plus grand nombre pour t'écarter de ce qui est droit.*

Réponse. On ne doit pas accepter une parole de mensonge quand on sait certainement que c'est un mensonge; mais une déposition des témoins, contre laquelle les formes de droit ne donnent pas de prise, ne peut être dite mensongère publiquement; elle doit passer pour vraie. Quant aux autres termes de la prescription citée, ils veulent seulement dire que le juge n'accèdera point à une sentence inique et qui répugnerait ouvertement à la loi, quand même la majorité chercherait à l'y entraîner. Mais il ne s'agit pas ici de lui faire préférer sa propre science aux preuves publiques.

Instance. L'homme doit, en jugeant, se conformer au jugement de Dieu; or le jugement de Dieu est selon la vérité : donc l'homme doit s'y attacher, et non aux dépositions de témoins faussaires.

Je réponds, avec saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. LXVII, art. 2, *rép. à la* 2e *object.*) : Dieu juge par sa propre puissance, et il est informé par sa propre science; mais le juge prononce sa sentence par autorité publique, et cette autorité veut pour appui le témoignage public, non la science privée de chacun : le juge ne peut donc pas punir ce qu'il sait digne de punition, s'il ne le sait par des témoignages publics.

Nouvelle instance. Agir contre ce que l'on sait, c'est agir contre sa conscience; or le juge ne peut agir contre sa conscience : donc il ne peut décider contre ce qu'il sait.

Réponse. La science du juge, en tant que juge, s'appuie sur des preuves juridiques. Ainsi, dans l'hypothèse, il n'agit

pas contre la science qui doit le diriger, ni conséquemment contre sa conscience.

On dira : Le droit naturel ne peut céder au droit positif; or si le juge condamne à mort celui que les témoins ont convaincu, tandis qu'il le sait innocent, il va contre le droit naturel : donc il ne doit pas prononcer la condamnation.

Je réponds, avec saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. LXIV, art. 6, *rép. à la* 3e *object.*) : *Si le juge sait que le prévenu innocent est cependant convaincu par de faux témoins, il doit examiner plus diligemment les témoins, afin de trouver le moyen de faire reconnaître l'innocence : ainsi fit Daniel; s'il ne le peut, il doit le laisser au jugement d'un tribunal supérieur; et s'il ne le peut encore, il ne pèche point en prononçant la sentence suivant ce qui est allégué : car ce n'est point lui qui fait mourir l'innocent, ce sont ceux qui l'accusent.* Si donc il juge, il faut qu'il écoute et suive les témoignages. L'inconvénient d'un pareil jugement est grand, mais de plus grands malheurs encore s'ensuivraient si chaque juge était laissé libre de s'en rapporter à lui-même et de négliger les preuves publiques. Il faut pourtant qu'il s'abstienne de prononcer une sentence, si c'est possible; et s'il est juge suprême, ayant droit de grâce, il est tenu de remettre la peine; s'il n'est qu'en second, ou moins encore, il faut qu'il renvoie l'affaire à un tribunal supérieur; si rien de tout cela ne lui est possible, ce qu'on ne peut guère supposer, quelques-uns veulent l'obliger à se démettre de ses fonctions, mais c'est une question qui regarde la Théologie morale.

§ II.

Des parties potentielles de la justice, ou des vertus accessoires de la justice.

La *justice* emmène à sa suite une escorte considérable de *vertus*. Son objet étant de mettre l'égalité dans les relations

des hommes entre eux; toutes les sortes d'actions où cette égalité ne peut s'observer exactement ne relèvent pas directement de la *justice;* elles sont commandées par des *vertus* accessoires. Disons quelques mots de chacune d'elles en particulier.

Les *vertus* qu'on annexe à la *justice,* et qui forment ses *parties potentielles,* sont au nombre de huit; ce sont : la *religion,* la *piété,* la *déférence,* la *vérité* ou *véracité,* la *gratitude,* la *justice vindicative,* la *libéralité* et l'*amitié* (saint Thomas, IIe part. de la IIe, quest. LXXX).

Explication. D'après saint Thomas (*ibid.*), les *vertus* adjointes à la *justice* se rapportent à celle-ci, parce qu'elles règlent les rapports avec autrui, et s'en différencient parce qu'elles ne le font pas complétement. Or les *vertus* que nous venons de nommer s'accordent avec la *justice,* parce qu'elles règlent nos rapports avec autrui, et inclinent notre volonté à rendre à autrui ce qui lui est dû; mais elles n'ont pas tous les caractères de la *justice :* donc elles n'en sont que des *parties potentielles* ou accessoires. *Développons la mineure.* Comme la *justice* rend à autrui ce qui lui est dû, et le lui rend à égalité, les *vertus* qui règlent nos rapports avec autrui peuvent s'écarter de deux façons de la *justice :* au point de vue de l'égalité d'une part, en ne la rendant pas exactement; et d'autre part au point de vue de l'obligation, quand elle n'est pas rigoureuse ni parfaite. Dans le premier cas se trouvent, d'abord la *religion,* qui rend à Dieu ce qui lui est dû, mais non suivant l'égalité; ensuite la *piété,* qui rend aux parents l'honneur qui est commandé, mais qui ne le rend jamais si complétement que nous ne devions toujours y rester obligés, comme dit Aristote (liv. VIIIe *de l'Éthique,* chap. XVI); et encore la *déférence,* qui témoigne le respect à la *vertu* et à la supériorité sociale d'autrui, mais qui n'arrive pas non plus à s'acquitter pleinement; car, comme dit saint Thomas sur Aristote (liv. IVe *de l'Éthique,* chap. V), *il n'appartient pas à l'homme de récompenser pleinement*

la vertu. Relativement à ce qui est dû, une *vertu* s'écarte de la *justice* rigoureuse quand elle rend à autrui, non pas ce qui lui est dû rigoureusement et légalement, mais ce qu'une obligation morale d'honneur l'appelle à rendre, et là il y a deux degrés : si l'obligation est telle que, faute de l'accomplir, on y perde son honneur, alors c'est la *vérité*, ou la *véracité*, qui fait rendre ce devoir, montrant celui qui le doit dans ses paroles et dans ses actes tel qu'il est; au contraire, dans celui auquel on est obligé, deux *vertus* peuvent se trouver : la *reconnaissance*, qui engage à rendre la pareille pour un bienfait reçu, et la *vindication*, qui use contre les méchants des sévérités permises par la loi. L'autre devoir moral, moins obligatoire encore, et dont l'omission ne compromet pas l'honneur, est rendu d'abord par l'*amitié*, qui nous rend gracieux et aimables en paroles et en actions; ensuite par la *libéralité*, qui nous fait donner de bon gré, et à propos, ce qui peut faire plaisir à autrui. Un mot sur chacune de ces *vertus*.

La *religion* est la première : son nom lui vient, si l'on en croit Cicéron, de *religere* (*relire*), parce que nous y relisons, pour le graver dans notre esprit, ce qui appartient au culte divin; ou, suivant saint Augustin, de *reeligere* (*réélire*), parce que par elle nous nous rattachons à Dieu, dont le péché nous avait séparés; ou enfin, toujours suivant saint Augustin, de *religare, relier*, parce qu'elle nous unit et nous lie au seul vrai Dieu. Cicéron la définit : *La vertu qui rend à une nature supérieure, qu'on appelle divine, un culte et des cérémonies*. Les Théologiens la définissent mieux encore : *Une vertu qui rend à Dieu le culte qui lui est dû, comme au principe premier de toutes choses*. Le mot *culte* implique ici une soumission, une protestation de dépendance qui se fait par des actes intérieurs et par des signes extérieurs. Ces actes sont premièrement la *dévotion*, sorte d'empressement et de promptitude de la volonté vers les choses de Dieu; ensuite l'*oraison*, qui demande à

Dieu ce qu'il convient de demander, qui manifeste à Dieu ses désirs dans le but de les voir satisfaits; troisièmement, l'*adoration,* honneur rendu extérieurement et corporellement; quatrièmement, l'*oblation,* qui applique au culte divin les choses sensibles, et qui, dans le *sacrifice,* ajoute à cette simple application l'altération de la chose offerte en reconnaissance du souverain domaine de Dieu; cinquièmement, le *vœu,* c'est-à-dire non pas un simple désir, mais une promesse par laquelle l'homme s'oblige à quelque chose vis-à-vis de Dieu; sixièmement, le *serment,* qui appelle Dieu en témoignage, ou qui prend le nom de Dieu à témoin de ses engagements; septièmement, la *louange de Dieu,* qui développe par la parole sainte l'excellence et les perfections divines.

Saint Augustin définit la *piété* (liv. *des Questions disputées,* quest. LXXXIII), d'après Cicéron : *la vertu qui nous porte à rendre à nos parents et à notre patrie les offices et les soins les plus diligents :* elle a pour premiers objets le père et la mère, comme plus rapprochés de la personne; ensuite la patrie, qui nous renferme nous-mêmes et nos parents; et enfin tous ceux qui nous sont unis par une parenté commune.

Saint Augustin définit, encore d'après Cicéron, la *déférence : une vertu qui rend aux hommes revêtus de quelque dignité les honneurs qui leur sont dus :* elle est nécessaire entre toutes les vertus pour conserver la subordination parmi les hommes; elle s'exerce d'abord envers les personnes que leurs emplois mettent au-dessus de nous et font nos supérieurs, puis elle s'étend à tous ceux que leur vertu, leur sagesse, leur dignité ou quelque autre qualité nous rend recommandables; elle se subdivise suivant le mérite des personnes, mais ses premiers effets sont l'obéissance envers les supérieurs, et l'exactitude à faire ce qu'ils prescrivent.

La *vérité,* ou la *véracité,* est une vertu qui nous fait voir dans nos paroles ou dans nos actes tels que nous sommes :

elle est nécessaire à la société, non-seulement parce que sans elle il n'y aurait de bonne foi nulle part, mais encore parce qu'elle nous concilie l'amour des autres, si bien que, comme dit Aristote (II *Rhétor.*, chap. IV), on aime ceux qui disent la vérité, même quand il s'agit de leurs défauts.

Cicéron définit la *reconnaissance : une vertu par laquelle nous conservons le souvenir de l'amitié et des services reçus avec le désir de les payer de retour*. Saint Thomas indique trois offices de cette *vertu :* d'abord elle reconnaît le bienfait, ensuite elle en rend grâces, enfin elle paie le bienfaiteur de retour au temps, au lieu et de la façon qui conviennent.

La *vindication* est définie par Cicéron : *une vertu par laquelle nous repoussons la violence, l'injustice et tout ce qui peut nous nuire, pour nous en défendre ou pour nous en venger :* cette *vertu* exige une grande circonspection ; des actes qu'elle doit régler au péché il n'y a qu'un pas, et ce pas est glissant : il faut qu'elle donne la mesure de la punition des coupables ; si cette punition se fait dans l'idée de nuire aux autres, même à ceux dont nous aurions à nous plaindre, elle sera manifestement contre la charité, qui nous commande de vouloir et de faire du bien même à nos ennemis ; elle est vicieuse encore si elle se fait par autorité propre et privée, puisque Dieu s'est réservé l'exécution de la vengeance ; il a dit : *A moi la vengeance, et c'est moi qui paierai tout le monde : Mihi vindicta, et ego retribuam.* La *vindication* n'appartient donc pas aux personnes privées, mais à Dieu lui-même, et il commet pour cela dans un État régulier tous ceux qui exercent l'autorité publique, et desquels l'Apôtre a dit que, *pour cette raison, ils portent le glaive ;* son objet est le châtiment imposé par un juge légitime, non par intention de nuire au coupable, mais avec le désir de faire retrouver un honneur injustement flétri, ou même avec l'idée de l'honneur qui résulte toujours de la punition infligée au malfaiteur, comme de la récompense accordée à celui qui

fait le bien. Par là l'ordre se rétablit; par là celui qui s'en était écarté en commettant la faute, y rentre en subissant le châtiment. Mais, comme la virginité vaut mieux que la continence conjugale, ainsi le pardon des injures vaut mieux que l'exercice de la *vertu* vindicative. Rien ne nous oblige à poursuivre la punition des injures par nous reçues; il vaut donc mieux qu'à l'exemple du Sauveur nous les remettions libéralement, s'il n'en doit résulter aucun mal.

La *libéralité* est la *vertu* par laquelle on dispense largement et sagement aux autres l'argent et tout ce qu'on peut avoir de précieux. Comme on peut, en donnant, se laisser aller ou à la parcimonie ou à la prodigalité, la *vertu de libéralité* nous indique la juste mesure. Cicéron impose à cette vertu trois conditions : 1° *qu'elle ne nuise ni à ceux qui la reçoivent, ni aux autres;* 2° *qu'elle ne dépasse pas les moyens de celui qui la fait;* 3° *qu'elle se fasse en connaissance de cause;* et Ennius a dit : *Les bienfaits mal placés sont des méfaits.*

Benefacta male locata, malefacta arbitror.

L'*amitié* peut s'entendre de deux manières : 1° dans son sens le plus étroit : c'est l'affection d'une bienveillance réciproque; 2° dans son sens le plus étendu, et c'est l'affabilité, ou cette manière d'être par laquelle on se rend aimable à tous. Dans le premier sens, l'*amitié* serait non pas une vertu, mais plutôt la conséquence d'une *vertu;* saint Thomas le dit (IIe part. de la IIe, quest. XXIII, art. 3, *rép. à la 4e object.*); car, pour citer ses propres paroles, *elle n'est ni louable ni honnête qu'en raison de son objet, c'est-à-dire en tant qu'elle se fonde sur l'honneur et la vertu.* Dans le second sens, l'*amitié* est bien une *vertu* spéciale; notre auteur le prouve (IIe part. de la IIe, quest. CXIV, art. 1er) : *Comme la vertu est ce qui dispose au bien, dès lors qu'il y a un genre spécial de bien, il faut qu'il y ait une vertu spéciale; mais le bien consiste dans l'ordre,*

et il faut que dans la société l'homme sache ordonner sa vie relativement aux autres hommes, soit pour les actes, soit pour les paroles, n'y laissant rien de désordonné ni d'inconvenant : donc il faut qu'il y ait une vertu spéciale qui le maintienne dans ces limites de convenance et d'ordre : cette vertu spéciale est l'amitié ou l'affabilité.

ARTICLE TROISIÈME.

DE LA TEMPÉRANCE, ET DES VERTUS QU'ELLE CONTIENT.

De même que la prudence éclaire la raison sur ce qu'il faut faire, et que la justice perfectionne la volonté pour les œuvres qui sont relatives au prochain, ainsi la *tempérance* règle cette partie de notre appétit qu'on appelle *concupiscible*. Pour suivre l'ordre de nos facultés, après avoir parlé des deux premières *vertus*, il faut maintenant parler de la *tempérance;* dans l'*article* suivant nous traiterons de la force.

On ne saurait trop louer la *tempérance :* c'est la commensale la plus utile à l'homme; elle fait la santé du corps et de l'âme; elle nous maintient dans cette dignité et dans cet honneur que Dieu nous a conférés en nous mettant au-dessus des animaux; elle éloigne sévèrement tout plaisir dangereux; elle nous dispense sagement les joies innocentes, et, comme un sel efficace, elle les défend contre toute corruption; enfin elle réduit les passions les plus indomptables. Saint Ambroise dit (Ier liv. *des Offices,* chap. XLIII) : *Elle a les plus grands soins de ce qui est honnête; elle envisage et cherche toujours ce qui porte les livrées du beau.* Les Grecs la nomment σωφροσύνη, *conservation de la prudence;* et Homère, plus expressément, σῆκ φρόνησις, *la prudence sauve;* Pythagore l'appelle *la force de l'âme;* pour Socrate elle est *le fondement de la*

vertu; et Platon la nomme l'*ornement de tout bien*. Elle peut s'entendre en deux sens : dans un sens étendu, pour cette modération de l'âme qui réduit à un juste tempérament les principes inspirateurs de toute action, et dans un sens spécial, pour cet *habitus* qui fait que nous usons avec réserve des plaisirs des sens : c'est ainsi qu'elle est une *vertu* spéciale, prenant sa place parmi les *vertus* cardinales.

Cicéron définit la *tempérance* (liv. II *de l'Invent.*) : *ce pouvoir ferme et modéré de la raison sur le plaisir et sur les autres mouvements déréglés de l'esprit*. Il faut l'entendre des mouvements déréglés qui nous font rechercher les plaisirs des sens. Élargissant le sens de la *tempérance*, Cicéron dit dans les *Tusculanes* (liv. V) qu'elle est la *modératrice de toutes les émotions;* Aristote la définit (IIIe liv. de l'*Éthique,* chap. XIII) : *La mesure dans les plaisirs du corps;* autrement dit, c'est la *vertu* qui nous indique la mesure à mettre dans les plaisirs du corps, c'est-à-dire dans les plaisirs du toucher et du goût qui servent à la conservation du corps. Aristote fait observer avec justesse qu'il y a deux genres de plaisirs : ceux de l'âme, qui sont dans les honneurs, dans la possession de la science et dans le désir de savoir; et ceux du corps, qu'on prend dans le manger et le boire. Les premiers ne sont pas proprement l'objet de la *tempérance*, mais les autres, c'est-à-dire les plaisirs corporels et sensibles. Même dans ceux-ci, comme il en est qui prennent une apparence spirituelle, et par suite ne sont propres qu'à l'homme : ceux, par exemple, qu'on goûte en voyant de belles fleurs, en regardant un beau tableau, en entendant une musique harmonieuse, en respirant des parfums suaves, ces plaisirs ne relèvent point directement de la *tempérance;* mais ceux qui sont purement corporels, ceux qui demandent un contact grossier, et nous sont communs avec les animaux : telles sont les voluptés du goût et du toucher, qu'Aristote nomme *serviles* et *bestiales*.

Pour faire comprendre toute l'étendue de cette *vertu*,

nous allons dire quelques mots des *vertus* qui font ses parties intégrales, ses parties subjectives et ses parties potentielles.

§ I.

Des parties intégrales et subjectives de la tempérance.

Commençons par les *parties intégrales*. Saint Thomas en indique deux : la *pudeur* et l'*honnêteté*. D'après saint Jean Damascène, la *pudeur* est la crainte conçue à l'occasion d'un acte honteux, et de la confusion qui en résulterait. Ce n'est pas proprement une *vertu*, c'est une passion, mais une passion bonne et louable; craindre la honte, craindre le reproche qui s'ensuit, c'est bon : car c'est fondé sur un amour honnête. La *pudeur* n'a d'accès ni dans les grands cœurs, ni dans les âmes viles : dans celles-ci, parce qu'elles ne voient plus de mal dans ce qui est honteux, et par conséquent ne l'évitent plus : dans les premiers, parce que, éloignés de toute action honteuse, ils ne voient rien qui les fasse rougir.

L'*honnêteté* se prend en deux sens : *d'abord* d'une manière objective, pour la beauté et l'éclat moral d'un acte parfaitement conforme aux règles de la raison. Dans ce sens, saint Augustin (liv. LXXXIII, quest. XXX) dit : *J'appelle honnêteté la beauté morale*. Cicéron avait dit (liv. II *des Tusculanes*), pour célébrer l'incroyable énergie que l'honnêteté sait mettre dans les cœurs : *Nous sommes naturellement désireux et avides d'honnêteté; à la moindre lueur que nous en apercevons, nous ferions et supporterions tout pour la posséder*. L'*honnêteté*, prise en ce sens, n'est point une partie de la *tempérance*, elle est l'objet de toutes les *vertus; ensuite* l'*honnêteté* peut être prise formellement pour l'amour d'une beauté spirituelle particulière, et dans ce sens, elle appartient spécialement à la *tempérance*, dont elle fait une *partie intégrale*.

La raison qui fait que la *pudeur* et l'*honnêteté* sont *parties*

intégrales de la *tempérance* nous est fournie par saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. CXLIII, art. 1) : *C'est que la tempérance plus que toute autre vertu cherche le beau moral, et que les vices qui lui sont opposés sont aussi les plus vils.* Aussi pour être bien ferme dans les actes que cette *vertu* inspire, il faut d'abord fuir ce qui est honteux, ce qui mérite reproche, et la *pudeur* le fait, *jetant par là,* suivant saint Ambroise (liv. *des Offices,* chap. XLV), *les fondements de la tempérance.* Ensuite il faut aimer cette beauté spirituelle qui suit la modération dans les plaisirs du corps; il faut s'attacher à son éclat, comme le pilote attache ses regards à l'étoile durant la nuit; c'est l'*honnêteté* qui nous inspire l'amour de cet éclat.

Les *parties subjectives* de la *tempérance,* ou les espèces dont elle fait le genre, sont au nombre de quatre : ce sont l'*abstinence,* la *sobriété,* la *chasteté* et la *décence.*

La raison de cette division nous est également donnée par saint Thomas; les espèces d'une *vertu* se différencient suivant les différences formelles de ce qui fait l'objet, ou la matière de cette *vertu;* or la matière ou l'objet de la *tempérance,* ce sont les plaisirs des sens, et ces plaisirs destinés à la conservation de la nature sont de deux genres. Les uns contribuent à la conservation de l'individu par la nourriture, et ceux-là ont pour *vertu* directrice, pour le manger l'*abstinance,* pour la boisson la *sobriété.* D'autres contribuent à la conservation de l'espèce par la génération, et la *vertu* qui les règle, s'il s'agit de l'action principale de la génération, s'appelle la *chasteté;* elle s'appelle la *décence* pour les actes qui s'y rapportent secondairement, comme sont les baisers, les embrassements, les regards et les autres actes capables d'éveiller ou d'entretenir les appétits charnels. Disons quelques mots sur chacune d'elles.

L'*abstinence* modère les convoitises et les plaisirs de la bonne chère. Saint Augustin (liv. V *des Mœurs de l'Église,* chap. XXI) nous explique en ces termes quelle est cette me-

sure : *L'homme tempérant a pour cela une règle de vie que l'Ancien et le Nouveau Testament lui ont tracée. Il n'aime rien, il ne désire rien de ces choses pour les choses elles-mêmes ; il met, dans leur usage imposé par la nécessité, la modération d'un administrateur tenu à rendre compte, non l'ardeur d'un maître passionné.* Il dit encore (au liv. X *des Conf.*, chap. XXXI) : *Seigneur, vous m'avez enseigné que, comme les médicaments, les aliments devaient être pris avec mesure.*

La *sobriété* est pour mettre un frein à l'amour et à l'usage exagéré de toute boisson capable d'enivrer ; elle pourvoit non-seulement à la santé du corps, mais aussi, et particulièrement, à la sérénité de l'esprit.

Si vous me demandez pourquoi la *sobriété* est nommée comme une *vertu* spéciale et distincte de l'*abstinence*, puisque le manger et le boire délectent et nourrissent de la même manière, je vous répondrai avec saint Thomas (II^e^ part. de la II^e^, quest. CXLIX, art 2) que là où se trouve un genre de bien particulier, il faut une *vertu* spéciale pour la conservation de ce bien. Or ce qui enivre s'attaque à la raison d'une manière spéciale parmi tous les aliments, puisque cela trouble la raison et renverse l'organe de la pensée : donc cela demande à être modéré par une *vertu* spéciale.

La *chasteté* s'adresse à cette convoitise dont le terme est dans l'acte destiné à la propagation de l'espèce. Cette *vertu* est d'autant plus excellente et plus belle que la convoitise opposée est plus insolente et plus indocile. L'ordre, la vigueur et l'autorité de la raison y brillent avec éclat, parce qu'il s'agit de dompter un appétit insensé. On y distingue la *chasteté proprement dite* et la *virginité*. La première se borne à entraver les mouvements vers le plaisir illicite et à restreindre les plaisirs permis au temps, au lieu et aux modes convenables Elle comprend la *chasteté juvénile*, qui attend le mariage et ses joies légitimes, la *chasteté conjugale*,

qui donne d'être modéré dans l'union entre époux, et la *chasteté du veuvage,* qui donne aux personnes veuves la force nécessaire à leur état.

La *virginité* est une *chasteté* héroïque qui dompte la concupiscence au point de lui interdire même les plaisirs honnêtes, et qui, renonçant ainsi à tout ce dont la chair peut s'armer contre l'esprit, se dégage en même temps des soucis que ces luttes entraînent toujours après elles. L'esprit en devient plus libre pour s'appliquer aux intérêts de Dieu. Trois conditions sont requises pour la *vertu* de *virginité :* 1° l'intégrité d'un corps qui n'a jamais connu volontairement les plaisirs de ce genre; 2° le ferme propos de se tenir toujours loin de ces plaisirs; 3° un but honorable dans l'intention de celui qui s'abstient ainsi, car cette abstinence n'a rien d'honorable par elle-même. Saint Augustin (liv. *de la Virginité,* chap. VIII) dit : *Ce que nous louons dans les vierges, ce n'est pas la virginité même,* c'est-à-dire ce renoncement à toute fécondité qui les rend volontairement stériles, *c'est, sous la virginité, le dévouement à Dieu qui leur inspire cette retenue ;* autrement dit, c'est qu'elles renoncent au mariage par religion et pour mieux servir Dieu.

A la *décence* il appartient de modérer certains actes secondaires qu'inspire quelquefois la concupiscence dont nous venons de parler : par exemple, les baisers, les caresses, les regards, les embrassements, les manifestations extérieures des désirs déréglés. Cependant, suivant saint Thomas, la *décence* n'est point une *vertu* spéciale et distincte de la *chasteté ;* elle fait ce que fait la *chasteté,* seulement elle le fait dans des circonstances particulières. Elle éloigne tous les actes passionnés qui accompagnent l'acte principal du vice honteux, et soumet l'homme à la règle et au joug de la raison. Son nom latin de *pudicitia,* lui vient du mot *pudor,* qui exprime la honte qu'inspirent à toute âme honnête les actes de ce genre, même quand ils sont permis; on en rougit, en effet, soit parce qu'ils se font sans le concours de la

raison, soit parce qu'ils rappellent à l'homme l'obligation où il est de subir quelques-unes des conditions de la vie brutale.

§ II.

Des parties potentielles de la tempérance.

Le caractère propre de la *vertu* de *tempérance,* c'est de mettre un frein aux désirs et de les réprimer, afin que l'homme ne se porte pas trop vivement vers les biens sensibles, auxquels il est enclin. Aussi la *vertu* principale, la *tempérance* se charge de ce qu'il y a de principal et de plus difficile en cette matière, c'est-à-dire des plaisirs attachés par la nature aux actes qui doivent conserver l'individu ou propager l'espèce. Ces plaisirs ont une puissance d'entraînement notable, et ils vont jusqu'à troubler la raison. Quant aux affections dont le mouvement est moins véhément, on les soumet à des *vertus* secondaires et annexées qui font les *parties potentielles* de la *tempérance.*

Elles sont au nombre de trois : la *continence,* la *mansuétude* et la *modestie.* Leur division s'explique : la *tempérance* a pour objet les mouvements appétitifs les plus difficiles à retenir ; les vertus qui se rattacheront à la *tempérance* comme accessoires auront à exercer une action analogue sur des objets moins difficiles, ils arrêteront l'appétit sur une pente moins glissante; or ceci peut arriver de trois manières : 1° dans les mouvements mêmes de la volonté ébranlée par l'impétuosité de la passion ; car, à cause de sa connexion avec l'appétit sensitif, la volonté est de nature à se laisser émouvoir et solliciter par cet appétit : si elle se retient, c'est par la vertu de *continence,* cette *vertu* vient, au milieu des plus grandes agitations de la passion, assurer la sérénité de la volonté ; 2° dans les mouvements de l'appétit lui-même, qui, devenu plus véhément, peut troubler la raison, comme il arrive dans la colère, et lorsqu'on respire la vengeance :

ces mouvements et ces désirs sont sans doute moins persistants, moins importuns et moins entraînants que ceux des passions plus basses, mais ils obscurcissent encore et tout d'un coup la raison, ils impriment à la volonté une forte secousse, c'est la *mansuétude* qui s'emploie à les modérer; 3° il y a des mouvements plus calmes et plus voisins de la raison, tels que l'amour de l'estime, le désir de plaire par sa tenue extérieure, etc., qui ont encore besoin d'être réglés, c'est l'affaire de la *modestie*. Elle s'entend ici dans un sens un peu large, pour la répression de tout mouvement exagéré, soit intérieur, soit extérieur, quelque minime qu'en soit la vivacité, quelque apparente qu'y soit la raison. Disons quelques mots de chacune de ces *vertus* en particulier.

La *continence* ne s'entend pas ici d'une manière générale, elle n'écarte pas seulement l'appétit d'un objet qui l'attire trop vivement, elle n'est pas non plus cette *vertu* qui détourne l'homme des plaisirs honteux, ce qui serait la chasteté ; dans un sens plus spécial, elle indique un état habituel de la volonté, raffermie de telle sorte contre les mouvements des passions révoltées, que malgré leur violence elle ne s'émeut pas. Ce n'est point une *vertu* complète, c'est comme la moitié d'une *vertu,* car la *vertu* fait son œuvre parfaite, ce que ne fait point la *continence;* si elle affermit la volonté contre les mouvements des passions révoltées, elle ne suffit point à comprimer les mouvements eux-mêmes; elle ne soumet donc point pleinement les appétits à la raison; des deux principes qui concourent à un seul acte, elle en maintient un, le plus important, abandonnant l'autre à ses travers.

La *mansuétude* est la vertu qui modère la colère; or dans la colère il y a deux choses : le mouvement qu'elle produit, et la vengeance qu'elle appelle; il y a aussi sous la *mansuétude* deux *vertus :* l'une modère le mouvement intérieur de la colère, et la réduit au milieu raisonnable, sous le nom de *mansuétude,* ou de *douceur;* l'autre calme les appétits de

la vengeance extérieure, et empêche, sur les données de la justice, d'exagérer la peine que l'injure a méritée; on la nomme *clémence*. Sénèque la définit : *la modération de l'esprit quand on peut se venger, ou la modération qui fait qu'on remet quelque chose de la peine due. Elle provient,* dit saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. CLVII, art. 3, *rép. à la* 3e *object.*), *d'une certaine tendresse de cœur qui fait éviter tout ce qui peut faire de la peine aux autres.*

La *modestie,* comme on l'entend ici, dans son sens le plus large, peut se définir une *vertu* qui fait qu'un homme se tient intérieurement et extérieurement, comme il convient à sa condition; il est *modeste,* il se tient dans la mesure, *in modo stat.* La *modestie* peut se diviser en *humilité, amour de l'étude, modestie morale, modestie dans les jeux,* ou *eutrapélie,* et *modestie dans la tenue.* En fait, les appétits faciles à régler, qui font l'objet de la *modestie,* sont au nombre de quatre : le premier, c'est le mouvement qui emporte l'âme vers ce qui la relève et l'honore, et ce mouvement est arrêté par l'*humilité;* c'est elle qui retient l'appétit en ce sens et l'empêche d'y dépasser la mesure; ensuite il y a le désir de savoir, ce desir est réglé par l'*amour de l'étude* et défendu contre la curiosité, et les autres excès que l'étude emporte; en troisième lieu, les actions et les mouvements du corps demandent une certaine décence et honnêteté, pour les affaires sérieuses comme pour les amusements. La *modestie morale* donne le ton pour les actes et tous les mouvements extérieurs quand il faut être sérieux; et l'*eutrapélie* nous fait apporter dans les jeux et dans toutes les récréations permises la mesure convenable. Enfin tout ce qui concerne le vêtement et la toilette fait l'objet d'une disposition vertueuse appelée *modestie de la tenue,* par laquelle on sait se parer décemment sans tomber dans le faste.

ARTICLE QUATRIÈME.

DE LA FORCE, ET DES VERTUS QU'ELLE CONTIENT.

Il nous reste à parler de la *force*, c'est la vertu qui perfectionne l'appétit irascible en le réduisant aux règles de la raison. Elle est placée la dernière, parce qu'il convient de suivre en parlant des *vertus* l'ordre des puissances qu'elles doivent régler, mais elle est, par sa dignité, supérieure à la tempérance; c'est elle qui fait les héros, et les distingue du reste des hommes, elle relève les opprimés, elle est la garantie du bien public, c'est comme un soldat au service de toutes les *vertus;* suivant Valère Maxime (liv. III, chap. II), *leur influence si entraînante, et les liens par lesquels elles nous captivent, c'est la force qui leur donne tout cela.*

La *force* est définie par Cicéron (IIe liv. de l'*Invention*) : *une acceptation réfléchie des périls, une persévérance dans les travaux;* et encore (IVe liv. des *Tusculanes*) : *la science qui fait supporter, ou l'affection d'une âme qui souffre, et supporte sans pusillanimité par soumission à la Loi suprême,* ou comme le même auteur (*ibid.*) le dit en citant Chrysippe : *C'est un jugement solidement formé sur ce qui paraît redoutable, pour le supporter et le repousser.* Aristote l'appelle (IIIe liv. de l'*Éthique,* chap. IX) : *le milieu entre la crainte et la présomption,* c'est-à-dire qu'elle est appelée à régler la timidité comme l'audace. Comme la tempérance met le frein de la raison aux mouvements que l'appétit exécute vers les biens sensibles; ainsi la *force* consolide cet appétit, le défend contre toute faiblesse dans les difficultés et dans les dangers, le retient sur les sentiers du bien, et ne lui permet d'entendre que la raison.

Deux actes sont propres à cette *vertu : attaquer* et *supporter.* Le premier paraît plus admirable, plus brillant et plus honorable; mais le second est plus difficile, et partant

plus excellent, puisqu'il demande plus essentiellement l'exercice de ce qui fait la vraie *vertu*. Celui qui *attaque* est stimulé par la colère et l'audace, il peut voir dans son acte un mérite qui l'encourage, l'espoir de la victoire le soutient, les dangers qu'il court l'avertissent suffisamment quand l'impétuosité devient immodérée, ou l'élan excessif; au contraire, pour *supporter* il n'y a plus ni consolation ni soutien, la *vertu* seule affermit le cœur et entretient le goût du bien et de l'honnête, c'est la vigueur de la raison qui nous fait tenir droits. Enfin l'*attaque* est un mouvement subit, elle apporte un mal encore lointain, tandis que le *support* indique une lutte persévérante contre un mal présent.

La *force* n'a point de parties subjectives, c'est une espèce *atome,* c'est-à-dire indivisible, parce qu'elle s'occupe d'une matière toute spéciale elle-même, et ne considère que les périls de mort à braver et les grands tourments à supporter; elle a quatre parties quasi intégrales : ce sont : la *magnanimité,* la *magnificence,* la *patience* et la *persévérance.* Des deux actes qu'elle règle, le premier, qui est d'attaquer courageusement, ne peut être entier et parfait, s'il n'emporte une certaine grandeur d'âme qui est dans la *magnanimité,* et l'exécution de certaines œuvres difficiles dont se charge la *magnificence;* maintenant, pour supporter parfaitement le mal, il faut aussi deux choses : que le cœur ne s'émeuve pas de la grandeur du mal, la *patience* produit cet effet, et qu'il ne se fatigue pas de sa durée, c'est ce que fait la *persévérance.*

Ces mêmes *vertus* qui, exercées sur une matière propre à la *force,* se réfèrent aux plus grands périls et sont *parties intégrales* de la *force,* deviennent, quand il s'agit de périls moindres, des *vertus* distinctes, accessoires de la *force,* et comme potentielles. Nous en dirons quelques mots.

La *magnanimité,* ainsi que son nom l'indique, est la grandeur de l'âme, et comme son développement ou son extension vers des choses grandes et difficiles. On peut la

définir : *une vertu qui porte à des actes grands et héroïques de tout genre.* Ainsi un objet qui, comme bien, appartient déjà à une *vertu* spéciale, pourra, en raison de son importance, des difficultés qui l'entourent et de sa sublimité, relever de la *magnanimité*. Et comme tout ce qui est honorable tient à la *vertu*, ce n'est pas seulement dans les *vertus*, c'est encore dans tout ce qui est honorable et peut fournir matière à la *vertu*, comme les dignités et les emplois, ou fournir une récompense à la *vertu*, comme l'honneur, la renommée, la gloire, etc., que la *magnanimité* inspire la grandeur convenable.

Les caractères et les offices de cette *vertu* sont clairement décrits par Aristote (IV^e^ liv. *de l'Éthique*, chap. VII et VIII). Nous les lui empruntons : *Le premier caractère de la grandeur d'âme, c'est de se savoir apte aux grandes choses*, à condition pourtant qu'on le sera réellement, autrement ce serait de la sottise; *le deuxième caractère est de se complaire modérément dans les honneurs que les hommes dignes d'estime nous rendent, et de mépriser ceux qui viennent de trop bas ou sans cause suffisante; le troisième caractère consiste à se montrer, dans la prospérité comme dans l'adversité, parfaitement égal et modéré :* l'homme magnanime voit des hauteurs de son âme les caprices de la fortune, comme du haut du ciel on voit les nuages qui passent sur notre atmosphère, et il ne s'en laisse pas émouvoir; *le quatrième est de ne jamais se plaindre et de ne jamais supplier personne :* car cela montre un esprit abattu et sans valeur; *le cinquième est de reconnaître largement les bienfaits reçus :* qui est magnanime aime mieux donner que recevoir, c'est meilleur et plus grand; *le sixième caractère est de ne jamais rien demander à personne :* cette vertu détache de bien des choses; on n'y fait pas grand cas de ce que les hommes peuvent donner; enfin on ne veut rien devoir aux autres; *le septième est de se montrer grand envers les grands, modéré envers ceux qui sont dans un*

état médiocre : comme Dieu, *qui regarde les humbles de près, et voit d'une grande hauteur tout ce qui est élevé; le huitième caractère consiste à montrer son amour et sa haine* dans ses paroles et ses actions : car c'est le fait d'un homme timide, et qui n'est pas sûr de la valeur de ses actes, de se cacher; *le neuvième caractère est dans l'oubli des maux et des injures : l'homme magnanime ne tient aucun compte du passé, surtout s'il est mauvais; dixièmement, il ne se mêle pas de tout, reste indifférent et volontiers cède aux autres, excepté lorsqu'il s'agit de grandes choses :* et les grandes affaires ne se présentent que rarement; *onzièmement, il n'admire point facilement :* pour lui rien n'est grand; *douzièmement, il agit lentement : il est grave dans ses paroles, ferme et posé dans ses discours : celui qui ne s'occupe pas de beaucoup d'affaires n'est pas pressé, et celui auquel rien ne paraît grand ne dépense pas son activité en vain, et c'est ce qui rend la voix aiguë et l'action précipitée.*

Si on me demande comment tout cela peut s'accorder avec la vertu d'humilité, dont les apparences y sont diamétralement opposées, je réponds, avec saint Thomas (II[e] part. de la II[e], quest. CXXIX, art. 5) : *C'est que dans l'homme il y a quelque chose de grand, qui vient de Dieu, et quelque chose de défectueux, qui vient de notre nature. La magnanimité fait que l'homme se voit digne de grandes choses, par suite des dons de Dieu : ainsi il se sent du courage, il sera magnanime en se portant résolûment aux œuvres de courage, et de même pour tout autre don : la science, la fortune, etc. : par l'humilité, au contraire, l'homme ne s'estime plus, parce qu'il envisage ses défauts. En même temps l'homme magnanime dédaigne les autres, parce qu'il ne voit pas en eux les dons de Dieu; il n'en fait point assez de cas pour descendre en leur faveur à quoi que ce soit d'inconvenant : mais l'homme humble honore les autres et reconnaît leur supériorité, parce*

qu'il les considère au point de vue des dons de Dieu. Saint Thomas en conclut *que la magnanimité et l'humilité ne sont point contraires ; et quand elles paraissent avoir des tendances contraires, c'est qu'elles procèdent de considérations différentes.* Ainsi saint Thomas nous montre que la *magnanimité* et l'*humilité* peuvent paraître diamétralement opposées, et renfermer de merveilleux accords : ce sont les deux pôles entre lesquels se développe toute vie honorable et bonne. Lorsque nous considérons que de nous-mêmes nous ne sommes rien, et qu'on ne nous doit rien, toute notre vie s'empreint d'un sentiment de modestie qui nous fait prendre de la main de Dieu, avec joie et reconnaissance, les moindres bienfaits, supporter avec calme toutes les privations, vivre contents de notre sort, et fuir absolument toute arrogance ; si, au contraire, nous considérons la grandeur de notre vocation ; si nous mesurons la hauteur des aspirations permises à notre âme, à la vue des biens éternels, pour lesquels nous sommes faits, un sentiment noble et élevé nous pénètre, nos actions prennent un caractère de grandeur ; nous méprisons la terre et ce qui la touche, et, recherchant partout ce qu'il y a de plus grand et de plus illustre, nous purifions notre âme de toute apparence de servilité et d'abjection pour nous montrer en tout les dignes fils de Dieu notre Père.

La *magnificence* est, comme le nom l'indique, la *vertu* qui fait faire les grandes choses : la magnanimité affermit l'âme, et lui fait rechercher constamment les choses difficiles et sublimes ; la *magnificence* lui donne de les exécuter. Cicéron la définit (liv. II *de l'Invention*) : *la pensée et l'exécution des œuvres grandes et élevées, aidées d'une grande et généreuse résolution.* Or, comme ces œuvres sont extérieures, et ne peuvent s'effectuer sans de grandes dépenses, la *magnificence* inspire aussi et soutient le courage au milieu de ces dépenses, et empêche le cœur de faiblir à la vue des frais d'une entreprise.

Cicéron définit la *patience : une acceptation volontaire et soutenue des difficultés et des peines en vue de ce qui est honnête et utile.* Elle affermit l'homme et l'empêche de s'abattre ou de s'éloigner des voies de la raison dans l'adversité; et, comme ceux qui attendent l'occasion d'une grande joie peuvent s'affliger si elle tarde trop à venir, la *patience* règle aussi l'attente des biens futurs, et en ce cas elle s'appelle la *longanimité.*

La *persévérance* est définie : *la permanence fixe et continue dans ce que la raison a approuvé.* Non-seulement l'esprit s'ébranle sous le poids d'une peine actuelle, souvent aussi il cède à la durée de cette peine, d'autant plus qu'il est par lui-même instable et amoureux du changement : il lui faut donc une *vertu* particulière pour le maintenir quand la difficulté est durable : cette vertu est la *persévérance.*

Ce fut autrefois une question célèbre, que celle de savoir si, dans tel cas donné, l'homme vertueux devait ou pouvait se tuer. Cette question est tranchée pour nous, puisque la loi chrétienne nous défend l'homicide; et saint Augustin (au liv. Ier *de la Cité de Dieu,* chap. XX) nous dit : *Il faut entendre ce commandement : Tu ne tueras point, comme une défense de tuer un homme : donc tu n'en tueras pas un autre, mais tu ne dois pas te tuer non plus, car qui se tue ne tue pas autre chose qu'un homme.* On peut demander cependant si le suicide est contraire à la raison naturelle, et, par conséquent, à la *vertu de force,* considérée dans l'ordre naturel.

CONCLUSION. — *Le suicide est contraire à la loi naturelle; ce ne peut être un acte de force : c'est un acte de folie ou de lâcheté.*

On prouve la première partie contre les Stoïciens, par trois raisons que fournit saint Thomas (IIe part. de la IIe, quest. LXV, art. 5).

1° *Tout être s'aime naturellement lui-même,* et cet amour fait qu'il se soutient et résiste, *autant que possible,*

aux causes de sa destruction : le suicide est donc contre nature; il est aussi contre la charité qu'on se doit à soi-même : donc il est condamné par la loi de nature et par la loi de grâce.

2° *C'est du tout que la partie tient ce qu'elle est; or tout homme est partie de la société : donc, en se tuant, l'homme fait tort à la société.* Cette raison est empruntée à Aristote (Ier liv. *de l'Éthique*, chap. dernier).

3° *La vie est un don de Dieu, qui reste soumis à la puissance de Dieu : donc celui qui se retire la vie pèche contre Dieu. Celui qui tue le serviteur ne pèche-t-il pas contre le maître; ou bien, peut-on sans reproche décider dans une affaire dont on n'est pas chargé ?* Cicéron a entrevu cette raison par son bon sens naturel, et dans le *Songe de Scipion* il s'exprime ainsi : *Le sage doit conserver son âme comme dans la prison de son corps, et ne doit pas quitter la vie d'ici-bas avant d'avoir reçu l'ordre de Celui qui la lui a donnée; autrement il paraîtrait se soustraire à une tâche qui lui a été imposée par Dieu.* La même raison a été donnée par Platon dans le *Phédon*.

La seconde partie est une conséquence de la première. Ce qui rend un acte vertueux, c'est sa proportion avec une règle donnée : donc tout acte contraire à la loi naturelle, qui est la règle des mœurs dans l'ordre naturel, n'appartient point à la *vertu*, mais au vice; or le suicide est contraire à la loi naturelle : donc il ne peut être attribué ni à la *force*, ni à aucune autre *vertu*, mais à la frénésie, qui entraîne un homme hors de lui, ou à la lâcheté, qui de sang-froid cherche à fuir des maux qu'on croit insupportables : ainsi firent Démocrite, qui se laissa mourir de faim pour éviter les incommodités de la vieillesse; et Lucrèce, qui se poignarda pour laver dans son sang la tache de l'adultère qu'on pouvait lui reprocher; et Atticus Pomponius, qui, atteint d'une maladie incurable, refusa obstinément toute nourriture, et enfin Caton, qui aima mieux se donner la mort que de se

soumettre à César victorieux, etc. Saint Thomas le dit (IIe part. de la IIe, quest. LXIV, art. 5) : *Celui qui se donne la mort pour éviter quelque souffrance, présente, il est vrai, les apparences de la force : c'est pourquoi quelques-uns se sont tués, croyant faire une action courageuse; mais ce n'est pas une vraie force d'âme : ce n'est qu'un courage affaibli, qui ne peut supporter la douleur.*

Première objection. L'homicide répugne à la loi naturelle, en tant qu'il est contraire à la justice; or celui qui se tue ne se fait pas tort à lui-même, puisqu'il subit la mort volontairement, et on ne fait jamais tort à celui qui le veut bien : donc le suicide ne répugne pas à la loi naturelle.

Je réponds, avec saint Thomas (dans la même question, *rép. au* 1er *arg.*) : *L'homicide est un péché, d'abord parce qu'il est contraire à la justice, et ensuite parce qu'il est contraire à la charité :* donc celui qui se tue pèche, sinon par injustice contre lui-même, au moins par défaut de charité naturelle, et (*ibid.*, et quest. LIX, art. 3, *rép. à la* 2e *object.*) il pèche même contre la justice, non par le tort qu'il se fait à lui-même, mais par celui qu'il fait à la cité, dont il fait partie, et à Dieu, dont il est le serviteur et la créature. Ainsi, suivant l'Apôtre, le chrétien qui se livre à la fornication fait tort à Dieu, parce qu'il profane le temple de Dieu, c'est-à-dire son corps, consacré à Dieu par le baptême.

Instance. Il est permis d'éviter un plus grand mal par un mal moindre, et de couper un membre pour sauver le corps; or par le suicide l'homme évite quelquefois un plus grand mal : par exemple, une vie misérable, la folie, l'immoralité, etc. : il lui est donc permis de se détruire pour éviter ces maux, qui sont pires que la mort; ce sera permis même pour parvenir plus tôt à une vie plus heureuse : comme fit ce Cléombrote d'Ambracie, qui, pour arriver plus tôt au séjour du bonheur, bien qu'il n'endurât aucune peine, se jeta à la mer tout en lisant le livre de Platon sur l'immortalité de l'âme; tel fut encore cet Hégésias, qui décrivait

avec tant d'éloquence les maux de cette vie et les biens de l'autre, que le roi Ptolémée lui fit défense d'enseigner dans les écoles publiques, parce que, au dire de Cicéron (Ier liv. *des Tuscul.*), plusieurs de ses auditeurs s'étaient donné la mort en sortant de ses leçons.

Je réponds encore, avec saint Thomas : Par le libre arbitre, l'homme est son maître, et il peut disposer de lui-même en tout ce qui est de cette vie, parce que le libre arbitre lui a été donné pour le régler ; mais le passage de cette vie à l'autre n'en dépend point : c'est la volonté divine qui est maîtresse en ce cas, et, par suite, il n'est pas permis à l'homme de se tuer pour arriver à une vie meilleure. Et Cicéron dit (*Tuscul.*, liv. Ier) : *A la vérité, le sage passe avec joie des ténèbres d'ici-bas aux régions de la lumière ; mais il ne rompt point les liens qui le retiennent dans la prison du corps : les lois le lui défendent ; il attend que Dieu l'appelle et le délivre : c'est le seul magistrat et la seule autorité qui puisse légitimement le faire. Oui, Dieu, notre maître, nous interdit de quitter la vie sans son ordre. Il n'est pas davantage permis,* continue saint Thomas, *de se tuer pour échapper aux misères de cette vie. Le plus grand des maux est la mort ; par conséquent, qui s'y soumet pour éviter le reste encourt un plus grand mal pour en éviter un moindre. Le regret sur un péché commis n'est pas une cause suffisante, d'abord parce qu'on se prive ainsi du temps nécessaire pour faire pénitence, ensuite parce que le malfaiteur ne doit être puni qu'après un jugement de l'autorité publique. De même une femme ne peut se donner la mort pour se soustraire à une violence : c'est charger sa propre conscience d'un plus grand crime, qui est le suicide, pour en éviter un qui n'est pas d'elle et qui est moindre : souffrir violence n'est point un péché pour une femme, si elle ne consent pas ; sainte Lucie l'a dit : Le corps n'est souillé que par le consentement de l'âme. C'est aussi un vain prétexte que la*

crainte de consentir au péché : on ne doit pas faire le mal pour arriver au bien, ni pour éviter un autre mal, surtout quand ce dernier est moindre et moins certain : on ne sait, en effet, si l'on consentira à une tentation à venir, Dieu étant assez puissant toujours pour délivrer l'homme du péché, quelque tentation qui survienne.

On dira : Samson s'est tué lui-même (au livre *des Juges*, chap. XVI), et saint Paul le met au nombre des saints (*aux Hébreux*, chap. XI) ; sainte Apolline s'est jetée d'elle-même dans le bûcher ; beaucoup de femmes chrétiennes, au temps de la persécution, se sont donné la mort : ainsi a fait sainte Pélagie avec ses filles ; saint Ambroise nous apprend (liv. III *de la Virginité*) que, pour fuir des persécuteurs impudiques, elles se sont jetées dans un fleuve profond ; ainsi encore Razia (liv. II *des Machabées*, chap. XIV) se donna la mort, *aimant mieux mourir noblement que de devenir sujet des pécheurs, et que d'enfreindre sous leurs violences les lois de sa patrie.*

Je réponds, avec saint Thomas (au lieu cité), *et avec saint Augustin* (IIe liv. *de la Cité de Dieu*, chap. XXI), que ces faits se sont produits sous une inspiration particulière de l'Esprit-Saint ; autrement ils seraient inexcusables : c'est ce qu'il faut dire pour Samson et pour les femmes que l'Église a canonisées. Pour le fait de Razia, on ne peut décider quel esprit le dicta : *Ce fut beau*, dit saint Augustin (épître LXI), *mais non bon :* son acte eut l'apparence de la *force*, mais il n'en eut pas la rectitude ; et le même Docteur remarque qu'*on le montre voulant mourir noblement, sans dire que pour cela il soit mort sagement.*

On répliquera : L'homme peut affronter des dangers imminents, et courir à sa perte pour un bien commun : donc il peut aussi se tuer, au moins pour un bien commun.

Réponse. Je nie la conséquence. Celui qui affronte un danger ne se tue point lui-même. Si le devoir ou la *vertu* y sont intéressés, il fait une action bonne, et la mort qu'il

encourt lui vient d'une cause étrangère et accidentelle. Loin d'offenser la *vertu,* c'est la servir que de faire le bien au péril de sa vie; mais il n'est aucun espoir de bien qui permette de faire le mal, et c'est faire le mal que de disposer de sa vie par le suicide.

ARTICLE CINQUIÈME.

DE LA CONNEXION DES VERTUS.

Les quatre *vertus* principales que nous venons d'expliquer dans des *articles* spéciaux, sont parfois prises par les auteurs comme les conditions générales nécessaires à toute opération vertueuse et parfaite. Ainsi la discrétion appartient à la prudence, la rectitude à la justice, la modération à la tempérance et la fermeté à la force. Dans ce sens on voit tout de suite comment ces *vertus* sont connexes : car toute œuvre parfaite doit être discrète, droite, modérée et stable; d'ailleurs la fermeté n'a ni le mérite ni le caractère de la *vertu,* si elle n'est jointe à la modération, à la droiture et à la discrétion, et ainsi des autres. Mais ces mêmes *vertus* se prennent le plus souvent, dans un sens plus propre, pour des *habitus* spéciaux, qui ont chacun son objet spécial sur lequel ils règlent l'affection. C'est dans ce sens que les *articles* précédents nous les ont montrées; dans ce sens encore nous les étudierons ici, et nous nous demandons si elles sont connexes, de telle sorte que l'une ne puisse être sans l'autre.

Il faut remarquer que les *vertus* peuvent être dans un homme de deux manières : *parfaitement* et *imparfaitement.* Dans le second cas, la *vertu* n'est qu'une inclination à faire une œuvre quelconque entre toutes les bonnes œuvres; mais, que cette inclination vienne de la nature, ou de l'habitude, elle est faible et contrariée par des tentations nombreuses, ou elle est forte, mais peu soumise à la prudence, qui est

l'âme des *vertus* morales. Le premier cas est fréquent dans ceux qui commencent à revenir à la *vertu*. Après un ou deux actes de *vertu*, on sent naître en soi l'*habitus* vertueux, mais cet état est faible et bien loin encore de la maturité. Le second cas se voit en ceux qu'un penchant naturel ou une habitude déjà prise ont mis en possession d'une *vertu*, sans les éclairer sur les droits que la prudence doit toujours y exercer. Ainsi saint Paul avant sa vocation miraculeuse s'en tenait aux observances de la loi mosaïque, qui étaient bonnes et pieuses, il se mettait en avant pour les défendre, et il avait raison. Mais, lorsque l'Évangile fut promulgué, il s'enveloppa dans les ténèbres d'une ignorance coupable, et, laissant de ce côté la prudence, il changea son zèle louable d'abord en une rage furieuse. A l'état parfait, la *vertu* retient les deux qualités d'une soumission entière aux lois de la prudence, et d'une fermeté inébranlable au milieu des tentations. Suivant la définition de saint Thomas, *elle nous incline à faire le bien et à le bien faire.*

Conclusion. — *Les vertus morales à l'état imparfait ne sont point connexes, elles le sont à l'état parfait.*

Tous les moralistes sont d'accord sur la première partie de cette *conclusion*, et elle est évidente. Les hommes les plus pervers ne sont pas sans avoir quelque trace imparfaite d'une vertu, et celui qui offense la justice sait quelquefois se montrer modéré dans les plaisirs, ou fort dans le danger.

La seconde et la principale partie de cette conclusion exprime l'enseignement universel des Pères de l'Église et des philosophes de l'antiquité; Scot s'est pourtant inscrit contre.

On la prouve d'abord par l'autorité. Saint Ambroise (sur saint Luc, chap. vi) : *Les vertus,* dit-il, *s'enchaînent et se lient, celui qui en a une semble les avoir toutes.* Et saint Augustin (au liv. VI *de la Trinité,* chap. iv) : *Les vertus qui se trouvent dans notre âme ne peuvent se séparer les unes des autres;* saint Grégoire a dit aussi (liv. XXI

des Morales) : *Une vertu sans les autres, est, ou complétement nulle, ou imparfaite.* Enfin Cicéron écrit (liv. II *des Tuscul.*) : *Si vous avouez qu'une vertu vous manque, vous avouez que vous n'en avez aucune.*

On la prouve ensuite par une raison que fournit saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. LXV, art. 1) : Aucune *vertu* ne saurait être parfaite si elle n'est jointe à une prudence parfaite; or la prudence parfaite entraîne avec elle toutes les *vertus* morales : donc toutes les *vertus* sont connexes, et aucune ne peut être à l'état parfait sans les autres. *La majeure est évidente.* La prudence est la règle des *vertus* morales : celles-ci sont définies : un *habitus qui détermine la volonté suivant les règles de la prudence;* enlevez la prudence, et toute bonne inclination devient imparfaite : par exemple, le zèle de saint Paul avant sa conversion, la bravoure d'Alexandre, la constance de certains hérétiques. *Je prouve la mineure.* Le principe fondamental de la prudence parfaite, c'est un désir parfaitement dirigé vers la fin; or le désir ne peut être parfaitement dirigé vers la fin, si toutes les *vertus* morales n'y sont point : donc il ne servira pas de fondement à une prudence parfaite. *La mineure est évidente.* Toutes les *vertus* concourent à diriger parfaitement l'appétit : si donc une seule fait défaut, la direction sera défectueuse. *Prouvons la majeure.* La prudence, comme on l'a dit plus haut, est la bonne manière de faire les choses; or la manière de faire les choses ne peut être bonne, si la fin n'est pas voulue comme il faut : donc la prudence s'appuie sur une volonté parfaitement dirigée vers la fin. *Expliquons la mineure.* Pour faire ou pour choisir, on s'inspire de la fin qu'on veut atteindre, comme dans les choses spéculatives on fait découler les conclusions des principes. Nous acceptons une conclusion à cause de son principe; ainsi nous nous décidons sur ce qu'il faut faire, à cause que nous avons tel résultat en vue. Si donc la raison ne peut voir clair à une conclusion quand l'intelligence n'en saisit

pas bien les principes, ainsi dans la pratique elle ne saura se conduire aux œuvres qui relèvent de la prudence, si la volonté n'est pas dirigée vers sa fin par les autres *vertus*, et si chacune de celles-ci ne lui donne pas son impulsion propre.

On peut répondre avec Scot que la prudence n'est pas un *habitus* unique, et qu'elle enferme plusieurs *habitus* partiels, pouvant ainsi être parfaite sur la chasteté et nulle sur la justice.

Mais au contraire : d'abord il est faux que l'*habitus* de la prudence se multiplie en raison des objets que lui présentent les autres *vertus ;* ensuite toute *vertu* parfaite exige absolument que la prudence s'appuie sur une volonté droite dans tous les sens moraux : donc la *réponse* est nulle. *Prouvons l'antécédent.* Le jugement de la prudence sur la matière d'une *vertu* quelconque peut être vicié par une volonté dépravée, quelle qu'elle soit : donc pour que ce jugement soit parfait, et que la *vertu* qu'il assiste soit parfaite, il faut supposer une volonté réglée dans tous les sens. *La conséquence est évidente.* Une *vertu* parfaite exclut tout vice par elle-même, et elle est réglée par un jugement parfait. *On prouve l'antécédent par la raison et par l'induction. La raison,* c'est que les questions de morale sont si naturellement connexes, qu'on n'en peut guère traiter une sans en rencontrer une autre et sans que le vice de l'une rejaillisse sur l'autre. *L'induction :* ne voit-on pas tous les jours des hommes doux devenir cruels sous les passions de la volupté. Ainsi David toujours si humain, quand il s'éprend de Bethsabée, compte pour rien la mort d'Urie. Un juge aimera la justice; mais supposez-le avare, vous verrez combien de fois les présents le détourneront de son devoir; il est dit : *Les présents aveuglent les yeux mêmes du sage.* Une femme honnête, si elle est ambitieuse, deviendra adultère par crainte de l'infamie, ainsi fit Lucrèce; au rapport de Tite-Live, elle n'avait pas cédé à la crainte de la mort, mais la crainte de

perdre sa réputation l'ébranla, et elle consentit au crime qu'on lui demandait. L'homme le plus fort, s'il aime les plaisirs, s'amollira bien vite, et l'on sait qu'Annibal, qui avait résisté aux armées romaines, fut vaincu par les délices de la Campanie; ainsi les poëtes nous montrent Hercule, pris d'amour pour Omphale, reine des Lydiens, descendre à son ordre jusqu'aux travaux de la quenouille. Celui qui avait été la terreur du monde tremblait ainsi devant la colère d'une femme. Il faut donc, pour que la prudence suffise à régler parfaitement toutes les *vertus*, qu'elle se fonde sur une volonté régulière en tout point, et que cette volonté soit inaccessible aux sollicitations de tous les vices, c'est la cité qui n'offre de sûreté qu'à la condition d'être fermée d'une muraille solide dans tout son pourtour.

Première objection. Il est impossible qu'un homme rencontre tout ce qui fait l'objet de toutes les *vertus :* donc il est impossible qu'il les acquière toutes : si donc ces *vertus* sont connexes, il n'en aura jamais aucune parfaitement. *On prouve l'antécédent* par le cas du pauvre, qui ne pourra jamais être libéral ni magnifique, faute d'avoir à sa portée les objets de ces *vertus ;* l'homme heureux ne peut non plus s'exercer à la patience : comment un être innocent connaîtra-t-il la pénitence?

Je réponds avec saint Thomas : On a toujours à sa portée les objets des principales *vertus ;* ces *vertus* sont communes à tout état, souvent même en un seul et même acte toutes ont à s'exercer; pour celles qui sont propres à un état spécial, il suffit de vouloir faire les actes qui nous les donneraient, si ces actes étaient nécessaires pour que les autres vertus soient à l'état parfait, ou encore que le sujet possède toutes les *vertus* en rapport avec son état, et puisse acquérir facilement celles d'un état plus parfait, s'il vient à y être appelé. On peut, en effet, dire que nous avons ce que nous pouvons facilement avoir. Enfin pour les *vertus* qui sont réellement contraires à un état, par exemple, la virginité dans le mariage,

l'innocence dans l'état de chute, etc., on peut dire qu'elles ne sont pas formellement connexes avec les autres *vertus*.

Instance. Un homme peut s'attacher particulièrement à la pratique d'une *vertu,* à la chasteté, par exemple; par conséquent, il peut l'avoir à l'état parfait sans les autres.

Réponse. Cette *vertu* sera imparfaite tant que les autres ne s'y adjoindront pas, nous l'avons déjà démontré; en effet, elle pourra disparaître sous la tentation d'un vice quelconque. Ainsi une femme chaste, mais avare, renoncera à la chasteté par amour pour les richesses.

Nouvelle instance. Donc toutes les *vertus* doivent s'acquérir ensemble.

Réponse. C'est ce qui arrive, non pour la substance des *vertus,* mais pour leur état dans notre âme, parce que la volonté, déjà en bon état du côté des autres *vertus,* quand elle se dispose régulièrement pour la dernière, arrive en même temps à l'état parfait dans tout l'ensemble; comme une cité entourée d'excellents murs, et ouverte seulement d'un côté, devient parfaitement sûre aussitôt que ce côté est fermé.

Deuxième objection. La conséquence de cette doctrine est que la prudence est en même temps la première et la dernière de toutes les *vertus;* or c'est impossible : donc.... *Prouvons la conséquence.* Une vertu parfaite supposerait une prudence parfaite, et une prudence parfaite supposerait toutes les *vertus* parfaites.

Réponse. La prudence actuelle, ou, comme dit Cajétan, la prudence *in fieri,* précède les *habitus* de toutes les autres *vertus,* mais l'*habitus* parfait de la prudence, c'est-à-dire la prudence parfaite, *in facto esse,* est précédé par les *habitus* des autres *vertus;* car de la lumière naturelle, de la syndérèse, et de l'amour inné du bien honnête ressort le jugement de la prudence qui règle les actes de la volonté, et ces actes produisent les *vertus* morales. Ensuite, quand la volonté est régularisée et devenue habituellement bonne, elle peut servir

de fondement à la prudence, qui devient alors parfaite, son *habitus* étant le dernier à se perfectionner.

Troisième objection. Les sciences ne sont point connexes, non plus que les arts, et les vices sont tous distincts les uns des autres : donc les *vertus* morales ne seront pas connexes.

Réponse. Je nie la parité. Les vices sont des défauts de la raison, et les défauts, loin d'être connexes, sont le plus souvent opposés entre eux, comme on le voit pour l'avarice et la prodigalité. Quant aux sciences et aux arts, leurs objets sont divers, aucune mesure commune ne les réunit; par conséquent ils peuvent se pratiquer séparément.

Voilà ce que nous avions à dire sur les *vertus* et sur la *morale* prises au point de vue de la lumière naturelle. Abordons maintenant la dernière partie de la *Philosophie*.

QUATRIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE.

MÉTAPHYSIQUE.

PRÉFACE.

Suivant la méthode recommandée par saint Thomas et par Aristote, nous avons réservé pour la fin la plus noble et la plus excellente partie de la Philosophie, parce qu'étant placée au comble ou au sommet des enseignements philosophiques, elle ne se donne légitimement qu'à ceux qui ont déjà monté les autres degrés. Une deuxième raison, c'est que le bonheur possible en cette vie consiste dans la contemplation de Dieu, et qu'on y arrive seulement en dernier lieu, parce qu'il est la fin de tout le reste. Enfin, la *Métaphysique* ayant pour objet les vérités les plus abstraites, il convient de l'étudier quand on s'est préparé par les autres études. Quoique le sujet en soit très-vaste, nous ne lui consacrerons qu'un petit nombre de pages, presque tout ce qui s'y rapporte ayant déjà été traité dans cet ouvrage, soit à propos de la *Logique*, soit dans les autres parties de la Philosophie, ou devant être examiné en *Théologie*.

QUESTION PRÉLIMINAIRE.

DE LA MÉTAPHYSIQUE, ET DE SA DIVISION.

ARTICLE UNIQUE.

Le nom de *Métaphysique* vient du grec : il signifie *transnaturel*. La science qu'il désigne examine les choses placées au-dessus de notre nature sensible, c'est-à-dire les condi-

tions et les passions communes à tout être, créé ou incréé, matériel ou spirituel. Quelquefois on l'a appelée *Première philosophie,* tant à cause de sa supériorité sur les autres parties de la Philosophie, que parce qu'elle en embrasse les premiers principes, qu'elle a les premières notions des choses, et qu'aucun principe, aucune notion philosophique n'existe sans elle, comme aucun rameau n'est de l'arbre s'il n'emprunte sa séve au tronc. Elle est donc bien réellement la reine et la maîtresse des autres parties : s'il y a quelque chose d'obscur dans leurs principes, c'est à son tribunal suprême qu'il appartient de l'éclaircir. Enfin on l'appelle aussi *Théologie naturelle,* parce que seule elle peut traiter pertinemment des attributs divins perceptibles à la raison humaine : donc la *Métaphysique* est la faculté qui, à l'aide des lumières naturelles, considère les choses placées au-dessus des sens et de la matière, c'est-à-dire tout ce qui ne peut être perçu que par l'intelligence. Voici nos conclusions à son sujet.

Première conclusion. — *La métaphysique est réellement une faculté de notre âme.*

Preuve. On entend par *Métaphysique* cette faculté qui nous fait connaître les conditions communes des êtres et les choses placées au-dessus des sens et de la matière; or cette connaissance est réelle : donc la *Métaphysique* le sera aussi. *Expliquons la mineure.* Quoique toutes nos connaissances nous viennent des sens, et, par conséquent, des choses corporelles, notre esprit, cependant, perçoit dans les choses sensibles elles-mêmes des notions communes à tout être, et il les distingue de celles qui sont propres aux choses corporelles : ainsi il peut raisonner sur celles-là en particulier, en les séparant de celles-ci ; il peut, par exemple, considérer et discuter la notion de l'être, comme être, et celles de ses propriétés particulières : l'unité, la bonté, la vérité, l'essence, l'existence, l'acte, la puissance, etc.; ainsi il s'élève à la connaissance de la substance immatérielle et de ses pro-

priétés, au moins des plus sensibles : donc il y a en nous une connaissance des propriétés communes de l'être considéré comme tel, et des choses séparées des sens et de la matière.

Objection. Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les sens ; or ce qui est au-dessus des sens n'a jamais été dans les sens : donc ce n'est pas non plus dans l'intelligence, et, par conséquent, on n'en peut avoir aucune connaissance : donc la *Métaphysique* n'est pas une science réelle.

Reponse. Je distingue la majeure. Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens, *et connu par les sens,* je le nie ; *et renfermé dans l'objet des sens, ou déduit de cet objet,* je l'accorde. La solution s'explique par ce que j'ai dit.

Instance. La connaissance d'un objet suppose une *espèce;* or n'y a en nous aucune *espèce* d'une substance immatérielle, car notre esprit comprend par des *espèces* extraites des *apparences,* qui ne représentent que des choses corporelles : donc il n'y a en nous aucune connaissance des choses immatérielles ; donc il n'y a pas de *Métaphysique,* au moins par rapport à ces choses : comme un aveugle ne peut avoir la science des couleurs.

Réponse. Je distingue la majeure. La connaissance d'un objet suppose une *espèce, toujours imprimée par l'objet lui-même,* je le nie ; *extraite de celles qui ont été imprimées par les objets,* je l'accorde. J'avoue que l'esprit ne possède pas des *espèces* des choses spirituelles imprimées par ces choses elles-mêmes, comme le prétendaient les Platoniciens ; mais il déduit de celles que les choses corporelles ont imprimées en lui d'autres *espèces,* par lesquelles il connaît les choses spirituelles, et cela de trois manières : d'abord, par apurement et exclusion ; une force innée lui fait, dans un objet sensible, distinguer les notions élevées de celles qui sont inférieures, plus étroites et plus imparfaites : par

exemple, la notion de substance de celle de corporéité, la notion d'être de celle de dépendance; il arrive ainsi à composer l'*espèce* d'un être indépendant et incorporel; deuxièmement, comme par addition, il écarte les imperfections, et réunit toutes les perfections dispersées dans un grand nombre d'objets pour en former une notion plus élevée dans un milieu plus noble : c'est ainsi que, suivant saint Thomas (Ire part., quest. XIII, art. 1er), *nous connaissons Dieu par les créatures, en qualité de principe, en y ajoutant l'excellence, et en retranchant l'imperfection;* troisièmement: par analogie, notre esprit part de la connaissance qu'il a de lui-même, et arrive à connaître les choses purement spirituelles; au moins il s'en forme ainsi une certaine idée.

DEUXIÈME CONCLUSION. — *La Métaphysique est une faculté distincte des autres.*

Preuve. Les facultés se distinguent par leurs objets; or la *Métaphysique* a des objets distincts de ceux des autres facultés. Celles-ci, en effet, ont chacune son objet particulier : la *Logique,* l'être de raison seulement; la *Physique,* l'être mobile; la *Morale,* l'être moral; les *Mathématiques,* la quantité : aucune d'elles ne prétend droit sur les notions communes à tout être, tandis que la *Métaphysique* considère l'être en lui-même, et les notions communes à tous les êtres. Donc elle est distincte des autres.

Confirmation. En *Morale,* parmi les vertus particulières, il en est une qui domine et qui dirige les autres : c'est la prudence; en outre des sens particuliers, et au-dessus de ces sens, il y a le sens commun; les artistes reconnaissent des arts inférieurs, et un art supérieur aux autres, qui se rend raison d'une manière éminente des différents ouvrages à faire, et donne ses ordres à tous : ainsi, dans les études spéculatives il doit y avoir une science supérieure, qui considère les raisons des êtres et les vérités les plus élevées, pour confirmer et éclairer les

notions et les vérités des sciences inférieures : cette science, c'est la *Métaphysique;* elle est, par rapport aux autres facultés spéculatives, ce qu'est la prudence par rapport aux autres vertus, le sens commun, par rapport aux sens particuliers, et l'art de l'architecte, par rapport aux arts que celui-ci emploie.

Objection. La *Métaphysique* est un composé des autres sciences : donc elle n'est pas une science distincte. *On prouve l'antécédent.* Deux choses appartiennent à la *Métaphysique,* l'être en lui-même, avec sa division en dix genres suprêmes d'une part, et d'autre part la connaissance qu'on peut acquérir sur Dieu par le moyen des choses sensibles. Or la première considération est l'affaire de la *Logique*, et la seconde appartient à la *Physique;* car celle-ci s'occupe du premier moteur, de son infinité, de son éternité, etc.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la première partie de la preuve, je distingue. La considération de l'être en général, avec sa division en dix genres, appartient à la *Logique, quant à l'ordre et à la disposition,* je l'accorde; *quant à l'étude des êtres en eux-mêmes,* je le nie. Le logicien dispose tout par ordre, afin qu'on comprenne plus commodément ce que sont les choses; et en ce sens tous les êtres sont en sa main; c'est lui qui les divise en dix genres suprêmes, divisés eux-mêmes en espèces. Mais la nature et les propriétés de l'être, non plus que celles des prédicaments, ne le regardent pas, ses principes n'atteignent pas là; s'il s'en occupe, ce n'est plus comme logicien, mais comme maître d'une science plus élevée, qui est la *Métaphysique. Il faut distinguer de même pour la seconde partie.* La connaissance de Dieu par les choses sensibles appartient à la *Physique, en tant que Dieu est principe du mouvement et qu'il nous apparaît sous les choses sensibles, parce qu'elles sont mobiles,* je l'accorde; *en tant qu'il est le premier principe de l'être,* et que les choses

sensibles *nous montrent leur être participé et dépendant,* je le nie. La *Physique,* en effet, nous fait reconnaître qu'il existe un certain principe premier et incorporel d'où naît le mouvement corporel, et il est vrai que ce principe ne peut être que Dieu; mais elle s'arrête là, et elle ne discute ni sa nature, ni ses attributs : rien de cela n'ayant un rapport direct avec le mouvement sensible. La *Métaphysique,* au contraire, extrait des principes les plus intimes et les plus relevés de l'être une connaissance beaucoup plus détaillée et beaucoup plus complète de Dieu et de ses attributs.

Troisième conclusion. — *L'objet matériel de la Métaphysique est l'être réel, comprenant le créé et l'incréé, la substance et l'accident, son objet formel est la notion commune de l'être, abstraction faite de la matière.* Cette *conclusion* suppose connu tout ce que nous avons dit de l'*objet* dans la *question préliminaire de la Logique.*

Preuve de la première partie. La matière d'une science se compose des choses dont elle traite; or la *Métaphysique* traite de tous les êtres : donc tous les êtres forment son objet matériel.

On dira : Elle traite même de l'être de raison.

Réponse. Je distingue. Premièrement et comme d'une matière qui lui est propre, je le nie; *secondairement, comme de l'ombre de sa matière,* je l'accorde. La *Métaphysique* s'occupe de l'être vrai; c'est par accident qu'elle considère aussi cet être fictif et sans réalité, autrement dit ce non-être qu'on veut prendre pour un être. Cet être de raison n'appartient pas plus à la matière de la *Métaphysique,* que les faux dieux ne sont de la Théologie, quoique celle-ci puisse s'en occuper.

Preuve de la seconde partie. L'objet formel d'une science est la notion que cette science considère particulièrement dans sa matière; or dans l'être créé et incréé, dans la substance et l'accident, etc., la *Métaphysique* considère proprement les notions dépouillées de toute matière, laissant

le reste aux sciences inférieures : donc la notion de l'être dépouillé de la matière est l'objet formel de la *Métaphysique*.

Objection. Toute science doit s'occuper de toutes les espèces contenues sous son objet, autrement elle ne l'expliquerait pas complétement : ainsi la *Physique* traite de tous les êtres mobiles et de leurs différentes espèces ; or la *Métaphysique* ne traite pas de toutes les espèces de l'être contenues sous l'être pris en général, autrement elle serait la seule science : donc l'objet de la *Métaphysique* n'est pas la notion commune de l'être dépouillé de toute matière.

Réponse. Je distingue la majeure. Toute science doit traiter de toutes les espèces contenues sous son objet, *quand ces espèces sont comprises sous la raison formelle que cette science recherche dans son objet,* je l'accorde; *en tant qu'elles sont en dehors de cette notion,* je le nie. Aucune science, en effet, ne va au delà de la raison formelle qui la constitue; or la raison formelle que la *Métaphysique* recherche dans les choses, comme son objet particulier, c'est la notion de l'être dépouillé de sa matière : elle veut donc cela seulement, laissant tout le reste aux sciences inférieures; tout lui appartient, mais non sous tous les points de vue : ainsi le sens commun perçoit toutes les choses sensibles, mais il n'atteint de ces choses que leur qualité d'être sensible; il y a après la *Métaphysique* des sciences particulières, comme après le sens commun il y a d'autres sens.

Objection. La *Métaphysique* traite de la quantité, et celle-ci est quelque chose de matériel : donc elle ne fait pas toujours abstraction de la matière.

Réponse. Je distingue. Elle traite de la quantité, *en tant que c'est une affection des corps et de la matière,* je le nie; *en tant qu'elle est un mode de l'accident,* je l'accorde. En effet, elle considère la raison d'accident, la divise en tous ses modes, et explique ses espèces par les principes géné-

raux de l'être, et non par les principes particuliers de l'être matériel et sensible, ce qui appartient à la *Physique*. Quelquefois cependant le métaphysicien sort de son terrain pour s'occuper de sujets qui appartiennent aux autres sciences, mais ce n'est pas comme métaphysicien qu'il le fait.

Il suit de là : 1° que la *Métaphysique* est spéculative, parce qu'elle s'adonne entièrement à l'examen des choses les plus abstraites, sans s'occuper d'aucune opération ; 2° qu'elle est une sagesse, parce qu'elle examine les causes et les notions les plus élevées. On peut seulement se demander encore si elle est proprement et génériquement une science, c'est-à-dire une connaissance certaine et évidente acquise par démonstration.

QUATRIÈME CONCLUSION. — *La Métaphysique est proprement une science, ou une connaissance par démonstration.*

Preuve. Elle procède par les premiers principes et les plus universels, et en tire des conclusions presque toutes évidentes sur les propriétés de l'être et sur les choses divines.

Objection. La science est une connaissance claire et évidente ; or nous ne connaissons pas clairement les choses divines ; car, comme le dit Aristote, l'esprit de l'homme est, par rapport à elles, ce qu'est l'œil du hibou par rapport au soleil : donc la *Métaphysique* n'est pas une science, au moins en tant qu'elle considère Dieu.

Je réponds, en distinguant la mineure : Nous ne connaissons pas les choses divines, clairement, *quant à leur essence,* je l'accorde ; *quant à leur existence,* je le nie. Car on démontre clairement que Dieu existe, et qu'il est éternel et immuable, bien que nous connaissions vaguement ce qu'est Dieu et ce que sont l'éternité et l'immortalité : c'est cela que veut dire Aristote.

Instance. La raison est la connaissance des choses par leurs causes ; or Dieu et les choses divines n'ont pas de

cause : donc la *Métaphysique,* qui s'en occupe, ne peut pas être une science.

Réponse. Je distingue. Dieu et les choses divines n'ont pas de cause, *de leur existence,* je l'accorde ; *de leur connaissance,* je le nie. Par la connaissance de certains principes examinés d'avance, on arrive à la connaissance des choses divines. On peut dire encore qu'il y a des causes virtuelles d'existence pour les choses divines, en tant qu'un attribut est cause virtuelle d'un autre attribut ; ainsi l'immortalité amène l'éternité.

DIVISION DE LA MÉTAPHYSIQUE.

La *Métaphysique,* ayant pour objet l'être dépouillé de la matière, et empruntant aux notions universelles de l'être la connaissance des êtres immatériels, peut se diviser en deux parties, dont la première explique l'être en général et ses notions universelles, et s'appelle *Métaphysique universelle,* ou *Ontologie,* c'est-à-dire, science de l'être ; et dont la seconde, qui traite des choses réellement supérieures à la matière, c'est-à-dire de Dieu, des Anges et de l'âme séparée, s'appelle *Métaphysique particulière,* ou *Théologie naturelle.* Chacune de ces deux parties s'expliquera dans une *thèse :* la première thèse résumera les notions sur l'être pris absolument ; la seconde examinera ce qui est au-dessus de la matière, c'est-à-dire Dieu, les Anges et l'âme séparée. Nous ajouterons quelques observations sur l'*être de raison.*

THÈSE PREMIÈRE.

DE L'ÊTRE EN GÉNÉRAL.

Ce que nous avons à dire de l'*être en général* se peut réduire facilement à trois chefs, que nous examinerons en autant de

questions : la première traitera des principes de l'*être;* la deuxième, de l'*être* lui-même; la troisième, des propriétés de l'*être.* Nous pourrions aussi nous occuper ici des causes de l'*être,* de sa division en dix prédicaments, et de chacun de ces prédicaments en particulier; mais nous avons traité la question des causes en *Physique,* et le reste a été vu en *Logique.*

QUESTION PREMIÈRE.

DES PRINCIPES DE L'ÊTRE.

Saint Thomas (I^re^ part., quest. XXXIII, art. 1) définit le *principe, ce dont une chose procède.* Aristote, de son côté, le définit (chap. I du liv. V *de la Métaph.*) *ce par quoi une chose est, se fait ou se connaît.*

De là vient qu'on distingue habituellement trois sortes de *principes :* le *principe* de composition, celui de génération et celui de connaissance. Les *principes de composition* sont ceux dont une chose se compose; les *principes de génération* sont ceux qui concourent à la production des choses, et les *principes de connaissance* sont ceux qui nous les font connaître. Nous avons parlé des *principes de la génération* en *Physique.* Il nous reste ici à parler des *principes de la connaissance* et de *ceux de composition.* Nous le ferons en quatre *articles.* Dans le premier, nous examinerons les *principes de connaissance;* dans le deuxième, les *principes de l'être* en général; les deux derniers seront consacrés à ces principes pris en particulier.

ARTICLE PREMIER.

DES PRINCIPES DE CONNAISSANCE.

On appelle *principe de connaissance,* tout ce dont la connaissance nous amène à connaître autre chose. Il y a un *principe de connaissance incomplexe* et un *principe de*

connaissance complexe ; le premier est celui dont la simple appréhension nous fait connaître autre chose : ainsi les signes nous amènent à la connaissance de la chose signifiée ; les termes bien compris, à la connaissance de la proposition qu'ils forment, et qui est connue par elle-même lorsque nous en comprenons tous les termes. Nous en avons parlé dans la *Logique mineure*. Le *Principe complexe* est une proposition qui nous en fait connaître une autre ; elle est proprement *principe,* lorsqu'elle est si claire et si évidente, qu'elle n'a pas besoin de preuve, sinon elle n'est pas comptée parmi les *principes*. Ces propositions principes on les appelle des sentences, des axiomes, des autorités, des premiers principes et des maximes, quand il s'agit de choses pratiques. Mais comme la multiplicité se réduit toujours à l'unité, quelque nombreux que soient ces *principes,* il faut en trouver un parmi eux qui domine tous les autres, et sur lequel ils s'appuient sans que lui-même s'appuie sur aucun. Voici sur ce point notre

Conclusion. — *Le premier principe de connaissance complexe est celui-ci* : *Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas en même temps.* C'est ce que disent Aristote (liv. IV *de la Métaph.*, chap. iv) et saint Thomas (Ire part de la IIe, quest. xciv, art. 2).

Preuve. On appelle *premier principe* ce qui est si certain et si connu, que personne ne peut se refuser à le comprendre, ni le nier ; ce *principe* est premier et n'en peut avoir aucun autre avant lui, il est assez ferme pour que tous les autres s'appuient sur lui ; c'est la condition exigée par Aristote (IVe liv. *Métaph.,* chap. iii). Or le *principe* que nous venons d'énoncer a toutes ces qualités : 1° il est si connu et si certain, qu'il est immédiatement compris par qui que ce soit, et qu'il ne peut être nié, puisqu'il est basé sur la distinction de l'être et du non-être, que tous acceptent à moins de folie ; 2° il est tellement premier qu'il n'en suppose aucun autre qui le prouverait, tandis que sur lui re-

posent tous les syllogismes et toutes les propositions vraies, si bien que, sans lui, aucune démonstration n'aura jamais de force; 3° enfin il est tellement fort, qu'il sert de point d'appui aux autres. Prenons pour exemple cet axiome : *Le tout est plus grand que sa partie;* cela n'apparaît vrai qu'à celui qui voit qu'autrement le tout serait et ne serait pas le tout; et pour cet autre, l'*homme est un animal raisonnable*, on ne l'admet que parce qu'en le niant on accorderait que l'homme serait et ne serait pas homme. Ainsi la dernière preuve à donner est la réduction à l'impossible : donc c'est ce *principe* qui est le *premier principe*.

Objection. Héraclite a nié ce *principe*, suivant ce que nous apprend Aristote (IVe liv. *de la Métaph.*, chap. III) : donc il n'est pas notoire.

Je réponds : Ou il l'a nié de bouche seulement, tandis que son esprit le reconnaissait, ou, ce qui est plus vraisemblable, il ne l'a pas nié simplement, mais dans l'hypothèse qu'il avait mise en avant sur les choses matérielles; il y considérait, en effet, le courant continu qui les entraîne de l'être au non-être, de telle sorte qu'au moment où on affirme qu'elles sont, elles ne sont déjà plus; elles arrivent au non-être avant qu'on puisse avoir la pensée de leur existence; ainsi, disait-il, l'instant qu'on les croit exister, quelque court que soit cet instant, les tient et ne les tient pas; il est donc vrai qu'elles sont et ne sont pas, mais ce n'est pas *au même temps, ni à proprement parler,* que sa proposition doit s'entendre.

Instance. Une proposition simple et absolue est supérieure à une proposition modale (1); or cette proposition : *Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas,* est modale : donc elle suppose une autre proposition vraie, celle-ci, par exemple : *L'être est ce qu'il est,* et, par conséquent, elle n'est pas, absolument parlant, le *premier principe*.

(1) Voyez dans la *Logique mineure,* IIe part., art. II, §. 4, ce qu'on entend par *proposition simple* et *proposition modale.*

Réponse. Je distingue la majeure. Une proposition absolue est antérieure à une proposition modale; *comme proposition,* je l'accorde; *comme principe,* je le nie. Car cette proposition absolue : *L'être est ce qu'il est,* s'appuie sur la modale dont nous parlons; s'il était possible, en effet, *que la même chose fût et ne fût pas*, il ne serait pas certain *que l'être soit ce qu'il est,* puisqu'il pourrait être aussi ce qu'il n'est pas.

Nouvelle instance. Une proposition affirmative ne se démontre pas par une proposition négative; or cette proposition : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, est négative : donc elle ne peut pas servir à démontrer toutes les autres.

Réponse. Je distingue. Une proposition affirmative ne se démontre pas par une proposition négative; *directement,* je l'accorde; *indirectement, c'est-à-dire, par réduction à l'impossible,* je le nie. En effet, la justesse d'un syllogisme et toutes les propositions vraies, si elles sont contestées, se démontrent en dernier lieu par la réduction à ceci : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.

On peut répondre d'après ce que nous venons de dire, à ceux qui, pour ne pas admettre ce *premier principe,* en allèguent d'autres, tels que ceux-ci : *Rien n'est et n'est pas en même temps; Il est nécessaire que tout ce qui est soit, tant que cela est; Il faut qu'une chose soit ou ne soit pas; Toute chose est ou n'est pas; Il est impossible d'affirmer et de nier en même temps,* etc. Tous ces principes, en effet, rentrent dans celui que nous avons donné ou le renferment.

Mais Descartes est absolument intolérable, lorsqu'il veut que le sage renonce, au moins pour un temps, à tous les *principes,* parce qu'ils sont tous douteux, et quand il nous engage à commencer la connaissance des choses par ce *principe : Je pense,* pour en inférer aussitôt : *donc je suis;* car, pour n'en pas dire plus long, si l'âme écarte comme douteux

notre *premier principe* avec tous les autres, elle devra douter aussi si *ce qui pense est ou n'est pas*. Il deviendra possible de penser et de n'être pas, s'il est possible que la même chose soit et ne soit pas. Ce *principe* de Descartes ou plutôt cet enthymème s'appuie donc sur notre *principe*.

ARTICLE DEUXIÈME.

DES PRINCIPES CONSTITUTIFS DE L'ÊTRE.

En *Métaphysique*, les *principes constitutifs* de l'être sont ceux qui constituent l'être comme être. Ils se distinguent des principes physiques, parce que ceux-ci ne déterminent qu'un être en particulier, c'est-à-dire une substance corporelle et un être mobile ; les *principes métaphysiques* s'appliquent à tout être, du moins à tout être composé.

Il y en a deux principaux : l'*acte* et la *puissance*. S'il en est d'autres, c'est à ceux-ci, qui sont les plus généraux, qu'il faut les rapporter : ainsi sont le genre et la différence, l'être et l'essence, la nature et la subsistance. Le genre, en effet, est à la différence, l'essence à l'être, la nature à la subsistance, ce que la puissance est à l'acte, et ces *principes* eux-mêmes se composent d'acte et de puissance : l'acte et la puissance sont donc de leur nature les premiers principes constitutifs de l'être, et rien n'existe qui ne soit acte, ou puissance, ou composé de l'un et de l'autre. Expliquons donc ces deux *principes :*

Ce que c'est que l'acte, et combien il y a de sortes d'actes. — *L'acte est une certaine perfection :* c'est la définition de saint Thomas (I^re^ part., quest. v, art. 3); d'où il suit qu'être *acte* c'est être perfection, et être en *acte*, c'est avoir sa perfection.

L'*acte* se divise en *acte pur* et en *acte non pur*. L'*acte pur* est celui qui n'a aucune alliage de puissance. L'*acte* peut être joint à la puissance de deux manières : d'abord

parce qu'il est l'*acte* de quelque puissance : comme l'âme est l'*acte* du corps; ensuite parce qu'il est lui-même en puissance relativement à un *acte* ultérieur : comme l'ange, par exemple, est en puissance relativement à son être; car il n'est pas lui-même son être : l'*acte* simplement *pur* est donc celui qui n'est l'*acte* d'aucune puissance, et qui n'est en puissance relativement à aucun autre *acte*. L'*acte non pur* est mêlé à la puissance, c'est-à-dire qu'il est l'*acte* d'une puissance, ou bien qu'il est lui-même en puissance relativement à un *acte* ultérieur.

Ce dernier se divise en *acte formel* et en *acte d'être;* autrement dit : en *acte d'essence* et *acte d'existence.* L'*acte formel* est celui qui détermine l'essence à une espèce d'être : c'est la même chose que la forme, dont nous avons parlé dans la *Physique.* L'*acte d'être* est l'être lui-même ou l'existence.

Il se divise encore en *acte premier* et en *acte second.* L'*acte premier* est celui qui n'en suppose pas avant lui, et qui en prépare un autre : la forme substantielle, par exemple, est un *acte premier;* elle ne suppose rien avant elle dans ce qu'elle informe; c'est elle qui donne le premier être. L'*acte second* en suppose un autre avant lui, et se joint à cet autre : ainsi l'opération est un *acte second,* car elle suppose la forme par laquelle on opère. L'existence aussi, dans les créatures, se rapporterait à la forme comme *acte second : l'être, en effet,* dit saint Thomas (I^re^ part., quest. III, art. 4), *est toujours l'actualisation d'une forme.*

L'*acte premier* se divise en *acte subsistant* et en *acte non subsistant.* L'*acte subsistant* est celui qui peut subsister seul : comme l'ange et l'âme raisonnable; l'*acte non subsistant,* au contraire, ne peut être seul; il a besoin de sa puissance : ainsi la forme de la pierre, de la bête, etc.

L'*acte subsistant* peut encore se diviser en *acte complétement subsistant,* c'est-à-dire qui est tellement en lui-même, qu'il ne peut être reçu dans aucune puissance :

comme l'ange; et l'*acte incomplétement subsistant,* qui peut être seul, mais qui appartient à une puissance dans laquelle il peut et doit exister: comme l'âme raisonnable.

L'*acte non subsistant* peut aussi se subdiviser en *substantiel* et *accidentel :* il est *substantiel* s'il donne l'être simplement à sa puissance : ainsi fait toute forme substantielle; l'*acte accidentel,* au contraire, est celui qui suppose que l'être est déjà dans la puissance qu'il informe : la blancheur, par exemple, est un *acte accidentel* de la muraille, car celle-ci existe avant d'être blanche.

Ce que c'est que la puissance, et combien il y a de sortes de puissances. — La *puissance* indique un rapport à l'acte : elle est le *principe* de l'acte; or une chose peut être de deux manières *principe* d'un acte : activement, en le causant, et passivement, en le recevant en elle : donc il y a deux *puissances :* la *puissance active* et la *puissance passive.* La première est le *principe* qui fait agir : c'est par elle que l'acte existe; la seconde est le principe des passions : elle est une aptitude à recevoir l'acte. La *puissance active* étant elle-même acte, n'est pas, proprement et métaphysiquement parlant, une *puissance.* Laissons-la donc de côté, et parlons de la *puissance passive.*

C'est, comme je l'ai dit, l'aptitude à recevoir l'acte; être *puissance,* par conséquent, c'est être aptitude à l'acte; être *en puissance,* c'est être apte à un acte qui n'est pas encore.

La *puissance passive* se divise en *objective* et *subjective.* Elle est *objective* dans la simple possibilité d'un acte, ou plutôt d'une chose quelconque, c'est-à-dire dans la non-répugnance entre l'être et cette chose. Cette possibilité, en effet, ou cette non-répugnance emporte avec elle une certaine aptitude qui s'appelle *puissance,* mais qui mérite seulement improprement ce nom, puisqu'elle n'affecte rien, et ne se rapporte pas même à un acte, s'appliquant à toute chose possible, et à la *puissance* réelle elle-même, c'est plutôt une *possibibilité :* on l'appelle *objective,* parce qu'elle

est l'objet de la *puissance* active, celle-ci ayant pour objet tout ce qui lui est possible.

La *puissance subjective* est définie par Aristote : *le principe du changement en autre chose;* autrement dit : c'est le sujet qui reçoit l'acte. Elle se divise en *pure* et *non pure:* la *puissance subjective pure* n'a aucun acte : c'est la matière première; la *puissance subjective non pure* a en elle un commencement d'acte, mais elle tend à un acte ultérieur : telle est la *puissance* relativement aux accidents.

On pourrait donner plusieurs autres divisions de la *puissance :* ainsi elle est *éloignée* et *prochaine; physique* pour les changements physiques, et *métaphysique* quand elle regarde l'acte, abstraction faite des changements sensibles; on pourrait même dénommer *puissance logique* celle qui se rapporte à l'acte distingué seulement par la raison, comme est la distinction du genre d'avec la différence. Mais la division la plus connue, celle que les Théologiens emploient maintenant si souvent, c'est la division de la *puissance* en *naturelle* et *obédientielle.* La *puissance naturelle* est une *puissance* pour un acte proportionné aux forces de la nature : telle est la *puissance* à l'égard de la chaleur; la *puissance obédientielle* est pour un acte tout à fait au-dessus des forces de la nature, Dieu seul s'en peut servir pour produire certains effets dans sa créature, parce qu'il est au-dessus des lois naturelles.

En général on discute peu en *Métaphysique* sur la question de l'acte que ces *puissances* appellent; les *puissances,* au contraire, ont donné lieu à bien des controverses. Nous entrerons dans quelques détails sur la *puissance* objective et la *puissance* obédientielle. A chacune d'elles nous consacrerons un *article.* Posons d'abord quelques axiomes qui découlent des notions déjà données sur l'acte et la *puissance.*

Premier axiome. Une chose est parfaite en tant qu'elle est en acte; elle est imparfaite en tant qu'elle est en puissance. Cela s'explique clairement par la définition don-

née : puisque l'acte est la perfection, ce qui est en acte est parfait, et ce qui est en puissance est imparfait.

Deuxième axiome. Un acte tout à fait pur est aussi tout à fait parfait. Cela découle du premier axiome : ce qui est acte pur est entièrement acte, et nullement en *puissance:* donc c'est entièrement parfait et nullement imparfait.

Troisième axiome. Un acte pur sous un rapport est tout à fait parfait sous ce rapport. C'est la suite du deuxième axiome ; car sous ce rapport il est entièrement acte et nullement en *puissance.*

On peut déduire de ces *axiomes* le principe souvent énoncé par saint Thomas, *que toute forme complétement subsistante est absolument parfaite en son espèce, et, par conséquent, unique.* La forme, en effet, est l'acte de l'espèce, tandis que la matière en est la *puissance.* Une forme qui ne peut être reçue dans la matière est donc un acte pur dans son espèce ; elle contient donc en elle toute l'actualité de l'espèce ; elle est aussi parfaite que possible, et, par conséquent, unique.

Quatrième axiome. Un être agit, en tant qu'il est en acte ; au contraire, il subit, en tant qu'il est en puissance. L'action, en effet, est la diffusion de l'acte, et la passion est ce qui reçoit l'acte : or recevoir l'acte c'est le propre de la *puissance.*

Cinquième axiome. La puissance ne peut par elle-même arriver à l'acte : il faut qu'elle y soit amenée par un être déjà en acte. Amener à l'acte, c'est agir et parfaire, et cela n'appartient pas à la *puissance.*

Sixième axiome. Tout être changeant est composé d'acte et de puissance. En effet, pourquoi changerait-il, sinon parce qu'il commence à être en acte ce qu'il était en *puissance,* ou parce qu'il cesse d'être en acte ce qu'il était d'abord? Le changement se fait donc, en tant que l'acte s'ajoute ou se soustrait à la *puissance,* et il suppose ou opère une composition.

ARTICLE TROISIÈME.

DE LA PUISSANCE OBJECTIVE.

La *puissance objective* est la possibilité qui est en une chose pour être produite par une autre. Elle exige par conséquent deux conditions : 1° que la chose à produire ne soit pas contradictoire ; 2° que la cause efficiente ait une puissance active. On demande duquel de ces deux principes dépend d'abord la possibilité d'un être, de ce qu'il est admissible et rationnel, ou de ce que Dieu, cause propre et efficiente des êtres, est tout-puissant.

Conclusion. — *L'être est dit absolument et premièrement possible, à cause de ce qu'il n'emporte pas contradiction. Ce n'est que secondairement et relativement qu'il est possible dans la toute-puissance de Dieu :* ainsi parle saint Thomas (Ire part., quest. xxv, art. 3).

Preuve de la première partie. Les raisons d'être des choses opposées sont opposées ; or l'impossible n'est pas ainsi appelé absolument et premièrement, parce qu'il ne peut être fait par Dieu ; mais il ne peut être fait par Dieu, parce qu'il emporte contradiction : donc ce qui est dit possible l'est premièrement, absolument et intrinsèquement, parce qu'il n'emporte pas contradiction ; autrement dit, parce qu'en le concevant on ne conçoit pas qu'il est et qu'il n'est pas dans le même moment : c'est pourquoi le possible se définit : *ce à quoi il ne répugne pas d'être,* ou, suivant Aristote : *ce qui, une fois donné, n'emporterait rien d'impossible ;* et quand les Philosophes examinent si une chose est possible ou non, ils cherchent uniquement à savoir si elle répugne à l'idée d'être.

Confirmation, par une raison de saint Thomas. Si une chose était appelée possible précisément parce qu'elle peut être faite par Dieu, on ne pourrait expliquer comment Dieu

est tout-puissant. Dire alors qu'il est tout-puissant, ce serait dire qu'il peut tout ce qu'il peut; or, outre que ce ne serait qu'un cercle vicieux et comme une plaisanterie, il faudrait encore admettre qu'il serait tout-puissant, quand même il en viendrait à pouvoir moins de choses qu'il n'en peut maintenant, ce qui est tout à fait absurde : donc ce n'est pas en vue de la toute-puissance de Dieu que les choses sont appelées possibles premièrement et par elles-mêmes, mais plutôt Dieu est dit tout-puisssant, parce qu'il peut tout ce qui est absolument possible; et on appelle absolument possibles les choses qui dans leur conception n'emportent rien de contradictoire à l'être. Or, dit saint Thomas, rien n'est contradictoire à la raison de l'être, que le non-être; par conséquent, les choses qui emportent en même temps l'être et le non-être sont absolument impossibles, et toutes les autres sont absolument possibles : c'est ainsi que l'archange Gabriel explique à la sainte Vierge la toute-puissance divine : *rien de ce qui se dit (omne verbum) ne sera impossible à Dieu,* c'est-à-dire rien de ce qui se conçoit et peut avoir sa raison d'être. *En effet,* dit saint Thomas (Ire part., quest. xxv, art. 1er), *ce qui implique contradiction ne peut pas se dire, parce qu'aucune intelligence ne peut le concevoir.*

La seconde partie de la conclusion n'est pas moins claire. Possible s'entend de deux manières d'après Aristote (Ve liv. de la *Métaph.*), *absolument,* parce que l'être n'y est pas contradictoire, et *relativement,* parce que la chose peut procéder de sa cause; mais Dieu est cause de tout être : donc c'est de lui que dérive la *possibilité relative* pour tout être.

Objection. La *possibilité* cesse où cesse la condition qui l'établit; or si on supprime la toute-puissance de Dieu, il n'y a plus rien de possible : donc c'est de cette toute-puissance que part toute *possibilité.*

Réponse. Je distingue la mineure. Il n'y aurait plus rien de possible *absolument,* je le nie; *relativement,* je l'ac-

corde. *Une chose est absolument possible, non d'après une puissance particulière, ni d'après certaines causes, mais d'après le rapport de ses termes, quand ces termes ne sont pas contradictoires.* C'est saint Thomas qui parle (Ire part., quest. XXV., art. 3, *rép. au* 4e *arg.;* et quest. XLVI, art. 1, *rép. au* 1er *arg.*).

Instance. Ce qui ne peut se faire n'est pas possible, mais en ce cas les choses ne pourraient se faire : donc elles ne seraient pas *possibles.*

Réponse. Je distingue la mineure. Les choses ne pourraient se faire : *faute de cause,* je l'accorde; *par elles-mêmes,* je le nie. Dans cette hypothèse impossible, Dieu ne serait plus tout-puissant, il ne pourrait plus tout ce qui est absolument *possible,* cela serait donc encore absolument *possible.*

Nouvelle instance. Un être qui procède d'un autre n'est pas *possible* par lui-même, mais par cet autre; or il n'y a que Dieu qui ne soit pas d'un autre : donc rien, excepté Lui, n'est *possible* par soi.

Réponse. Je distingue la majeure. Il n'est pas possible par lui-même, *en ce sens qu'il serait de lui-même,* je l'accorde; *en ce sens qu'il serait absolument,* je le nie. La notion de l'être emporte au moins qu'il puisse être. L'être prend son nom du verbe substantif *être,* et tout être a de lui-même, abstraction faite de tout rapport, de ne pas emporter contradiction avec son existence; de lui-même, il peut toujours être.

On insiste. Toute perfection est de Dieu; mais la *possibilité* dans les choses est une perfection : donc elle est de Dieu.

Réponse. Je distingue la majeure. Toute perfection est de Dieu, *comme de sa cause efficiente quand elle existe,* je l'accorde; *comme de la forme qui la détermine comme absolument possible, avant qu'elle existe en acte,* je le nie; *et pour la mineure :* La *possibilité* est une perfection, *en acte*

dans la chose, je le nie; *possible,* je l'accorde; *et je nie la conséquence moyennant cette distinction :* Dieu est la cause efficiente qui met en acte une perfection possible, mais il n'est pas la cause efficiente de la *possibilité,* puisque cette *possibilité* ne dit encore rien de produit réellement dans la chose. Il n'est pas non plus la cause formelle qui la rend absolument *possible,* puisqu'elle a ce caractère dans ses principes essentiels.

On dira : Une dénomination positive doit se prendre à une forme positive; or être *possible* n'est pas une dénomination purement négative, elle est même positive, car être possible est le contraire d'être impossible; et impossible est quelque chose de négatif dont le contraire doit être positif : donc être *possible* vient d'une forme positive; mais l'essence de la créature avant d'être ne dit rien de positif : donc ce n'est pas à elle que la chose doit d'être *possible. Possible* se dit donc plutôt de la puissance de Dieu, qui peut produire la chose.

Je réponds. On peut admettre que *possible* soit une dénomination positive; elle est pourtant quelquefois privative : par exemple, quand je dis : *Ce qui existe pourrait bien ne pas être;* mais comme pouvoir être semble un terme positif, *admettons le terme et distinguons la majeure :* une dénomination ne peut se prendre que sur une forme positive; *toujours en acte,* je le nie; *au moins possible,* je l'accorde : or l'essence de la chose et l'être de cette chose, avant qu'elle soit, sont quelque chose de positif possible, c'est bien clair; ils peuvent donc autoriser la dénomination positive de *possible.*

Enfin on dira : Ou les choses sont possibles, parce qu'elles peuvent être produites par Dieu, ou Dieu peut les produire, parce qu'elles sont possibles; le second n'est pas vrai, car la Puissance divine dépendrait de la possibilité des choses : donc c'est le premier.

Je réponds. Ni l'un ni l'autre n'est vrai. Pour parler exac-

tement, il faut dire avec saint Thomas (Ire part., quest. XXV, art. 3), que Dieu est tout-puissant, parce qu'il peut produire tout ce qui est absolument possible, parce qu'il est l'Être subsistant et infini, qu'il a en Lui toute la perfection de l'être, et que, pour les choses, elles sont absolument possibles quand elles n'emportent pas contradiction. Cette manière de s'expliquer n'indique aucune dépendance de Dieu vis-à-vis de sa créature, et elle montre comment toute créature relève absolument de Dieu.

ARTICLE QUATRIÈME.

DE LA PUISSANCE OBÉDIENTIELLE.

La *puissance obédientielle,* en général, peut se définir : *La puissance qu'a la créature de recevoir de Dieu une action qui dépasse les forces naturelles.* Mais la *puissance* est vis-à-vis de l'acte active ou passive; on se demande donc 1° s'il y a dans les créatures une *puissance obédientielle passive* qui les rende aptes à recevoir de Dieu une action supérieure aux forces de la nature; 2° si elles en ont une *active* par laquelle leur vertu active puisse recevoir de Dieu le moyen de produire une action supérieure aux actions ordinaires. Nous répondons à ces deux questions dans les *conclusions* qui suivent.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Il y a dans les créatures une puissance obédientielle passive pour recevoir de Dieu une action supérieure aux forces de la nature,* c'est de Foi; nous voyons dans les enseignements de l'Église que Dieu produit dans les créatures des effets dont la nature n'est pas capable; il ressuscite les morts, il nous donne des vertus surnaturelles, etc.

On prouve cette conclusion par une raison de saint Thomas (quest. VI *de la Puiss.,* art. 1, obs. 18e) : *Plus une vertu active est haute,* dit-il, *plus elle détermine dans*

la puissance qui lui est soumise des effets élevés; ainsi la nature, en combinant les éléments, peut faire de l'or, ce que l'art ne peut faire; ainsi une chose est en puissance à divers actes, suivant qu'elle est soumise à divers agents. Or la Vertu divine est supérieure à toute vertu naturelle : donc la créature qui lui est soumise est relativement à elle en puissance à plusieurs actes que la nature ne peut lui donner : *C'est,* reprend le saint Docteur, *ce qu'on appelle la puissance d'obéissance, parce qu'elle vient de l'obéissance que toute créature doit à son Créateur;* et il conclut (III^e^ part., quest. XI, art. 1) : *Dans toute créature il y a une double puissance passive, l'une relative aux agents naturels, l'autre relative à l'agent premier; celui-ci peut obtenir de toute créature un acte beaucoup plus élevé que ceux qu'obtiennent les agents naturels. Telle est la puissance dite obédientielle dans la créature.*

Objection. Dans les êtres naturels il n'y a rien de surnaturel, mais cette *puissance* serait surnaturelle : donc elle n'existe pas.

Je réponds en distinguant la majeure : Rien de surnaturel, *existant en acte et naturellement,* je l'accorde; *en puissance,* je le nie, car la nature est en *puissance* à l'ordre surnaturel.

Instance. La *puissance* doit être du même genre que son acte; or aucun être naturel n'est dans le même genre qu'un acte surnaturel : donc il n'y a pas de *puissance* à cet acte.

Réponse. Il faut distinguer la majeure. La puissance doit être de même genre que son acte *propre, c'est-à-dire que celui auquel elle tend pour arriver à sa perfection,* je l'accorde; *du même genre que les actes auxquels elle ne tend pas, mais qui ne lui sont pas contradictoires,* je le nie. Or la *puissance obédientielle* n'indique pas essentiellement un ordre vers ces actes qui excèdent les forces de la nature,

mais seulement une passivité sans contradiction, de manière à pouvoir les recevoir de Dieu.

Concluons de ce que nous venons de dire, que la *puissance obédientielle* n'est pas réellement distincte de la *puissance* naturelle, elle est l'entité de cette dernière, prise en face de Dieu, et n'ayant rien à lui opposer quand il demande ce qui excède les forces de la nature.

DEUXIÈME CONCLUSION. — *Il n'y a pas dans les créatures de puissance obédientielle active pour des effets qui dépassent les forces de la nature, il faut que Dieu leur donne une vertu intrinsèque spéciale.*

Cette *conclusion* est contre la plupart des auteurs modernes, qui mettent dans les créatures deux *puissances obédientielles :* l'une passive, recevant tout ce que Dieu voudra leur donner ; l'autre active, faisant tout ce qu'il veut faire par ces créatures. Ainsi une fois supposée la volonté de Dieu ou sa coopération extrinsèque : l'eau, par exemple, pourra d'elle-même et sans avoir pour cela une vertu spéciale, produire du feu, donner la Grâce, et même créer instrumentalement tous les anges. On ne peut assurément rien imaginer de plus absurde. En effet, comme l'a très-bien établi saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. CIX, art. 1) : *Les formes données aux êtres créés reçoivent de Dieu leur efficacité à tel acte déterminé, elles sont en puissance pour cet acte, c'est là leur propriété ; elles n'ont pouvoir pour autre chose que si une forme nouvelle s'adjoint à elles ; l'eau ne peut échauffer qu'à la condition d'avoir été chauffée elle-même par le feu.*

Preuve. Cette puissance obédientielle active peut s'expliquer de deux manières : ou elle serait la même chose entitativement que la *puissance active* naturelle de la créature, ou elle serait une force ajoutée à sa vertu naturelle, force qui se trouverait dans toutes les créatures, comme une participation de la *Puissance divine.*

La seconde manière, évidemment, ne peut s'affirmer

que par une prétention téméraire; la première est contradictoire : donc cette *puissance obédientielle active* n'existe pas.

La majeure renferme la division adéquate des manières d'expliquer cette *puissance obédientielle active,* puisqu'elle se compose des deux opposés; elle est la même chose que la *puissance* naturelle, et, elle n'est pas la même chose. *La première partie de la mineure est certaine.* On ne peut prouver, en effet, par aucune raison ni par aucune autorité que Dieu a donné aux créatures cette force qui dépasse les droits de leur nature. D'ailleurs cette force serait surnaturelle, puisqu'elle produirait des effets surnaturels, et elle serait infinie, parce qu'elle s'étendrait à des effets infinis. Mais qui pourra dire que toute créature possède une force surnaturelle infinie?

La seconde partie de la mineure, c'est-à-dire que cette *puissance obédientielle* ne peut être une vertu naturelle de la créature, par laquelle Dieu opèrerait toute sorte d'effets, se comprend. Une chose sera-t-elle jamais *puissance active* par rapport à un effet pour lequel elle est en *puissance purement passive?* Or il n'y a dans toute la nature qu'une *puissance purement passive ,* par rapport aux opérations surnaturelles : donc une chose naturelle n'aura jamais la *puissance active* aux effets surnaturels. *La majeure se déduit de cet axiome :* Une chose agit, en tant qu'elle est en acte, elle subit en tant qu'elle est en *puissance :* donc rien ne sera *puissance purement passive* et *puissance active* à l'égard d'un même effet. *La mineure est claire par ses termes mêmes.* On appelle *surnaturel* ce qui est au-dessus de la nature, c'est-à-dire ce qui n'est pas contenu en acte dans la nature des choses, et qui appartient tout au plus à la *puissance passive* et même *obédientielle.* Mais tout ceci est traité plus au long dans la *Théologie.*

Objection. La *puissance active* de la créature est soumise à Dieu aussi bien que sa *puissance possible ;* or, en raison

de cette soumission, la *puissance passive* peut subir une action surnaturelle : donc la *puissance active* pourra produire des effets surnaturels.

Réponse. Je nie la parité. Pour que la *puissance passive* subisse une action, elle n'a pas besoin d'être en acte, il convient même qu'elle n'y soit pas, tandis que pour produire l'effet en question il faut être surnaturel en acte : donc rien n'empêche qu'elle ne reçoive de Dieu une action surnaturelle, mais il ne se peut qu'elle produise un acte surnaturel par ses propres forces.

Instance. Si la vertu principale doit contenir à l'avance son effet, cela n'est pas exigé de la vertu instrumentale : donc une créature pourra avoir au moins la vertu instrumentale dont Dieu se sert pour produire toute sorte d'effets, même des effets surnaturels.

Réponse. Je distingue. La raison instrumentale ne contient pas son effet : *en raison de sa forme,* je l'accorde ; *en raison du mouvement donné par la cause principale à laquelle elle participe*, je le nie. La solution est de saint Thomas (part. III, quest. LXII, art. 3). *Je distingue également le conséquent.* La créature peut avoir une vertu instrumentale pour toute sorte d'effets : *une vertu innée,* je le nie ; *reçue de Dieu, et qui l'élève à ce que Dieu veut faire par elle,* je l'accorde. Dieu, je l'avoue, peut se servir de ses créatures comme d'instruments pour produire des effets qui dépassent les forces de la nature ; mais ce n'est pas qu'il leur ait donné, comme on le voudrait, une vertu innée pour produire ces effets, c'est qu'il leur accorde une certaine vertu pour atteindre à ces effets comme instruments ; aucun instrument n'atteint l'effet de la cause principale que par la force qu'il reçoit de cette cause, nous l'avons vu en *Physique* à propos des *instruments* en général.

TROISIÈME CONCLUSION. — *Les agents créés sont en puissance passive obédientielle, et peuvent être élevés par*

Dieu à des effets surnaturels, moyennant une vertu qui leur est donnée.

Cette *conclusion* se prouve 1° par la Foi, qui enseigne que les *puissances* de la créature raisonnable sont élevées de fait par des *habitus* surnaturels, la Foi, l'Espérance, la Charité, la Lumière de gloire, à des actes surnaturels; 2° elle découle de la démonstration donnée pour la première *conclusion*. En effet, la *puissance passive obédientielle* se rapporte à Dieu, principe d'action, autant qu'à Dieu, principe d'être : donc c'est de Lui qu'elle recevra la perfection surnaturelle pour agir comme pour être; 3° enfin ce que nous voyons dans les œuvres de la nature nous amène à accepter cette *conclusion*. Les agents inférieurs reçoivent des agents supérieurs; dans l'homme, par exemple, l'appétit sensitif, parce qu'il est uni à la raison, possède une vertu morale qui règle ces mouvements et les rend raisonnables, et l'imaginative, parce qu'elle est voisine de l'intelligence, forme sur les choses particulières un certain raisonnement imparfait, comme le remarque saint Thomas : donc rien n'empêche que les agents naturels ne reçoivent d'un agent premier et supérieur une vertu plus haute que leur vertu naturelle, pour produire des effets qu'ils ne produiraient pas sans cela.

Or cela peut se faire de deux manières : d'abord par un mouvement transitoire, comme quand des instruments sont employés par une cause principale : ainsi l'eau dans le baptême est élevée à produire la Grâce d'une façon instrumentale; ensuite par un *habitus* permanent, qui, laissant la *puissance active* de la créature dans les limites qui la spécifient, lui fait pourtant atteindre des objets qui sont naturellement hors de sa portée; ainsi l'intelligence créée est élevée à la vision béatifique par la Lumière de gloire, et cette vision lui est naturellement impossible.

On demande si de cette seconde manière toute *puissance* vitale peut être élevée à un acte vital, quel qu'il soit, si, par

exemple, l'œil pourrait entendre, l'oreille voir, la volonté comprendre, etc.

Je réponds. Cela n'est pas possible: comme la *puissance* vitale est spécifiée par son acte, si une *puissance* devenait le principe d'un acte propre à une autre *puissance,* elle changerait d'essence, et ainsi elle serait et ne serait pas telle *puissance,* ce qui est contradictoire. Admettons que l'oreille puisse voir, par là même elle ne sera plus l'oreille, elle sera l'œil; ainsi ce ne serait plus l'oreille qui verrait, mais l'œil : donc l'oreille, par la seule vertu qui la constitue oreille, n'arrive jamais à voir, quoi qu'on lui adjoigne; sur ce point encore, c'est aux Théologiens qu'il faut demander de plus longs détails.

QUESTION DEUXIÈME.

DE L'ÊTRE EN LUI-MÊME.

Relativement à l'*être en lui-même,* on peut examiner d'abord ce qu'il est, et comment il se divise; deuxièmement, comment il se rapporte aux *êtres* qui sont contenus sous le genre qu'il dénomme, s'il leur ressemble par univocité ou par analogie; troisièmement, comment il se compose d'essence et d'existence; quatrièmement, comment il faut entendre les noms de *subsistance,* de *suppôt,* et de *personne.* Nous divisons donc cette *question* en quatre *articles :* le premier traitera de la quiddité et des diverses divisions de l'*être;* le deuxième, de l'univocité et de l'analogie de l'*être* en général avec les *êtres* particuliers; le troisième distinguera l'essence et l'existence dans les *êtres* créés; le quatrième, enfin, expliquera ce que c'est que la *subsistance,* le *suppôt* et la *personne.*

ARTICLE PREMIER.

CE QUE C'EST QUE L'ÊTRE, ET COMMENT IL SE DIVISE ; COMMENT IL EST LA PREMIÈRE CHOSE QU'ON CONNAISSE.

Comme en toute science il convient de définir l'objet qu'on a en vue, on se demande, en abordant la *Métaphysique,* ce que c'est que l'*être*. Cette question a son côté clair, puisqu'il n'y a rien de plus connu que l'*être* en général ; mais les discussions subtiles que les savants entreprennent sur ce sujet n'ont pas toutes une solution facile à trouver. L'*être* reçoit son nom du verbe auxiliaire que tout le monde connaît ; l'*être,* en latin l'*étant* (*ens*), est donc ce qui se rapporte au fait d'être. Si le rapport n'est que de possibilité, l'*être* sera *possible ;* s'il est en acte, il sera *actuel.* Le mot *être* peut ainsi être pris en deux sens : 1° comme participe du verbe substantif *Je suis ;* et alors il signifie l'acte d'être, c'est-à-dire ce qui est, comme *aimant* signifie ce qui aime actuellement ; 2° substantivement, c'est-à-dire comme substantif, et alors il signifie la chose qui a l'*être,* abstraction faite de l'exercice de cet *être,* de même que les autres noms signifient les choses elles-mêmes, c'est-à-dire les essences séparées de l'existence, comme homme, pierre, etc. C'est dans ce dernier sens que nous entendons l'*être* ici, et on peut le définir avec saint Thomas : *ce dont l'acte est d'être* (1).

De cette définition peuvent se déduire les divisions de l'être.

(1) Cette distinction subtile a l'occasion du mot *être,* participe quelquefois et quelquefois substantif, est plus nécessaire en latin qu'en français, parce que, comme nous l'avons indiqué, les Latins appellent l'*être,* non du terme infinitif comme nous, mais du terme participe. Ils disent *ens, l'étant,* et non *esse, l'être.* Il n'y a donc pas pour nous, comme pour eux, le danger de prendre le mot *être* pour un participe. Il est pourtant bon que nous sachions que sous le nom d'*être* nous devons entendre positivement la substance qui a l'*être* en acte, et non pas l'*être* qu'a cette substance.

Il se divise d'abord en *être réel* et *être de raison.* Une chose, en effet, peut être de deux manières : d'abord dans la seule appréhension de l'esprit, comme le syllogisme et la proposition, et alors c'est un *être de raison;* ensuite en dehors de l'esprit, dans sa nature propre, comme un homme, une pierre, et l'*être* est *réel.*

Deuxièmement. L'être est *incréé et créé,* autrement *Créateur* et *créature;* car la nature même de certaines choses nous montre qu'elles tiennent l'être d'une autre; ainsi sont l'homme, la plante, et généralement tout ce qui n'est pas de soi-même. Mais comme il est impossible de remonter ainsi pour tout ce qui est, il faut accepter forcément qu'un *être* sera par lui-même et de lui-même : cet *être* s'appelle *Dieu.* Il donne l'être à toute chose, et ne le reçoit de rien ni de personne; c'est lui qui se donne l'*être;* bien plus, il est l'*être* même. On l'appelle l'*être par essence,* et les créatures sont des *êtres par participation.* Ainsi la lumière est visible par elle-même, tandis que les couleurs ne sont visibles que dans la mesure où elles reçoivent la lumière.

Troisièmement. L'être créé se divise en substance et accident. Tout ce qui reçoit l'être de la main de Dieu ne le reçoit pas de la même façon; certaines choses l'ont en elles-mêmes, ainsi l'animal, la pierre; d'autres ne l'ont que dans un sujet distinct, ainsi la vertu et la beauté. Les premières s'appellent *substances,* les autres sont des *accidents.* Les *accidents* se divisent en neuf *prédicaments;* nous en avons parlé dans la *Logique.*

Quatrièmement. L'être réel se divise encore en être nécessaire et être contingent. Certains *êtres* sont de telle façon qu'il est impossible qu'ils ne soient pas : ils sont dits *nécessaires;* d'autres peuvent cesser d'exister, ce sont les *êtres contingents.* En ce sens, comme toute créature peut être anéantie au moins par la volonté de Dieu, et perdre ce qu'elle est, toute créature absolument parlant est contin-

gente, et Dieu seul est nécessaire. Mais Dieu est bon, *ses dons sont sans repentance,* comme le dit l'Apôtre, et les œuvres de ses mains ont autant d'éternité qu'il peut leur en donner, suivant leur nature. Plusieurs créatures peuvent donc être dites *nécessaires,* parce que leur existence ne relève que de Dieu, et qu'il les conservera sans fin; ainsi sont les anges, l'âme raisonnable, et tout ce qui est conservé immédiatement par Dieu.

Cinquièmement. L'être réel se divise en spirituel et matériel. En effet, il y a des *êtres* qui sont dans la matière, comme la terre et la plante; d'autres n'en connaissent pas l'alliage, comme Dieu et les anges. L'âme raisonnable tient le milieu entre les deux : elle a deux états, l'un dans la matière, l'autre en dehors. Telles sont les divisions les plus communes de l'*être;* on peut y ramener toutes les autres.

Quant à la seconde partie du titre, l'être est dit premier connu ou première connaissance, parce que la première notion que l'intelligence acquiert d'une chose est la notion de l'*être;* elle en sait avant tout ceci, que c'est un *être.* Car, comme dit saint Thomas (Ire part., quest. LXXV, art. 3), notre intelligence va dans la connaissance de la puissance à l'acte; elle doit donc commencer par les notions les plus générales, les plus confuses et les plus imparfaites, et s'élever peu à peu à des vues plus distinctes et plus complètes (Ire part. de la *Physique,* texte 3). Or la notion de l'*être* est de toutes la plus confuse et la plus imparfaite; quoi de moins clair et de moins parfait que de savoir qu'une chose est un *être,* sans pouvoir dire quel est cet *être*? Donc, la connaissance de l'*être* est la première qui soit dans l'intelligence.

Cette vérité trouve sa confirmation dans ce fait que toute autre connaissance suppose la notion de l'*être;* on ne peut comprendre qu'une chose soit tel ou tel *être,* sans savoir d'abord qu'elle est un *être :* donc la notion de l'*être* est la première de toutes. *Ajoutons cette preuve d'expé-*

rience : nous sentons bien que tout ce que nous connaissons, n'importe à quel degré, nous apparaît certainement comme *être;* mais bien souvent nous ignorons à quelle sorte d'*êtres* cela appartient. Ainsi, tout le monde est certain que la lumière est un *être;* on peut se demander cependant si elle est une substance ou un accident : donc la connaissance de l'*être* précède toutes les autres.

Cependant il faut ici faire attention que nous pouvons avoir de deux manières la connaissance de l'*être,* d'abord comme savants, c'est-à-dire en pénétrant les principes mêmes de l'*être,* ses divisions, ses propriétés et en le distinguant des formalités des *êtres* particuliers, et ensuite comme tout le monde, c'est-à-dire d'une façon imparfaite et obscure, ne comprenant des choses que leur entité et leur distinction d'avec le néant.

Quand donc saint Thomas dit que l'*être* est le *premier connu* dans les choses, il faut l'entendre de cette connaissance grossière et imparfaite que tous les hommes, même les plus ignorants, ont de l'être, et par laquelle ils le distinguent du non-être. Mais la connaissance scientifique de l'*être* est l'affaire des Sages, et la *Métaphysique,* qui en traite, est la plus sublime de toutes les sciences. En ce sens, Aristote a dit fort justement que *les choses universelles sont ce qu'il y a de plus difficile à comprendre;* oui, les notions scientifiques de l'*être* et de ses principes, de ses causes et de ses propriétés, sont fort au-dessus de la portée du vulgaire.

ARTICLE DEUXIÈME.

L'ÊTRE EST-IL UNIVOQUE A L'ÉGARD DE CE QUI EST COMPRIS SOUS SA DÉNOMINATION ?

Nous avons appelé *univoques* en *Logique* les choses dont le nom est commun, et dont la notion signifiée par le nom

est, dans toutes, exactement la même; nous avons appelé *analogues*, au contraire, les choses dont le nom est commun, mais dont la notion signifiée par le nom n'est pas simplement la même dans toutes, ces choses ayant seulement entre elles un rapport de proportion. Nous nous demandons maintenant si l'*être* en général est *univoque* ou seulement *analogue* à tout ce qui est compris sous son genre.

Disons d'abord que tous les philosophes, ou presque tous, admettent qu'il n'y a pas *univocité* entre l'*être* de raison et l'*être* réel : le premier n'étant qu'un *être* fictif et supposé. Il n'y a de difficulté que par rapport à Dieu et aux créatures, à la substance et à l'accident. Scot prétend que le nom d'*être* est *univoque* entre tous ces termes, c'est-à-dire qu'il explique la même idée en tous.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *L'être ne se dit pas de Dieu et des créatures d'une manière univoque, mais seulement d'une manière analogue.* C'est le sentiment d'Aristote : *Être*, dit-il, *ne se dit pas d'une manière équivoque, mais de la même manière que sain*, c'est-à-dire d'une manière analogique (IV^e^ part. *de la Métaph.*, et liv. VII, chap. IV). C'est exactement ce qu'enseigne saint Thomas (I^re^ part., quest. XIII, art. 5, et dans une infinité d'autres endroits).

Nous donnons pour première preuve la raison que le saint Docteur a proposée. L'effet qui n'égale pas la vertu de sa cause n'est pas *univoque* avec elle; or l'*être* créé est un effet de l'*Être* incréé, et il n'égale pas la vertu de sa cause : donc il ne peut pas être *univoque* avec elle. *La majeure est certaine.* Lorsqu'un effet n'égale pas la vertu de sa cause, il n'en reçoit qu'une ressemblance faible et imparfaite, ce qui est contre les lois de l'*univocité;* car les choses *univoques* doivent participer uniformément à une manière d'être commune. *Je prouve la mineure.* La vertu de Dieu est infinie, et l'*être* créé est fini sous tous les rapports : donc ce dernier n'égale pas la vertu de sa cause.

Vous direz : Il suit uniquement de là que la créature

ne ressemble pas au Créateur selon des manières d'être particulières : rien ne l'empêche de lui ressembler, selon la notion la plus universelle de l'*être.*

Mais, au contraire : La nature créée n'égale pas sa cause, même dans la manière d'être : donc, même en ce sens de l'*être,* elle ne lui est pas *univoque. Je prouve l'antécédent.* Une ombre, une participation imparfaite, une trace légère de l'*être* n'en égale pas l'entière plénitude et la vérité absolue, même comme *être;* or l'*être* créé, comparé à l'*Être* divin, n'en est que l'ombre : c'est une participation imparfaite, et, pour ainsi dire, une trace de cet *Être* essentiel : donc il ne lui est pas égal, même comme *être. La majeure est évidente. La mineure* est enseignée par l'Écriture sainte et par les saints Pères ; les philosophes païens eux-mêmes en ont reconnu la vérité. Au livre de l'*Exode* (chap. III) Dieu est appelé l'*Être lui-même : Je suis Celui qui est,* dit-il de lui-même. Dans Isaïe (chap. XL), les créatures sont appelées des *non-êtres : Toutes les nations,* dit-il, *sont devant lui comme si elles n'étaient pas, et il les regarde comme une vanité et un néant. Ainsi,* conclut saint Augustin, en expliquant le psaume CIe, *Dieu ne peut s'appeler du nom d'Être qu'à la condition que tout le reste, comparé à Lui, sera déclaré ne pas être véritablement,* et (au liv. VIII *de la Cité de Dieu,* chap. XI) il nous apprend que Platon a exprimé la même pensée : donc tout *être* créé, comparé à l'*Être* divin, n'est qu'une ombre, une participation imparfaite, un léger vestige d'*être,* et comme un néant.

Deuxième preuve. C'est une autre raison de saint Thomas. Tout ce qui est dit de plusieurs par les mêmes termes et non sous la même idée n'est pas dit d'une manière *univoque ;* or l'*être,* qui se dit de Dieu et de ses créatures par un même terme, n'implique pas la même idée : donc ce n'est pas dit d'une manière *univoque. Je prouve la mineure.* La notion de l'*être* vient du verbe substantif *être ;* or Dieu

n'est pas de la même manière que ses créatures : donc la notion de l'*être* n'est pas dite de Dieu de la même manière qu'elle l'est des créatures. *La mineure s'explique.* Il appartient à Dieu d'être lui-même un *être* très-pur, non communiqué, infini, indépendant, immense, éternel, et renfermant dans sa simplicité toutes les perfections. Le propre de la créature, au contraire, c'est d'avoir une existence distincte; son *être* est participé, limité, dépendant, excluant et refusant une infinité de perfections; de telle sorte, comme le remarque très-bien Platon, et après lui saint Thomas (chap. v *de l'Être et de l'Essence*), que Dieu est uniquement *être,* n'ayant en lui rien du *non-être.* La créature, au contraire, a plus de *non-être* que d'*être;* elle a été un pur néant pendant une éternité, et son existence même se compose d'une infinité de *non-être :* l'homme, par exemple, a l'*être* humain; mais cet *être* est environné d'une infinité de *non-être :* il n'est pas un ange, il n'est pas le soleil, il n'est pas le ciel, etc. : par conséquent, si on appelait la créature par ce qu'il y a de principal en elle, elle serait un *non-être* plutôt qu'un *être :* c'est pour cela que le prophète cité plus haut dit que les créatures sont *comme si elles n'étaient pas, et comme un néant et une vanité.* Dieu seul, nous l'avons dit, est proprement *être : Je suis Celui qui est,* ou bien, suivant les Septante : *Je suis l'être même :* donc Dieu et les créatures n'ont pas l'*être* de la même manière, mais d'une manière tout à fait différente.

On dira : Il n'est pas contre les lois de l'*univocité* que les êtres *univoques* possèdent une qualité commune à différents degrés : l'animalité, par exemple, est fort différente dans l'homme de ce qu'elle est dans le ver de terre et en général dans toutes les bêtes : dans l'homme elle s'associe à la qualité d'être raisonnable, et non dans la brute; même, dans le ver, elle accompagne une infinité d'imperfections.

Mais, au contraire : Si la diversité qui n'atteint pas la

notion commune, et qui repose sur des différences accidentelles, n'empêche pas les *êtres* d'être *univoques,* il est certain que celle qui tombe sur cette notion commune enlève entièrement l'*univocité*, d'où il suit que l'homme et le ver ne diffèrent pas, quant à la notion commune d'animal, puisqu'ils sentent de la même manière, et, toutes leurs différences étant surajoutées à cette notion commune, ils restent *univoques*. Mais entre Dieu et la créature il y a plus que des différences surajoutées à la notion de l'*être;* cette notion elle-même varie essentiellement de l'un à l'autre : elle se trouve en Dieu par essence et en vérité; elle n'est dans la créature que par participation et comme une ombre. Dieu est appelé proprement *être,* parce qu'il subsiste absolument par lui-même; la créature n'a ce nom qu'improprement, parce qu'elle ne fait que participer à l'*être.*

Troisième preuve. Deux *êtres* ne peuvent recevoir une appellation *univoque,* quand l'un participe à la qualité commune sous la dépendance essentielle de l'autre; or les créatures participent à la qualité d'*être* avec une dépendance essentielle de Dieu : donc elles n'ont pas l'*être* d'une façon *univoque* avec lui. *La mineure est certaine.* Car l'entité de la créature est essentiellement une participation de l'Entité divine; elle en dépend comme de sa source et de son modèle. *Expliquons la majeure.* Il est de principe pour les *univoques* que la notion commune se rapporte également à tous les *êtres* particuliers qu'elle renferme : un de ces *êtres* particuliers ne peut donc dépendre essentiellement de l'autre, et par cela seul qu'il renferme dans son essence cette dépendance, que l'autre ne renferme pas, il ne se rapporte pas essentiellement de la même manière à la notion commune.

Confirmation, d'après saint Thomas. Si l'*être* était *univoque* entre Dieu et la créature, il serait genre par rapport à chacun d'eux, ce qui est expressément contre Aristote : il y aurait, en effet, une nature commune entre Dieu et les créatures, et cette nature ne serait diversifiée que par

les caractères surajoutés de fini et d'infini, comme par des différences. Ajoutez que Dieu est plus éloigné des créatures que les créatures ne le sont entre elles; mais la distance d'une créature à l'autre fait disparaître l'*univocation*, comme on le voit pour la distance d'un homme vrai à un homme en peinture: donc entre Dieu et la créature, il n'y a pas d'*univocité* pour l'*être*.

De là on peut conclure, avec saint Thomas (Ire part., quest. XIII, art. 5), que rien n'est *univoque* entre Dieu et les créatures : les mêmes raisons qui prouvent que la notion de l'*être* n'est pas *univoque* prouvent la même chose relativement aux perfections divines. Par conséquent tout ce qui s'affirme de Dieu et des créatures : la sagesse, la justice, la providence, etc., convient à cette sublime Entité d'une manière tout à fait supérieure à celle que l'on rapporte aux créatures. C'est pour cela que saint Denis dédaignait d'appeler Dieu par les noms qui nous peuvent convenir, et il dit que Dieu n'est pas, à proprement parler, *bon*, mais *sur-bon*, qu'il n'est pas *sage*, mais *sur-sage*, etc.

DEUXIÈME CONCLUSION. — *Le terme être n'est pas univoque relativement à la substance et à l'accident.*

Cette conclusion se prouve d'abord par les raisons que nous avons données pour prouver les *conclusions* précédentes. La substance et l'accident n'ont pas l'*être* de la même manière, mais d'une manière différente : la substance l'a simplement, et l'accident ne l'a que d'une certaine façon (*secundùm quid*); la substance l'a premièrement, l'accident secondairement; la substance l'a sans dépendance et sans rapport à l'accident, l'accident avec dépendance et sous la condition nécessaire d'un rapport avec la substance. Ensuite, il est contre la notion des choses *univoques* que l'une soit définie par l'autre; or l'accident se définit par la substance : c'est l'*être* d'un *être*, c'est-à-dire de la substance : donc il n'est pas *univoque avec elle*.

Seconde raison qui confirme les deux *conclusions*. Les

choses sont *univoques*, quand leurs différences sont en dehors de la notion commune ; elles sont *analogues*, quand elles ont la qualité commune de différentes manières ; or l'*être* ne peut admettre des différences qui soient en dehors de l'*être*, il n'admet que différentes manières d'être : donc il n'est pas *univoque*. *La majeure est de saint Thomas* (Ire part., dist. XXII, quest. 1, art. 3, *rép. à la* 2e *object.*) : elle se prouve par la définition des *univoques ;* ils ont un nom commun et une raison d'être égale pour tous ; ils ne diffèrent donc pas dans la raison commune, ils ne la possèdent pas d'une manière différente, leur différence est dans quelque chose qui s'ajoute à cette raison commune ; on trouve dans l'homme et dans la brute la raison d'*être* de l'animal, l'animalité et les propriétés qui en découlent : sentir, dormir, manger, etc., et tout cela au même degré ; mais l'homme et la brute se séparent dans des différences ajoutées, comme la rationalité et le défaut de raison. *La mineure se prouve.* Les différences proprement dites doivent être en dehors de la qualité commune ; or il ne peut y avoir aucune différence en dehors de la qualité commune de l'*être :* donc l'*être* ne peut avoir des différences. *Je prouve la mineure.* Cette différence serait quelque chose ou ne serait rien : si elle n'était rien, elle ne serait pas assurément une différence dans l'*être ;* si elle était quelque chose, elle ne serait pas en dehors de l'*être*, c'est évident : donc l'*être* n'a pas de différences en dehors de lui. Si donc on veut le resserrer en Dieu d'une façon, dans les créatures d'une autre façon, et encore pour la substance et l'accident, ce ne sera pas pour des différences qui lui seront surajoutées, mais pour la manière différente dont il est possédé. Et, en effet, Dieu est l'*être* lui-même très-pur et très-parfait, et la créature n'est qu'une participation et une trace légère de l'*être ;* et entre les créatures il y a la substance qui a simplement l'être, et l'accident qui n'a l'être que d'une certaine façon, c'est-à-dire qu'il n'est qu'un mode d'*être*.

On peut répondre avec Scot, que l'*être* n'est pas renfermé formellement dans les dernières différences, parce que autrement ces différences se ressembleraient et ne se ressembleraient pas ; elles ne se ressembleraient pas, puisqu'elles sont différences, et elles se ressembleraient en tant qu'*être*.

Mais au contraire, Cajétan (*sur l'Être et l'Essence,* chap. IV) montre bien que les propriétés de l'*être* conviennent par elles-mêmes aux dernières différences : la conception de l'être y est donc aussi renfermée.

La conséquence est évidente; car, d'après Aristote, ce qui renferme les propriétés doit aussi être essence ou sujet, parce que ces propriétés accompagnent inséparablement le sujet. *L'antécédent paraît aussi certain,* car la différence est une et vraie; maintenant, rien n'empêche que ces différences se ressemblent *analogiquement*, parce que jamais deux choses ne sont tellement différentes, qu'elles ne soient comprises analogiquement sous le nom de l'*être;* en effet, rien n'échappe à l'*être*, si ce n'est le pur néant.

TROISIÈME CONCLUSION. — *L'être est analogue à tout ce qu'il dénomme, d'une analogie d'attribution et d'une analogie proportionnelle.*

D'abord, que l'*être* soit *analogue,* ce que nous avons dit le prouve. Ce n'est pas un nom purement *équivoque,* il signifie réellement une qualité commune à plusieurs êtres, et comme nous avons démontré d'ailleurs qu'il n'est pas *univoque,* il reste qu'il soit *analogue*.

Prouvons qu'il est *analogue* par *attribution;* sont *analogues par attribution* les choses dont l'une possède la qualité commune, et indique un rapport avec une autre qui a la même qualité d'une façon plus importante : ainsi la médecine est *saine,* parce qu'elle a avec l'homme *sain* le rapport par lequel il acquiert la *santé*. Or la créature reçoit en partage la raison d'*être* de la main de Dieu, elle en est une participation, et l'accident reçoit cette même raison de ses rap-

ports avec la substance, dont il est une modification : donc l'*être* est *analogue* d'une *analogie d'attribution.*

Il l'est aussi d'une *analogie proportionnelle; on le prouve :* cette *analogie* indique une notion commune entre divers *êtres* qui la possèdent dans des proportions diverses. Ainsi entre le lion et Louis XIV il y a rapport d'*analogie* pris dans l'idée de royauté, parce qu'ils sont l'un et l'autre, dans une certaine proportion, au-dessus des êtres de leur espèce; Louis XIV étant le plus haut en dignité de tous les Français, et le lion étant le premier de tous les animaux, celui-ci est dit *roi des animaux,* comme celui-là est dit *roi des hommes;* or Dieu et les créatures, la substance et l'accident atteignent la qualité de l'*être,* tous suivant certaines proportions. Dieu est appelé *être*, parce qu'il est l'*être* en lui-même, et la créature prend ce nom, parce qu'elle partage l'*être;* et de même la substance se rapporte à l'*être* simplement et par elle-même, tandis que l'accident ne l'a que d'une certaine façon : donc l'*être* est *analogue* entre eux tous d'une *analogie proportionnelle.*

Première objection contre les deux premières conclusions. Ce qui dit une conception unique, abstraction de ce qui est contenu sous cette conception, est *univoque,* puisque l'*univoque sous un même nom emporte une même conception;* or l'*être* dit une conception unique abstraite de tout ce qui est dessous : donc l'*être* est *univoque. On prouve la mineure.* Cette conception est unique et abstraite de ce qu'elle renferme, qui est à l'état de certitude dans notre esprit, quand nous ne connaissons pas encore ses inférieurs; or nous pouvons être certains qu'une chose est un *être* sans savoir si elle est un accident ou une substance : donc l'*être* dit une conception unique et abstraite de ses inférieurs. *On explique la mineure.* Les anciens étaient certains que l'âme et la lumière étaient des *êtres*, mais ils ne savaient pas si c'étaient des substances ou des accidents.

Je réponds d'abord en distinguant la majeure. On ap-

pelle *univoque* ce qui dit une conception abstraite des objets qui sont sous son nom *et descendant sur eux également*, je l'accorde ; *et descendant sur eux inégalement*, je le nie. Pour qu'une conception soit *univoque*, en effet, il est nécessaire qu'elle soit abstraite de ses inférieurs, de manière à descendre sur eux également et à leur convenir à tous de la même manière ; car si elle leur convient d'une manière inégale, ils ne sont plus *univoques*. Ainsi le mot *sain* semble n'indiquer qu'une idée, c'est ce qui se rapporte à la santé, et cependant, s'appliquant d'une manière à la médecine et d'une autre manière à l'animalité, il n'est pas *univoque* entre ces deux termes ; et l'*être* qui semble, dans une conception unique et très-confuse, envelopper jusqu'à un certain point les distinctions des inférieurs, c'est-à-dire tout ce qui a l'*être*, ne descend pourtant pas également sur Dieu et la créature, sur la substance et l'accident : Dieu, en effet, est l'*être*, par plénitude, l'*être* même, et la créature n'est l'*être* que par participation ; la substance est l'*être* simplement, et l'accident n'est qu'un mode de l'*être*.

Secondement, je réponds avec Cajétan (Opusc. *de l'Analogie de l'être*, chap. IV), *en distinguant la mineure : L'être* dit une conception unique abstraite de ses inférieurs *par une abstraction distincte et parfaite*, je le nie ; *par une abstraction confuse et indéterminée*, je l'accorde. En effet, l'*être* n'est pas une formalité parfaitement détachée de ce qui constitue la différence entre Dieu et la créature, entre la substance et l'accident ; de cette formalité et de la raison qui différencie la Divinité, par exemple, on ne formera pas une troisième conception, comme de l'animalité et de la rationalité on forme la conception d'homme, car la différence elle-même de la Divinité est un *être* comme tout ce qui est en Dieu ; on ne peut donc pas abstraire la notion de l'*être* si parfaitement des choses qui sont dans Dieu, ou dans les créatures ; cette abstraction reste imparfaite, elle signifie toute la quiddité de Dieu et celle des créatures, et

celles-ci diffèrent simplement entre elles, selon la proportion qui s'y trouve avec l'*être*, et qui leur vaut leur nom d'*être*. *Sain*, par exemple, s'applique à tout ce qui a rapport à la santé dans la proportion suivant laquelle la santé appartient à ce qu'il dénomme ; mais ce nom est seulement *analogue*, parce qu'il n'indique dans ses inférieurs qu'un rapport proportionnel à la santé ; ainsi *être* sera *analogue*, parce qu'il exprime dans ses inférieurs seulement un rapport proportionnel à l'*être*.

Quant à la preuve, je réponds que pour qu'on soit certain qu'une chose est un *être*, et incertain sur la nature de cet *être*, il suffit que la conception de l'*être* ne signifie pas clairement et d'une manière déterminée ses inférieurs, ni les modes qu'elle y a, quoiqu'elle les signifie confusément et d'une manière indéterminée. Ici, à bon droit, un Scotiste a trouvé moyen de s'égayer aux frais de ses confrères. Voici son raisonnement : Si un chien de mer et un de nos chiens à quatre pattes étaient ensemble enfermés dans un sac, et que l'un des deux vînt à remuer, on serait certain qu'un des chiens remue, et incertain sur la question de savoir lequel, si c'est le chien de mer ou le chien de terre ; dira-t-on pour cela que la conception de chien est *univoque* entre ces deux animaux? Assurément non, elle reste purement *équivoque* : donc nous pouvons être certains sur le terme commun entre deux êtres sans pouvoir affirmer leur *univocité*, tant que nous restons incertains sur les rapports de ce terme vis-à-vis d'eux.

Instance. Si dans l'idée de l'*être*, les inférieurs étaient contenus même implicitement et confusément, tout ce dont on affirmerait l'*être* se trouverait recevoir l'affirmation des inférieurs de l'*être* ; on en pourrait dire que c'est Dieu et la créature, la substance et l'accident ; le *conséquent* est faux : donc aussi l'*antécédent*. *Preuve de la conséquence*. Lorsque une chose est dite d'une autre, tout ce que la première renferme doit appartenir à la seconde : donc si les inférieurs de

l'*être* étaient contenus en lui, tout ce qui se dit de l'*être* se dirait de ses inférieurs : donc tout *être* serait Dieu, créature, etc.

Réponse. Je distingue la majeure. Si l'*être* renfermait ses inférieurs *d'une manière déterminée et conjointe,* je l'accorde; *d'une manière indéterminée et disjunctive,* je le nie; or l'*être* ne renferme pas ses inférieurs d'une manière déterminée et conjointe, la raison de l'*être* n'appelle pas forcément tous ses inférieurs; elle n'est qu'indéterminée et disjunctive, elle signifie seulement une manière d'être, quelle qu'elle soit; c'est en descendant vers ses inférieurs que ce mode d'être indéterminé d'abord se détermine à Dieu, à la créature, à l'accident, ou à la substance.

Deuxième objection. Nous connaissons parfaitement Dieu au degré de l'*être* : donc il est placé comme les créatures à ce degré. L'*antécédent est évident.* Nous prouvons d'une manière démonstrative l'*Être* divin et ses perfections : donc nous le connaissons parfaitement. Quelle connaissance plus parfaite voudrait-on que la connaissance démonstrative? *On prouve la conséquence.* Le degré de l'*être* en Dieu ne nous est connu que par les créatures; connu qu'il est parfaitement, il doit s'accorder parfaitement avec l'*être* dans les créatures.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Nous connaissons parfaitement Dieu sur le degré de l'*être; quant à la certitude de la connaissance,* je l'accorde; *quant à la claire vision de ce degré en lui-même,* je le nie; en effet, la science que nous avons de Dieu est très-certaine, mais elle ne pénètre pas parfaitement son *Être,* ni la manière dont cet *être* lui convient; ce que nous savons n'est guère que par négation, et en tant que nous reconnaissons en Dieu une manière d'*être* bien plus sublime que dans les créatures.

Instance. Si la conception de l'*être* n'est pas *univoque* à l'égard de Dieu et des créatures, nous ne comprendrons rien

à ce qu'est l'*être* en Dieu, le *conséquent* est faux, et par suite l'*antécédent*. *On prouve la conséquence.* Tout ce que nous concevons a son reflet dans les représentations que les créatures impriment à notre imagination ; or, si l'*être* n'était pas *univoque* entre Dieu et les créatures, il n'y aurait aucun reflet de Dieu dans celles-ci : donc Dieu ne nous serait pas compréhensible. *On prouve la mineure.* Ce qui n'est pas dans la créature ne peut porter aucun reflet ; or si l'*être* de Dieu n'est pas ici *univoque,* la notion de l'*être* de Dieu n'est en aucune manière dans la créature : donc, etc. *On prouve la mineure.* En effet, elle y serait, ou formellement, comme le degré d'animal est dans l'homme, et cela ne se peut, parce que dans la notion de l'*être* Dieu et la créature ne sont pas semblables formellement ; ou virtuellement, et cela ne se peut pas davantage, parce que la cause n'est pas contenue virtuellement dans son effet.

Réponse. Je nie la conséquence. Quant à la preuve, je nie la mineure. Pour la preuve de celle-ci, je nie encore la mineure. A la preuve qu'on en donne, je réponds : L'*être* de Dieu reluit et est contenu dans les représentations que la créature produit en nous ; mais ce n'est qu'une lumière participée : la créature est bien son effet propre ; mais c'est un effet qui n'est pas *univoque.* Par suite, comme la notion de la cause arrive par l'effet et par la participation que l'effet a de la cause, la notion de l'*être* de Dieu, sans cesser d'être éminente, se produit en connaissant l'*être* créé.

Troisième objection. Tous les objets d'une seule science doivent être univoques ; or l'*être* embrasse tous les objets de la *Métaphysique :* donc il est *univoque* pour tous. *On prouve la majeure.* L'objet, en effet, se définit le moyen pour démontrer les propriétés ; or tout moyen de démonstration doit être *univoque :* donc la définition de l'*objet* d'une science doit convenir d'une manière *univoque* à tous les sujets, et, par conséquent, l'objet lui-même doit être

univoque. On prouve la mineure. Le moyen devant être parfaitement un, le terme *équivoque* ne peut être moyen de démonstration, précisément parce que cette unité lui manque; or le terme et la définition *analogues* ne sont pas un parfaitement : donc ils ne sauraient être moyen de démonstration.

Réponse. Je nie la majeure absolument. On peut établir une science sur des *analogues*, en les considérant tous sous le rapport sous lequel ils ont l'analogie, et quand ils peuvent tous être rattachés aux mêmes principes : la médecine examine ce qui est sain, non-seulement dans l'homme, mais encore dans les plantes, dans l'urine, dans le pouls, etc. *Pour la preuve, je distingue la majeure.* Tout moyen de démonstration doit être parfaitement un, *et exclure l'équivocité,* je l'accorde; *et n'admettre que l'univocité,* je le nie. Que l'unité d'*analogie* suffise au moyen de démonstration, on le voit plus clair que le jour par le raisonnement suivant. Le *principe,* dans les créatures, est antérieur à ce qui en procède; or la source est le *principe* du ruisseau : donc elle est antérieure au ruisseau. Or ici *principe* est évidemment un terme *analogue.* Combien d'autres démonstrations incontestables se font par un moyen qui n'est qu'*analogue!*

On demandera pourquoi l'être est dit transcendant, et ce que c'est que la transcendance.

Réponse. On appelle *transcendant* un caractère empreint dans toutes les formalités de la chose qui porte son nom, caractère qui ne laisse rien dans cette chose dont il ne puisse s'affirmer. Or l'*être* est le *prédicat* ou l'*affirmé* le plus universel possible; il s'empreint dans toutes les formalités de toute chose; il n'y a rien dans les choses qui ne puisse se dire *être.* Prenons l'homme pour exemple : l'animalité y est un *être,* la qualité raisonnable un *être,* et ainsi de suite; mais non-seulement l'*être* est *transcendant,* les propriétés de l'*être* le sont aussi : l'unité, la vérité et la bonté. On les dit *transcendantales,* et encore certains mots qui ont le

même sens que le mot *être :* ainsi *une chose* et *quelque chose.* Dans les choses, en effet, on ne voit rien qui ne soit être, vrai, bon, un et quelque chose.

Il faut observer cependant, avec Cajétan (*sur l'Être et l'Essence,* chap. IV), que ces *transcendantaux,* être, un, vrai, bon, chose, ne donnent pas à ce qu'ils dénomment un degré ou une quiddité particulière. Quand je dis, en effet, l'être homme, un homme, l'homme bon, le vrai homme, la chose qui est homme, je n'ajoute rien à l'idée d'humanité; je l'explique seulement de différentes manières; car *être,* joint à homme, signifie que l'humanité a l'*être* dans tel sujet; *un* y veut dire qu'elle n'est pas divisée en lui actuellement; *bon,* qu'elle y convient à l'appétit, c'est-à-dire qu'elle peut le terminer; *vrai,* montre l'humanité comme terme à l'intelligence; *chose,* indique la réalité de ce qu'on désigne, et sa distinction du reste.

ARTICLE TROISIÈME.

DISTINCTION DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE.

Cette question est célèbre dans l'école; elle est fondamentale pour la doctrine de saint Thomas. Celui qui veut la pénétrer doit détourner son esprit des notions inférieures que lui fournissent ses sens, et s'élever jusqu'aux idées les plus universelles de l'*être.* Suivant la définition déjà donnée, on appelle *être* ce dont l'acte est d'être; et, par suite, tout ce qui est, ou est l'*être* lui-même, ou a l'*être,* c'est-à-dire en prend sa part. Dans celui qui est l'*être* même, évidemment l'*essence* ne se distingue pas de l'*être :* c'est Dieu, et en lui, mais en lui seul, l'*essence* et l'*être* sont un. Mais tout ce qui n'est pas l'*être,* et qui n'a de l'être qu'une partie, laisse voir en soi, quand c'est en acte, deux choses distinctes : d'abord que cela est, ensuite ce que cela est; autrement dit : l'acte

d'être, et la chose qui a cet acte : l'acte d'*être* est ce que nous appelons l'*existence*, et la chose qui exerce cet acte est l'*essence*.

L'*existence* est donc, en général, l'acte d'être, ou l'être en acte, ou l'actualité d'être. Tout ce qui n'est pas l'être lui-même peut, par suite, être et ne pas être; l'*existence* s'y définit l'*acte de l'essence*, ou la situation d'une chose en dehors de ses causes et du néant, ou ce par quoi une chose est en acte, ou la dernière actualité d'être, ou enfin ce par quoi on répond à la question : Cela est-il? Pour les créatures encore, l'*essence* se définit : *ce dont l'acte est être*, ou ce par quoi une chose entre dans une espèce déterminée; ce qui se comprend tout d'abord d'une chose; ce sans quoi une chose ne peut être comprise; ce par quoi une chose est ceci plutôt que cela; ce qui s'exprime quand on nomme la chose, et s'explique quand on la définit; ce par quoi l'on répond à la question : Qu'est-ce? (*quid est?*) De là vient à l'*essence* le nom de *quiddité*. On l'appelle encore *nature*, parce qu'elle est le principe et la source des propriétés et des opérations; *raison de la chose*, parce qu'elle est la raison pour laquelle la chose est ce qu'elle est, ou bien parce qu'elle se présente d'elle-même à l'esprit et à la raison, et *forme*, parce qu'elle détermine la chose à son espèce. Il y a cependant des *essences* qui ne sont pas des formes pures; composées encore de matière et de forme, elles ont dans la matière un sujet commun et indifférent à plusieurs espèces de formes : c'est la forme qui les détermine à telle espèce; en elles, par conséquent, la forme n'est pas toute l'*essence:* elle est l'acte essentiel à l'adjonction duquel la matière se détermine à une espèce particulière.

Il résulte de tout ce que nous venons de dire, et tout le monde en convient, que dans les êtres créés l'*essence* et l'*existence* se distinguent de quelque manière; car leur *essence* peut se comprendre entière sans l'*existence :* ainsi je comprends parfaitement ce que c'est que l'homme, le

cercle, la rose, sans savoir même s'ils existent. Toutes les sciences s'occupent des *essences* des êtres, et négligent la question de leur *existence*. Il reste seulement à savoir si ces deux choses y sont véritablement distinctes. La plupart des Philosophes le nient; saint Thomas l'affirme et le soutient savamment; Scot veut que la distinction leur vienne de la différence entre leur forme et la nature de la chose.

Conclusion. — *Dans tout être fini et créé, l'essence se distingue réellement de l'existence, comme la puissance de son acte :* donc tous les êtres finis et créés se composent de l'*essence* et de l'être, comme de deux principes d'être. Telle est la doctrine que saint Thomas soutient partout, et notamment (Ire part., quest. liv, art. 3) : *Dans tout être créé,* dit-il, *l'essence diffère de son être, et se rapporte à lui comme la puissance à l'acte;* et (Opusc. XV, chap. viii), *l'être de la chose n'est ni sa forme ni sa matière, mais ce qui lui survient par la forme.*

Première preuve. Ce qui est propre à Dieu ne se trouve pas dans la créature; or les textes de l'Écriture sainte et l'interprétation unanime qu'y donnent les Docteurs montrent qu'à Dieu seul il appartient d'être son *être*. Le tétragramme *Jéhovah* a toujours été regardé comme propre exclusivement à Dieu, et il signifie l'*être* lui-même : c'est un dérivé du verbe substantif *hajah*, ou *havah*, qui signifie *être :* donc aucun être créé n'est son être, et en toute créature, l'être ou l'*existence* se distingue de l'*essence*.

Confirmation. Aucune créature n'a l'être d'une manière simple : c'est le propre de Dieu; tous les êtres créés se composent nécessairement d'acte et de puissance; or, si leur *essence* n'était pas distincte de leur *existence*, il y en aurait qui seraient simples, et ne se composeraient pas d'acte et de puissance : donc, dans tout être créé, l'*essence* est distincte de l'*existence*. *La mineure est certaine pour les anges :* ce sont des *essences* simples; si cette *essence* était aussi l'*existence*, il n'y aurait pas en eux composition d'acte

et de puissance. L'être, en effet, comme être, se compose d'*essence* et d'être; mais en eux ces deux principes ne feraient pas une composition, car une chose ne fait pas composition avec elle-même : donc ils ne seraient pas des êtres composés.

La majeure demande quelque explication; car sur elle principalement s'appuie notre *conclusion.* On dit que Dieu, très-bon et très-grand, est seul un être simple et pur dans son actualité d'être; qu'il n'est en aucune façon composé d'acte d'être et de puissance d'être, et qu'il est l'être lui-même en acte : cela n'appartient à aucun être créé. Les saints Pères l'ont savamment enseigné avant nous : saint Cyrille, par exemple, dans le livre où il démontre la divinité du Saint-Esprit : *Aucune créature,* dit-il, *n'est simple dans sa nature;* et (liv. *sur saint Jean,* chap. IX) il dit encore : *Tout ce qui est dans la créature est composé, il n'y a rien en elle qui soit simple.* Aucune créature n'est donc être simplement; tout y est par composition. Or comme l'être est ce dont l'acte est d'*être,* l'être comme être se composera d'un acte d'être et d'une puissance d'être : par conséquent, et tous les Philosophes sont d'accord là-dessus, l'acte et la puissance sont les premiers principes de l'être composé. Donc, pour qu'une créature soit composée comme être, il faut qu'en elle ces deux principes soient distincts, et son *essence* ne sera pas l'acte d'être, ou l'*existence,* mais quelque chose qui s'y rapporte, comme la puissance se rapporte à son acte. De là vient que tout le monde conçoit l'*essence* de la créature comme quelque chose qui peut être et ne pas être, c'est-à-dire comme une puissance à l'*existence.*

A cela il ne reste qu'une réponse à faire : c'est que si la créature n'est pas son être, et si elle n'est pas simple dans la raison de l'être, la distinction entre l'*essence* et l'être n'est pas réelle; ce serait une distinction de raison, et, par con-

séquent, la composition d'acte et de puissance ne serait pas réelle, mais rationnelle.

Mais, au contraire : La distinction et la composition rationnelles ne détruisent pas l'identité parfaite ni la simplicité d'un être : donc, l'acte d'être et la puissance d'être ne se distinguant que par la raison, rien n'empêchera qu'elles soient des êtres simples. *Je prouve l'antécédent,* au moyen de ce fait admis par plusieurs dans l'école adverse, à savoir que Dieu a une *essence* distincte de son *existence* en raison, et jusqu'à un certain point, tous déclarant unanimement que Dieu est en raison composé de genre et de différence; et cependant tout le monde reconnaît que c'est un être absolument simple, et qui est son être à lui-même : donc la distinction et la composition de raison ne détruisent pas l'identité parfaite ni la simplicité.

La même conclusion se prouve deuxièmement, par une raison à laquelle revient sans cesse saint Thomas. L'acte se distingue réellement de la puissance dans laquelle il est reçu; or l'être, ou l'*existence* de la créature, est reçu dans son *essence :* donc l'*existence* se distingue réellement de l'*essence. La majeure est certaine.* Rien, en effet, ne peut se recevoir soi-même.

La mineure se prouve d'abord par le langage commun : on dit d'une créature qu'elle a reçu de Dieu l'être, ou l'*existence : ensuite* par la raison. L'*existence* d'une créature ne peut être subsistante : toute créature a reçu l'être; or rien ne peut recevoir l'être ou l'*existence* que l'*essence :* donc l'*essence* reçoit l'être. *La mineure est certaine.* L'*essence,* en effet, a pour but de recevoir l'*existence;* cette *existence* y est donc reçue, ou bien elle n'est nulle part. Saint Thomas prouve *la majeure* par plusieurs raisons.

Première raison. Une existence qui n'est pas reçue est subsistante : c'est un acte pur; or l'*existence* de la créature n'est pas un acte pur : donc elle est reçue. *La mineure est certaine.* Dieu seul, en effet, est acte pur. *La majeure se*

prouve ainsi. L'acte pur est celui qui n'est mêlé à aucune puissance, comme l'indiquent les termes; or l'*existence* qui ne serait pas reçue ne serait mêlée à aucune puissance : donc elle serait un acte pur. *J'explique la mineure.* L'acte est mêlé de puissance, ou parce qu'il est l'acte de quelque puissance, ou parce qu'il est lui-même en puissance par rapport à un acte ultérieur; or l'*existence* qui n'est pas reçue et qui est subsistante, n'est pas l'acte d'une puissance, puisqu'elle n'est reçue dans aucune; elle ne tend pas à un acte ultérieur, puisqu'elle est le dernier acte dans la ligne de l'être; c'est sa définition : donc elle est un acte pur, c'est-à-dire l'être subsistant lui-même.

On dira que l'*existence* de la substance créée n'est pas un acte pur, parce que, si elle n'est reçue par rien, elle reçoit elle-même quelque chose en recevant de subsister.

Mais, au contraire : C'est le suppôt qui reçoit l'*existence,* c'est lui qui est produit, et qui est amené à l'être : la subsistance n'est donc pas reçue dans l'*existence;* c'est l'inverse qui a lieu. L'*existence,* par conséquent, est la dernière actualité de l'être, ou bien, comme dit saint Thomas (I^re^ part., quest. III, art. 4, et quest. IV, art. 1^er^, *rép. à la* 3^e^ *object.*) : *C'est l'actualité du tout, même des formes; par conséquent, elle ne peut se comparer aux autres choses, comme ce qui reçoit à ce qui est reçu, mais comme ce qui est reçu à ce qui reçoit;* et c'est la notion qu'on en a. Elle est la position d'une chose en dehors du néant et de ses causes; or une chose n'est placée en dehors du néant et de ses causes que lorsqu'elle parvient à sa dernière actualité et à la dernière limite de l'être.

Deuxième raison. L'être abstrait, ou subsistant, ou qui n'est pas reçu, car ces trois termes sont synonymes, est unique et infini; or l'*existence* créée n'est pas unique et infinie : donc elle ne peut pas n'être pas reçue. *La mineure est évidente. Prouvons la majeure.* L'acte est limité par la puissance dans laquelle il est reçu; cette puissance le multiplie;

donc l'être, ou l'*existence*, qui serait un acte non reçu, serait unique et infinie dans l'être, ce serait l'être simplement.

Ce principe : *l'acte est limité et multiplié par sa puissance, et s'il n'a pas de puissance pour l'asservir, il sera unique et infini dans sa ligne,* est mystérieux pour un grand nombre de philosophes ; mais saint Thomas le percevait si clairement, qu'il s'en sert partout pour démontrer soit l'unité et l'infinité de Dieu, soit les autres attributs divins. Platon, lui aussi, l'a trouvé si évident, qu'en admettant ses natures abstraites et sans sujet pour les recevoir, il veut qu'elles soient uniques dans leur espèce et infiniment participables par le seul fait de l'abstraction. Saint Thomas explique cela par l'expérience. Lorsque nous abstrayons la nature de la matière, par la seule force de l'abstraction, elle devient une, et elle se conçoit comme quelque chose d'unique ; elle est définie par une seule définition, elle prend la raison d'être d'une espèce entière, et elle se communique par l'esprit à une infinité d'individus. Par conséquent, si, ainsi séparée, elle avait une subsistance réelle, elle serait en réalité unique et infiniment participable : de là il résulte que la forme ou l'acte, par la séparation de son sujet, s'unifie et renferme toute l'étendue de son essence, tandis qu'une fois reçu dans sa puissance, il est multiplié et limité.

Mais, afin de faire mieux comprendre cette vérité, disons encore une fois que, de l'aveu de tous les philosophes, tout acte emporte de lui-même une perfection, et toute puissance une imperfection. Par suite, entre les êtres, celui qui est acte tout à fait pur, c'est Dieu, renfermant en lui-même toute la plénitude de l'être ; ce qui est puissance pure, au contraire, c'est la matière première, imperfection souveraine, vide absolu d'*existence,* que saint Augustin appelle *un presque rien* (*prope nihilum*), parce qu'elle n'a rien de la perfection de l'être, et qu'elle n'est qu'une puissance de

l'avoir, comme l'obscurité n'a rien de la lumière, si ce n'est la puissance d'être éclairée. Aussi, plus l'acte s'approche de la puissance, plus il s'y plonge, plus il est fini, amoindri, imparfait; plus il est multiplié, parce que *ce qui est uni dans les supérieurs est multiplié et divisé dans les inférieurs;* au contraire, plus il s'éloigne de la puissance, plus il s'approche de Dieu, qui est la plénitude de l'être, et plus, par conséquent, il est perfectionné, agrandi, unifié, *ce qui est divisé dans les inférieurs étant uni dans les supérieurs.* Et comme la puissance abaisse et réduit l'acte, aussi elle le multiplie et le limite : si donc un acte est libre de toute potentialité et de toute matière, il n'aura pas de limite ni de multiplicité : ainsi on comprend que l'acte *non reçu est unique et infini.* Ce principe revient si souvent sous la plume de saint Thomas, et il est affirmé dans tous ses ouvrages d'une façon si résolue, qu'on pourrait le croire révélé à ce grand Docteur par la bouche même des anges.

Voici la troisième raison, par laquelle saint Thomas prouve que l'*existence* créée est toujours une *existence* reçue. L'*existence* qui ne serait pas reçue dans l'*essence* n'aurait rien d'adjoint, si ce n'est son être; or toute *existence* créée a quelque chose qui lui est adjoint en dehors de son être, c'est-à-dire des accidents : comme la blancheur, la quantité, etc. : donc toute *existence* créée est reçue dans son *essence. La mineure est évidente. Prouvons la majeure.* On ne peut concevoir qu'une chose soit jointe à l'*existence,* que parce qu'elle y est reçue, ou parce qu'elle est reçue avec elle dans quelque sujet; or rien ne peut être reçu dans l'*existence,* puisqu'elle est la dernière actualité d'une chose, et rien n'est avec elle dans un troisième sujet, si elle-même n'est pas reçue : donc l'*existence* qui n'est pas reçue ne peut avoir quelque chose qui lui soit uni, si ce n'est son être; et Boëce a dit avec raison : Ce qui a l'*existence,* c'est-à-dire l'*essence,* peut, en recevant l'être, recevoir quelque chose, c'est-à-dire des formes acci-

dentelles; mais l'être lui-même, ou l'*existence*, ne peut recevoir rien autre chose.

Nous prouvons enfin notre conclusion par une dernière raison de saint Thomas. L'être créé ne peut être sa dernière actualité : c'est là, en effet, le caractère propre de l'acte pur; or si l'*essence*, dans la créature, est réellement la même chose que l'*existence*, cette *essence* serait sa dernière actualité : l'être, en effet, ou l'*existence*, est la dernière actualité et la dernière limite de l'être ; ce qui fait que Dieu est sa dernière actualité, c'est qu'il est l'Être même : donc l'*essence* de l'être créé n'est pas réellement son *existence*, et ce sont deux choses distinctes.

Première objection. L'*existence* ne peut être reçue dans l'*essence :* donc elle ne s'en distingue pas. *On prouve l'antécédent.* L'*existence* ne peut être reçue dans ce qui n'est pas; or l'*essence* séparée de l'*existence* n'est pas : donc l'*existence* ne peut y être reçue.

Réponse. Je nie l'antécédent ; quant à la preuve, j'accorde la majeure et je distingue la mineure : l'*essence* séparée de l'*existence* n'est rien ; *comme existence,* je l'accorde ; *comme essence,* je le nie. Lorsque nous distinguons dans l'être deux principes constitutifs : l'*essence* et l'*existence*, l'*essence* sans l'*existence* n'existe pas; c'est clair, et, par conséquent elle n'est rien sous ce rapport. La matière non plus n'est rien en acte sans la forme; cependant de même que la matière séparée de la forme a une réalité d'*essence* potentielle, l'*essence* séparée de l'*existence* a une réalité propre ; non qu'elle existe par elle-même, mais parce qu'elle est actuellement sujet de l'*existence.*

Instance. Ce qui n'est pas en dehors des causes est un pur néant; or l'*essence* séparée de l'*existence* n'est pas en dehors des causes : donc elle est un pur néant. *On prouve la mineure.* L'*existence* est la position en dehors des causes : donc l'*essence* sans l'*existence* n'est pas en dehors des causes.

Première réponse. Je distingue la mineure. L'*essence* sans l'*existence* n'est pas en dehors des causes ; *complétement et finalement,* je l'accorde ; *en principe et d'une manière incomplète,* je le nie. On peut voir sur cette distinction ce que nous avons dit en *Physique* à l'occasion de la matière, quand elle appelle la forme (Ire part., thèse I, quest. II).

Seconde réponse. L'*essence* sans l'*existence* n'est pas mise en dehors des causes ; *par une séparation réelle,* je l'accorde ; *par une distinction réelle,* je le nie. *Expliquons-nous.* L'*essence* peut se prendre en dehors de l'*existence* de deux manières : 1° par une séparation telle que réellement elle n'existe pas ; 2° par une distinction réelle qui nous la montre sous l'*existence* et nous la fait cependant concevoir comme distincte de cette *existence* qui l'actualise. Au premier sens, l'*essence* n'est pas en dehors de ses causes, elle n'est pas dans la nature des choses, comme la matière n'existe pas sans une forme. Au second sens, elle dit quelque chose de réel qui est en dehors des causes ; elle dit un sujet qui a pour sa part une actualité d'être. On peut encore *distinguer,* et peut-être plus clairement : l'*essence* n'est pas en dehors des causes, *quand elle est prise objectivement,* je l'accorde ; *quand elle est prise subjectivement,* et comme sujet actuel de l'*existence,* puissance propre soumise à son acte propre, je le nie.

Nouvelle instance. L'*essence* se confond alors avec la matière première. *On prouve la conséquence.* La matière première est la puissance d'être ; or, selon nous, l'*essence* est aussi la puissance d'être : donc elles se confondent.

Réponse. Je nie la conséquence. Quant à la preuve, je réponds : La matière est une pure puissance, non-seulement dans la ligne de l'*existence,* mais même dans la ligne de l'*essence,* ce n'est pas d'elle-même qu'elle se détermine à une certaine espèce d'*essence,* elle y est déterminée par la forme qui est son acte essentiel. Mais le composé de matière

et d'un acte essentiel appelé forme, ce composé qui est l'*essence* se rapporte à l'*existence* comme à sa dernière actualité. C'est pour cela que la forme s'appelle *acte premier,* tandis que l'*existence* est l'acte dernier et la dernière actualité; et saint Thomas (quest. *des Créatures spirit.*, art. 1) nous dit : *Dans les choses composées, il faut considérer deux actes et deux puissances, car d'abord la matière est comme une puissance, par rapport à la forme, et la forme est son acte; mais en outre la nature ou l'essence, composée de matière et de forme, est comme une puissance par rapport à l'être ou à l'existence, en tant qu'elle est appelée à les recevoir.* Par conséquent, dans les substances corporelles, il y a deux compositions : la première, de matière et de forme, qui constitue l'*essence;* la seconde, d'*essence* et d'*existence,* qui constitue l'être parfait; dans les substances spirituelles il n'y en a qu'une, c'est celle d'*essence* et d'*existence.*

Deuxième objection. L'*existence* créée, comme les autres choses, a son *essence* propre; or elle ne se distingue pas réellement de sa propre *existence;* autrement il y aurait l'*existence* de l'*existence* à l'infini : donc il y a au moins quelque *essence* créée qui ne se distingue pas de son *existence.*

Je réponds : 1° L'*existence* n'est pas à proprement parler une *essence,* c'est l'acte de toute *essence;* mais, si l'on veut forcer le sens du mot *essence, je répondrai :* 2° Lorsque nous disons que l'*essence* se distingue de l'*existence,* il faut l'entendre de l'*essence* proprement dite, et son idée exclut celle de l'*existence*; ainsi dit-on : l'homme, en général, ou l'ange, etc. En effet, tout agent créé agit par une action distincte, mais l'action pour agir n'a pas besoin d'une autre action, elle agit à sa manière par elle-même; ainsi toute créature, pour exister, a besoin d'une *existence* distincte d'elle-même, par là elle devient existante; mais l'*existence* elle-même, celle par laquelle les choses existent, n'a pas

besoin d'une autre existence, elle existe à sa manière et par elle-même.

Troisième objection. Les choses qui ne peuvent se séparer ne se distinguent pas; or l'*existence* ne peut se séparer de l'*essence :* donc l'*existence* et l'*essence* ne se distinguent pas.

Je réponds 1°. La *majeure* est fausse. Il y a bien des choses, en effet, qui se distinguent les unes des autres, sans pouvoir se séparer; ainsi la matière et la forme restent inséparables, et cependant elles sont distinctes.

Je réponds 2°. L'*existence* de fait peut se séparer de l'*essence,* car dans Jésus-Christ l'*essence* ou l'humanité a été réellement séparée de son *existence,* l'existence du Verbe étant venue en prendre la place, comme le prouvent les Théologiens.

ARTICLE QUATRIÈME.

DE LA SUBSISTANCE, DU SUPPÔT ET DE LA PERSONNE.

La substance complète diffère des accidents et des êtres incomplets, en ce qu'elle est, d'elle-même, subsistante en elle-même, et qu'elle trouve en elle-même son terme. Les accidents ne sont pas d'eux-mêmes, ils sont d'un autre, c'est-à-dire du sujet, ils font partie de ce sujet et entrent par lui dans le tout. Par suite, quand une substance complète, l'homme, par exemple, opère, l'opération lui est attribuée; mais si c'est un accident, ou une partie de l'homme qui agit, si l'habileté en musique, par exemple, produit un chant; si la main donne un coup, on ne dit pas que la main ou la musique agissent, c'est l'homme qui agit par la musique ou par la main; et cela est juste, puisque la main et la musique ne sont pas d'eux-mêmes, mais de l'homme; or cette perfection qui fait la substance complète, qui la fixe en elle-même, qui la rend maîtresse d'elle-même, et comme indépendante

de toute autre chose, s'appelle *subsistance,* ou *résidence en soi.* Trois points relatifs à cette perfection demandent à être expliqués : d'abord, ce qu'elle est et ce que sont le *suppôt* et la *personne ;* deuxièmement, comment elle se distingue de la nature ou de l'essence ; troisièmement, comment elle se distingue de l'existence.

Je dis : 1° *La subsistance est l'actualité par laquelle une nature se soutient en elle-même, et n'a pas besoin d'être communiquée à une autre pour être et pour opérer.*

D'abord c'est une *actualité,* comme toutes les perfections. Les autres termes de la définition font sa différence ; en effet, il appartient en propre à la *subsistance* que la nature où elle est se porte elle-même et se termine en elle-même, n'ayant pas besoin d'être communiquée pour être ni pour opérer. *Elle n'a pas besoin de cette communication;* ce n'est pas à dire qu'elle n'y puisse recourir, car la Nature divine subsiste en elle-même, et cependant elle se communique aux trois Personnes, mais ce n'est pas par nécessité, c'est bien plutôt à cause de son infinie fécondité.

La *subsistance* peut encore se définir : *une perfection qui fait qu'une nature est d'elle-même et non d'une autre.* Ainsi tout ce que fait une nature subsistante, elle le fait pour elle, non pour une autre. Dans la nature humaine de Jésus-Christ, la *subsistance* du Verbe s'est substituée à celle de l'homme ; alors la nature humaine n'est pas d'elle-même, elle appartient au Verbe ; et elle n'opère pas pour elle, mais pour le Verbe. Aussi tout ce qu'elle a fait ou souffert, tout ce qu'elle fait encore maintenant est entièrement attribué au Verbe, à qui elle appartient.

Le *suppôt* est l'être concret qui correspond à la *subsistance,* comme le vivant est l'être concret correspondant à la vie. La *personne* n'ajoute à l'idée de *suppôt* que le caractère de nature intelligente : on ne dit pas la personne d'un cheval, ou d'une pierre, mais une Personne divine, ou la personne d'un ange, ou d'un homme, c'est une dignité, une

prééminence qui résulte de l'intelligence. Ce que les Latins appellent *personne* et *suppôt*, les Grecs l'appellent *hypostase*.

Je dis en second lieu : La subsistance est quelque chose de positif, réellement distinct de la nature ou de l'essence.

Je le prouve. D'abord, la *subsistance* est quelque chose de positif; Scot, qui paraît le nier, n'empêchera pas que le nom de *subsistance* signifie une certaine perfection, et une certaine actualité. Il y a même une très-grande perfection à ce qu'une nature soit d'elle-même, et n'ait pas besoin d'une autre qui la supporte : donc la *subsistance* exprime quelque chose de positif. C'est pourquoi les saints Pères disent que le Verbe divin n'a pas pris la *subsistance* de la nature humaine, mais qu'il l'a absorbée, pour y substituer la *subsistance* divine; ceci ne peut tomber sur une pure négation. Assurément la *subsistance* des personnes en Dieu ne peut passer pour une pure négation, puisqu'elle constitue formellement ces Personnes, qu'elle les distingue l'une de l'autre et forme un terme des Processions divines, véritablement et réellement produit par Elles ; ces fonctions appellent un être positif : donc la conception de la *subsistance* ne repose pas sur une négation (1).

La deuxième partie, à savoir que la *subsistance* se distingue réellement de la nature, se prouve par le mystère de l'Incarnation, dans lequel la *subsistance* de la nature humaine est séparée de cette nature.

Quant à la troisième difficulté, les auteurs sont fort partagés, et les Thomistes eux-mêmes ne la résolvent pas tous de la même manière : quelques-uns veulent que la *subsistance* et l'*existence* ne se distinguent que virtuellement: ce seraient deux fonctions d'une même entité: cette entité, quand elle contient la nature, la termine et l'empêche d'être

(1) C'est une des erreurs soutenues par la *Philosophie de Lyon.* (*Métaph. gén.*, chap. IV, art. 1.)

à autre chose et de se communiquer, s'appellerait *subsistance,* et quand elle complète finalement la chose et la met en dehors de ses causes, serait l'*existence;* suivant les autres, ce sont deux modalités d'une même chose ; enfin on dit aussi que ce sont deux actualités réellement distinctes. Ces trois opinions ont un certain fondement dans la doctrine même de saint Thomas : la première a l'avantage d'expliquer facilement la distinction entre l'*existence* et l'*essence;* car si l'*existence* et la *subsistance* sont la même chose, il est certain qu'elles sont distinctes de l'*essence,* puisqu'il est de Foi que la *subsistance,* dans l'Incarnation, a été séparée de la nature humaine : elle en est, par conséquent, distincte. Cependant le troisième sentiment semble se rapprocher davantage des enseignements de notre Docteur ; car il veut que le *suppôt,* c'est-à-dire la *subsistance* avec la nature, reçoive l'*existence* (I^re^ part., quest. v, art. 2, *rép. à la* 5^e^ *object.*). Ensuite, l'*existence* dit précisément la dernière actualité d'être, et, par conséquent, elle est commune aux accidents et aux substances. La *subsistance,* au contraire, est une perfection qui ne convient qu'aux substances complètes, et qui les distingue des accidents; elle semble donc être une actualité toute différente de l'*existence.* Mais il faut nous borner sur ce sujet. La notion de la *subsistance* se tire surtout des sources de la Foi, c'est-à-dire de ce que disent les Pères sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation : c'est donc l'affaire des théologiens; ce que nous en avons dit suffira aux philosophes.

QUESTION TROISIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE, C'EST-A-DIRE DE L'UNITÉ, DE LA VÉRITÉ ET DE LA BONTÉ.

L'*être* étant ce dont l'acte est d'*être,* il est évident qu'il est *un, vrai* et *bon.* En effet, tout ce qui est a *un* seul *être :*

il est *vrai* que cela est, et il est *bon* que cela soit. *Un* seul, car autrement ce ne serait pas *un être,* mais plusieurs; *vrai,* parce que le fait même d'être fournit le terme à une vraie connaissance et à une action de notre intelligence, qui a l'*être* pour objet; enfin, *bon,* parce que le bien est l'objet de la volonté, et que tout *être* veut naturellement être; d'ailleurs, tout ce qui est se trouve conforme à la volonté de la cause première, qui est Dieu. Cela n'existerait pas si la cause première ne le trouvait *bon,* comme il est dit (liv. *de la Sagesse,* ch. XI): *Comment une chose pourrait-elle durer si vous ne le vouliez?* A chacune de ces propriétés nous consacrerons un *article.* Nous donnerons même un *article* à l'étude de leurs distinctions. Faisons d'abord remarquer que ce ne sont pas des propriétés physiques qu'on puisse réellement séparer de l'*être,* ce sont seulement des notions qui sont attribuables à tout être, et qu'on appelle pour cela *propriétés attributales et virtuelles.*

ARTICLE PREMIER.

DE L'UNITÉ.

Est *un* l'*être indivis en lui-même et séparé de tout autre.* Mais comme tout *être* dure tant qu'il est *un,* et cesse quand il perd son *unité,* comme on le voit par l'homme, qui cesse d'être aussitôt que les parties qui le composent ne sont plus unies, l'*unité* n'ajoute rien à l'*être;* elle y indique seulement l'entité et y nie la division. Sur l'*unité,* prise en ce sens, trois questions se présentent. On veut savoir : 1° en quoi elle consiste principalement; si c'est dans la négation de la division, ou dans l'entité, qui indique l'indivision; 2° combien il y a de sortes d'*unités;* 3° à quoi se reconnaissent l'*unité* et la multiplicité dans les choses.

Je dis d'abord : L'un signifie essentiellement l'entité, selon qu'elle indique négation de division, c'est-à-dire

qu'il présente à l'esprit quelque chose de positif directement, et seulement indirectement une négation.

Cela se prouve facilement par la définition de l'*un*, qui est l'être indivis en lui-même, et séparé des autres. L'*unité* est dite aussi l'entité indivise : donc, premièrement, principalement et directement, elle signifie l'entité positive; indirectement et par indication, la négation de la division.

Confirmation. La propriété de l'*être* étant quelque chose de positif qui peut s'échanger avec l'*être*, ne peut pas signifier premièrement et principalement une négation; il faut qu'elle signifie principalement une entité, celle-ci indiquant ensuite la négation de division.

Je dis secondement. L'unité semble être de trois sortes : générique, spécifique et purement numérique.

Explication. L'*un*, signifiant l'*être* indivis, il y aura autant de genres d'*unités* qu'il y a de sortes de divisions. Or les choses se divisent principalement entre elles ou par le genre, comme la pierre se distingue de l'homme; ou par l'espèce, comme le lion se distingue du cheval; ou par le nombre, comme Pierre se distingue de Paul : il y a donc trois sortes d'*unités :* celle qui nie la division du genre s'appelle *générique ;* celle qui nie la division de l'espèce s'appelle *spécifique ;* celle qui nie la division en nombre s'appelle *numérique* ou *individuelle.*

Il n'y a rien de spécial à dire sur les *unités générique* et *spécifique ;* répétons seulement ici ce que nous avons établi en *Logique*, que, sans l'*unité* individuelle, elles ne sont pas, du côté de la chose, des *unités* parfaites, mais seulement des négations de diversité.

La difficulté sérieuse est sur l'*unité numérique.* D'où viennent l'*unité* et la multiplicité purement numériques, c'est-à-dire pourquoi y a-t-il dans la nature certaines choses qui, appartenant à la même espèce, diffèrent et se multi-

plient par le nombre? C'est la question que nous allons tâcher d'élucider en deux *conclusions*.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *L'unité et la multiplicité purement numériques des substances viennent de la matière qui indique la quantité.* Ainsi pensent tous les Thomistes contre Scot.

Nous prouvons d'abord notre conclusion par l'autorité d'Aristote, qui enseigne expressément (liv. XII *de la Métaphysique,* chap. VIII) *que les choses qui sont plusieurs par le nombre ont nécessairement une matière.* Il en conclut même que le premier Moteur n'est pas multiple, parce qu'il n'est pas matériel. Platon, qui enseignait des idées séparées de la matière, dit aussi que par là même elles ne sont pas multiples numériquement, mais distinguées spécifiquement. Pour saint Thomas, tout le monde connaît assez son sentiment.

Elle se prouve encore par une raison du saint Docteur. L'*unité* et la multiplicité matérielles doivent venir de la matière; sans cela elles ne seraient pas matérielles; or l'*unité* et la multiplicité numériques sont matérielles : donc elles viennent de la matière. *Prouvons la mineure.* L'*unité* qui vient de la forme, et la multiplicité correspondante, constituent une diversité formelle et spécifique : donc l'*unité* purement numérique ne peut être que matérielle. D'ailleurs la multiplication en parties ayant toutes la même raison d'être, est une multiplication matérielle; or la multiplication numérique se fait en parties qui ont toutes la même raison d'être : donc elle est matérielle. *La mineure est évidente.* Les parties, en effet, ne peuvent se distinguer et ne se multiplient que par le nombre, quand elles sont de la même matière toutes, c'est-à-dire quand elles ont la même essence; elles ne se distinguent que par l'opération qui les divise, comme deux gouttes d'eau, deux feux, etc. *Prouvons la majeure.* Il convient essentiellement à la matière d'avoir des parties toutes semblables; elle est, en effet, la

racine de la quantité, et à celle-ci il appartient essentiellement de distribuer la substance en parties semblables : donc c'est le propre de la matière d'être divisée en parties semblables; et si cette propriété s'étend à la forme, cela vient de l'union qu'elle a avec la matière.

Notre conclusion trouve à s'appuyer d'abord sur une autre raison de saint Thomas. La multiplicité numérique vient originairement de ce qui rend une forme multipliable numériquement; or ce qui rend une forme, la plante, par exemple, multipliable numériquement, c'est la matière : donc, etc. *Prouvons la mineure.* L'acte se multiplie suivant l'appel de la puissance dans laquelle il est reçu, comme nous l'avons longuement démontré plus haut (quest. 1re, art. 3); or la puissance qui reçoit la forme est la matière première : donc, si la forme est multipliable, elle le doit à la matière première.

Deuxièmement. La dernière des distinctions et la dernière des unités doivent être prises dans ce qui est infime dans les choses; or l'*unité* et la distinction numériques sont les dernières de toutes : donc elles doivent être prises dans la matière qui est la dernière des choses.

Troisièmement enfin. L'expérience nous montre qu'en séparant ce qui est formel dans les choses, de ce qui est matériel : par exemple, en définissant la quiddité de l'homme, du cercle, du triangle, etc., nous séparons aussitôt la chose de toute multiplicité numérique et individuelle : on ne donne jamais qu'une définition pour tous les individus, preuve bien convaincante que la multiplicité numérique vient de la matière.

Concluons de là que les choses purement spirituelles, les formes absolument séparées de la matière, comme les anges, ne sont point susceptibles de multiplicité numérique, et que dans chaque espèce de ces genres il ne peut y avoir qu'un individu, portant en lui seul toute la nature spécifique : quand la cause cesse, il faut que cesse l'effet, si la matière

est la cause de la multiplicité numérique; quand elle n'est pas quelque part, il n'y a pas non plus de pluralité purement numérique.

Première objection. Tout ange est *un*, même numériquement : donc l'*unité* numérique ne vient pas de la matière, car les anges sont immatériels.

Réponse. Dans les anges l'*unité* est numérique, mais elle ne l'est pas exclusivement; on ne distingue pas un ange d'un autre rien que par le nombre et dans une même espèce; or nous ne voulons parler que de l'*unité* purement numérique.

Instance. Les âmes raisonnables diffèrent et se multiplient par le nombre seul, et cependant elles n'ont pas de matière : donc la matière n'est pas la cause de la multiplicité purement numérique.

Réponse. Quoique les âmes raisonnables puissent être sans la matière, elles lui sont cependant essentiellement destinées, et par conséquent, elles s'y proportionnent, parce que tout ce qui est reçu quelque part se proportionne à la mesure de ce qui le reçoit; c'est pour cela qu'on les peut multiplier par le nombre, comme les autres formes qui sont reçues dans la matière; elles se multiplient ainsi, non à cause de la matière qui est en elles, mais à cause de leur aptitude à être reçues dans la matière.

Nouvelle instance. L'*unité* et la distinction numériques doivent être prises dans un principe intrinsèque; or de cette façon l'âme séparée n'a pas de matière : donc elle ne prend pas son *unité* et la distinction numérique de la matière.

Réponse. Je distingue la majeure. L'*unité* numérique doit être prise dans un principe intrinsèque; *et ce principe doit être prochain*, je l'accorde; *il doit être radical*, je le nie. Ce qui donne immédiatement à une chose l'*unité* numérique doit être intrinsèque à cette chose, mais cela même peut dépendre d'un principe extrinsèque qui la déterminera essentiellement. Ainsi l'âme séparée s'individualise d'abord

par sa propre entité; mais si le nombre suffit à distinguer cette entité, cela vient de ce qu'elle peut être reçue dans la matière, qui est la première cause de la distinction numérique, c'est-à-dire de ce qu'elle est ordonnée à la matière pour y être reçue et s'y tenir comme dans sa place.

Deuxième objection. L'*hœccéité* individualise les substances : donc elle suffit à déterminer l'*unité* individuelle.

Réponse. Ce nom barbare désigne en effet, suivant Scot, la différence individuelle; mais il ne nous apprend pas pourquoi elle se multiplie numériquement, ni pourquoi plusieurs individualités peuvent se trouver dans la même espèce. Scot n'avance donc pas la solution, quand il nous dit que l'*hœccéité* individualise les substances.

Instance. Toute différence se prend dans la forme; or l'*unité* individuelle est une différence : donc elle se prendra dans la forme.

Réponse. Je distingue la majeure : Pour les différences formelles qui créent entre les sujets une véritable diversité, je l'accorde; *pour les différences matérielles qui ne créent qu'une division de quantité,* je le nie. La forme est bien la source de la diversité, mais c'est la matière qui est la source de la division; et comme la diversité spécifique est prise dans la forme, la distinction numérique se prend de la matière.

Troisième objection. La même matière peut appartenir à plusieurs individus : donc elle n'est pas le principe de l'*unité* numérique.

Réponse. Je distingue l'antécédent. La même matière *prise matériellement,* je l'accorde; *prise formellement,* je le nie. La matière s'entend matériellement, quand on la considère dans son entité, certainement alors elle peut appartenir successivement à plusieurs individus; mais prise formellement, et dans une entité qui supporte tel acte, ou désigne telle quantité numérique, elle est absolument limitée à un seul.

SECONDE CONCLUSION. — *Les accidents tirent leur unité et leur multiplicité numérique du sujet, pris formellement,* c'est-à-dire en tant qu'il est soumis à telle action de l'agent qui cause l'accident, à telle durée, etc.

Preuve. D'abord le sujet tient lieu de matière pour la forme accidentelle : donc il doit l'individualiser. Ensuite la forme se multiplie suivant ce qui la reçoit ; or la forme accidentelle est reçue dans le sujet : donc elle reçoit de lui la multiplicité et la détermination numérique.

Objection. L'accident séparé du sujet est encore *un* pour le nombre, comme on le voit dans le mystère de l'Eucharistie : donc il n'est pas individualisé par son sujet.

Réponse. L'accident séparé retient toujours son aptitude au sujet, et, par conséquent, il est encore individualisé par lui ; c'est ce que nous avons dit plus haut de l'âme raisonnable vis-à-vis du corps humain.

ARTICLE DEUXIÈME.

DE LA DISTINCTION ; OU L'ON ÉTUDIE LA QUESTION RELATIVE AU MODE DE DISTINCTION ENTRE LES DEGRÉS MÉTAPHYSIQUES.

Nous avons cru devoir différer jusqu'à ce moment l'étude de cette difficulté, que beaucoup de philosophes entreprennent en *Logique*. C'est le fait de chaque science d'étudier les contraires sur le sujet dont elle s'occupe ; en ce sens, au traité de l'*unité*, il convient d'annexer celui de la *distinction*. Or, comme la principale difficulté sur la *distinction* est relative à la discussion que Scot a soulevée, non sans éclat, sur la manière dont les *degrés métaphysiques* se divisent entre eux, nous examinerons ici ces degrés, c'est-à-dire ces qualités formelles qu'on observe par ordre dans toute chose, par exemple, dans Pierre les qualités de raisonnable, d'animal, de vivant, de substance, etc., et nous chercherons à faire voir ce qu'il faut penser de leur *distinction*.

§ I.

Différents genres de distinction.

L'unité et la *distinction* suivent l'*être*, saint Thomas le dit souvent, une chose se distingue d'une autre, parce qu'elle n'est pas le même *être* que cette autre. De là deux sortes de *distinction :* l'une *réelle,* l'autre de *raison ;* une chose n'en est pas une autre, ou de fait et par elle-même, c'est la *distinction réelle ;* il y a réellement deux choses, Pierre et Paul, par exemple ; ou par la manière dont l'esprit la conçoit, et c'est quand nous distinguons une chose unique par elle-même en différentes conceptions, c'est la *distinction de raison.*

Il y a trois manières de *distinction réelle.* La *distinction principale,* la *distinction moins principale,* et la *distinction virtuelle.* La première sépare la chose de la chose : Pierre de Jean, l'âme du corps ; la deuxième sépare la chose de son mode, c'est-à-dire d'une ou de plusieurs entités minimes, qui sont trop peu importantes pour s'appeler des *êtres,* et prennent le nom de *modes :* ainsi Pierre n'est pas son état d'homme, ainsi la ligne n'est pas son obliquité ; on appelle aussi cette *distinction, modale.* La *distinction virtuelle* n'est pas tant une *distinction* que la base d'une *distinction,* on la prend dans une chose qui est une, mais qui en vaut plusieurs, qui se peut connaître ainsi par des actes distincts, et se distingue en plusieurs qualités formelles. Une pièce d'or a une valeur unique, elle vaudra vingt francs, mais cette valeur représente celle de quatre pièces d'argent ; on peut donc la distinguer en deux valeurs partielles ; et encore, l'âme de l'homme est une, mais elle contient ce que contiennent les âmes des plantes et celles des animaux ; elle est ainsi virtuellement multiple, et l'esprit peut la distinguer en trois degrés : l'un végétatif, l'autre sensitif, et le troisième raisonnable.

Cette *distinction virtuelle* ne suffit point à Scot, il en veut une autre qu'il appelle *distinction formelle, actuelle, d'après la nature de la chose;* elle est, non entre la chose et la chose, ni entre la chose et son mode, mais entre deux qualités formelles de la chose, par exemple, entre l'animalité et la rationalité; il veut qu'avant toute opération de l'esprit, l'une ne soit pas formellement l'autre, que l'une ne fasse pas partie constitutive ni intrinsèque de l'autre, bien qu'elles ne soient toutes deux qu'une même chose. Il s'explique par l'exemple des trois angles d'une pierre triangulaire, qui font une seule et même pierre, et des deux faces du Janus de la Fable qui ne faisaient qu'une tête.

Scot dit donc que cette *distinction* est bien actuellement dans les choses; mais qu'elle soit réelle, il ne le veut pas, parce que ce n'est pas une *distinction* de choses, mais une *distinction* de qualités formelles; il l'appelle à cause de cela : *distinction formelle*. Du reste, il fait libéralement don de cette *distinction formelle* à tout ce qui se présente à son esprit, il la trouve même dans les attributs divins. La chose et l'entité les plus simples lui apparaissent entourées d'une armée de qualités formelles, et pour lui l'Essence divine est un *assemblage de ces qualités et de ces perfections : Cumulus perfectionum et formalitatum.*

On peut indiquer trois *distinctions de raison :* la *plus grande,* la *moyenne,* et la *plus petite*. Dans la *plus grande,* notre raison distingue une entité virtuellement multiple en diverses conceptions tout à fait séparées, et ne s'enfermant pas l'une l'autre : ainsi je divise l'humanité en animalité et rationalité. Rien dans l'idée d'animal ne peut me faire trouver l'idée du raisonnement, et je puis l'appliquer aux êtres dénués de raison. La *distinction de raison moyenne* veut que l'esprit distinguant une chose en diverses conceptions, une de ces conceptions ne contienne pas l'autre explicitement, et ne l'exprime pas formellement, mais la renferme et l'enveloppe implicitement : ainsi dans l'*être* nous distin-

guons l'unité, la vérité et la bonté, toutes diverses les unes des autres, et toutes comprises sous l'idée d'*être*. La *distinction de raison la plus petite* a lieu quand, sans fondement réel, par caprice ou par suite de sa faiblesse, l'esprit veut diviser une chose unique en différentes idées : par exemple, l'habit se mettrait distinct du vêtement, la Volonté divine distincte de la Volition. Ceci posé, revenons à la *distinction* des degrés métaphysiques.

Il y a deux opinions. La première appartient à Scot; il veut que ces degrés, par exemple, l'animalité et la rationalité dans l'homme, soient distingués en acte, avant l'opération de l'intelligence, de cette *distinction* qu'il appelle *formelle d'après la nature de la chose;* et tout en accordant à l'homme l'animalité et la rationalité, comme une seule et même chose, il veut y voir en même temps deux *formalités*, en acte et de fait, indépendantes de l'intelligence. Derrière Scot marchent ses disciples; mais tous les autres philosophes l'ont abandonné sur ce point, et on peut dire ici de lui ce que les gens disaient autrefois d'Ismaël : *Sa main s'élève contre tout le monde, et tout le monde élève la main contre lui.*

La seconde opinion est de saint Thomas, elle est tenue universellement dans l'École; ces degrés sont distincts en acte, mais l'acte est de l'intelligence; avant l'opération de l'esprit, leur *distinction* n'est que formelle et virtuelle. Leur essence formelle est simple, elle est une en soi; mais comme elle en vaut plusieurs, elle donne à l'esprit lieu de distinguer en elle diverses idées; à ces idées ne correspond réellement qu'une seule et même entité conçue diversement, comme dans un cercle toutes les lignes qui partent de la circonférence aboutissent à un point central unique, et ce dernier n'est multiple que virtuellement.

§ II.

Ce qu'il en faut penser.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La distinction actuelle de Scot n'existe pas entre les qualités formelles d'une même chose, c'est par l'esprit seul que ces qualités et toutes les conceptions objectives d'une chose se distinguent les unes des autres.*

Cela se prouve par une seule raison, mais cette raison est convaincante; cette *distinction* n'est pas nécessaire : donc elle n'est pas juste. *Prouvons l'antécédent.* La *distinction virtuelle* peut faire tout ce qu'on attend de la *distinction* scotiste : donc cette dernière est superflue. L'*antécédent se démontre d'abord par une raison, ensuite par induction. La raison,* c'est que l'équivalent peut faire ce que ferait son équivalent; or la *distinction virtuelle* est équivalente à l'actuelle : donc elle peut tout ce que celle-ci pourrait. *La majeure est évidente :* Une pièce d'or fera tout ce que feront les pièces d'argent qu'elle représente; le point central qui est virtuellement multiple peut terminer tous les rayons, comme s'il y avait divers points. *La mineure est aussi facile à comprendre.* On dit que la *distinction* est *virtuelle*, parce que la chose y vaut ce que valent plusieurs choses réellement distinctes.

Preuve par induction. Il y a trois effets que Scot attribue à la *distinction formelle actuelle,* et qui la lui font regarder comme nécessaire : 1° sur une seule chose deux propositions contradictoires peuvent se trouver vraies; 2° cette chose peut terminer des conceptions différentes; 3° elle peut être définie par diverses définitions; or la *distinction virtuelle* peut à elle seule obtenir ces effets : donc... *Prouvons la mineure.* Par cela seul qu'une chose est virtuellement multiple, on peut affirmer d'une partie de sa *virtualité* ce qu'on ne peut affirmer de l'autre partie, et, par conséquent, les contradic-

toires s'y peuvent rencontrer : par exemple, pour la pièce d'or de la valeur de vingt francs, d'une part, en tant qu'elle représente une pièce d'argent, on peut dire qu'elle n'est pas suffisante pour payer un objet valant sept francs, et d'un autre côté, en tant que sa valeur excède celle de la pièce d'argent, elle sera suffisante. Écoutons saint Thomas (quest. VII, *de la Puis.*, art. 1, *rép. à la* 5e *object.*) : *Rien n'empêche qu'on n'affirme deux contradictoires sur une chose unique réellement, mais multiple en raison ; Aristote le dit* (au IIIe liv. *de sa Physique*) : *Un seul et même point peut par la raison être pris pour commencement et pour fin, et selon qu'il est commencement il n'est pas fin, et réciproquement.* Ensuite, que la *distinction virtuelle* suffise pour terminer des conceptions et des définitions diverses, c'est encore plus clair. Quand une chose équivaut à plusieurs, elle peut se concevoir et se définir précisément suivant qu'elle équivaut à la première, et encore précisément suivant qu'elle équivaut à la seconde. Qu'un Scotiste se figure un instant au moins, s'il ne veut l'accepter pour toujours, une qualité formelle existant réellement une et simple en elle-même, et cependant faisant ce que font plusieurs, c'est-à-dire étant multiple équivalemment, pourra-t-il se refuser à admettre que cette qualité présentera, sous ses différents points de vue, occasion à des affirmations contradictoires, donnera lieu à des idées non adéquates, et enfin devra recevoir plusieurs définitions dont chacune prendra son indication différente des autres ? Donc la *distinction virtuelle* suffit pour produire les effets désirés.

SECONDE CONCLUSION. — *Les degrés métaphysiques ne se distinguent pas en acte et réellement avant l'opération de l'esprit ; leur distinction n'est alors que virtuelle. Toute distinction actuelle est le fait de l'intelligence, qui distribue une entité virtuellement multiple en des formalités diverses : l'homme, par exemple, comme animal et comme être raisonnable.*

La *conclusion* peut se prouver par la raison déjà donnée; car si la *distinction* de Scot n'est pas réelle, ces degrés ne peuvent pas y être soumis; mais, en outre, voici une raison fondamentale : Les degrés métaphysiques sont une seule et même *formalité*, qui n'est visible que virtuellement : donc ils ne se distinguent pas les uns des autres actuellement, mais virtuellement. *Prouvons l'antécédent.* La *formalité* est l'effet de la forme; elle en procède : donc elle s'y proportionne et s'y adapte; donc, *en forme*, il faut dire des *formalités* ce qu'on dit des formes dont elles procèdent; or les formes dont procèdent les degrés métaphysiques, comme l'âme raisonnable dans l'homme, n'est pas une âme tierce, composée de plusieurs âmes en une; elle est unique et simple, c'est seulement virtuellement qu'on peut la dire multiple : donc aussi l'humanité dans l'homme n'est pas une *formalité* tierce composée de plusieurs *formalités* partielles, l'animalité, par exemple, et la qualité raisonnable; elle est une et simple, et n'a qu'une multiplicité virtuelle.

Pour nous faire mieux comprendre, portons la lumière jusque dans les vaines subtilités de Scot. Que veut-il dire, en somme, avec sa *formalité*, dont le nom porte tant de choses dans cette discussion? Pour qui connaît la valeur philosophique des noms, *formalité* ne signifie pas autre chose que le sens abstrait de ce que *forme* exprime au concret; or nous avons montré en *Physique* (Ire part., quest. III, art 1er) que la forme est ce qui détermine un être à son propre mode; la *formalité* ne sera donc pas autre chose que cette détermination, et, par conséquent, où il n'y a qu'une chose à déterminer, il n'y aura qu'une forme, et aussi qu'une *formalité* proportionnée à cette forme. Il en sera ainsi pour quiconque ne voudra pas se perdre, loin du sens vrai et solide des mots, dans des abstractions et des subtilités. Ensuite, comme la forme est une chose, la *formalité* sera une réalité : pourquoi donc introduire dans les formes une *distinction formelle non réelle*, ou une *distinction* de *formalités*

qui ne sont pas des réalités? Un être a une forme qui équivaut à plusieurs : il aura une *formalité* équivalente à plusieurs.

Saint Thomas rend tout cela plus clair que le jour (Ire part., quest. LXXVI, art. 3). Les espèces des choses diffèrent entre elles suivant le plus ou le moins de perfection qu'elles contiennent : ainsi, dans l'ordre des créatures, les choses animées sont plus parfaites que les choses inanimées; les animaux sont supérieurs aux plantes, et les hommes aux animaux. Aristote a pu comparer les espèces aux nombres et aux figures, dont les plus parfaites contiennent et dépassent les autres : le pentagone contient le triangle, et le nombre six contient le nombre trois; de même l'humanité contient l'animal et le végétal, non par agrégation, comme un tas de pierres contient les pierres de dessous et celles de dessus, mais équivalemment, comme une pièce d'or renferme plusieurs pièces d'argent : ce qui est distinct dans les inférieurs s'unissant dans les supérieurs. Ainsi dans l'homme une formalité simple sera un principe suffisant pour qu'il raisonne, qu'il sente et qu'il vive. Pourtant notre esprit, qui distingue toutes ces choses dans une, conçoit très-précisément cette formalité : il la voit principe du sentiment; il l'appelle *animalité,* et en forme le degré d'animal; il la conçoit principe du raisonnement, il l'appelle *rationalité,* quoique ces deux choses n'en soient qu'une, et que leur multiplicité ne soit que virtuelle. C'est ce que disent les Théologiens pour les attributs divins. Dieu est une entité essentiellement simple; il n'enferme réellement qu'une *formalité,* équivalente à des *formalités* infinies : quand notre raison le conçoit dans l'acte de punir, nous l'appelons *justice,* et *miséricorde* quand il pardonne. Cependant, en réalité, comme dit saint Thomas (Ire part., quest. XXIII, art. 4, *rép. à la 2e object.*), *à tous ces noms correspond un Être simple, représenté d'une façon multiple, et imparfaite par les idées que nous nous en faisons.*

§ III.

Solution des objections.

Première objection. L'animalité, même dans l'homme, se distingue en acte et avant toute opération de l'esprit, de la qualité raisonnable : donc il y a une *distinction* en acte entre les degrés métaphysiques. *La conséquence est évidente. On prouve l'antécédent.* Sont distinctes réellement et en acte les choses dont on peut affirmer deux contradictoires ; or de l'animalité et de la qualité raisonnable on peut affirmer deux contradictoires : donc ce sont deux choses distinctes réellement et en acte. *La mineure est évidente ;* car on dit de l'animalité qu'elle est le principe du sentiment ; et de la qualité raisonnable, qu'elle n'est pas le principe du sentiment. *La majeure se prouve.* Deux contradictoires ne peuvent s'affirmer d'une seule et même chose ; donc, quand on peut affirmer deux contradictoires, il y a deux êtres : donc il y a *distinction* en acte.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je nie la majeure. Sur la preuve de celle-ci, je distingue l'antécédent. Deux contradictoires ne peuvent s'affirmer d'une chose *qui est unique et en réalité, et suivant la raison,* je l'accorde ; *qui est unique en réalité, et multiple suivant la raison,* je le nie. C'est la solution donnée par saint Thomas à l'endroit déjà cité, quand il prouve la première *conclusion.* Ou bien encore : deux contradictoires ne se vérifient pas d'une seule et même chose, *quand elle est multiple virtuellement,* je le nie ; *si elle ne l'est pas,* je l'accorde. Je l'ai dit : d'une seule et même pièce d'or on peut dire qu'elle ne suffit pas à payer telle dette, si on la prend seulement comme représentant une des pièces d'argent auxquelles elle équivaut, et on peut dire qu'elle en paiera bien davantage, si on la prend pour la totalité de sa valeur : or il y a bien là deux contradictoires. Ainsi un point unique commence une

ligne, et en ce sens il ne sert pas de fin, mais il en termine une autre, et il sert de fin pour cette autre : on peut donc trouver dans la multiplicité virtuelle la vérification de deux contradictoires sur un même sujet.

Instance. L'animalité de l'homme, prise formellement, est de la même espèce que l'animalité du lion; mais celle-ci se distingue, par sa nature, de la qualité raisonnable : donc aussi celle de l'homme.

Je réponds d'abord : L'argument prouve trop; car il y a là plus qu'une *distinction* formelle : il y a une *distinction* réelle : l'animalité du lion est réellement différente de la rationalité.

Ensuite, je distingue la majeure. L'animalité de l'homme est de la même espèce que celle du lion, *quant aux offices qui lui appartiennent comme animalité,* je l'accorde; *quant à ceux qui lui reviennent par le droit de la supériorité qu'a l'homme sur les animaux,* je le nie. Cette formalité, que nous appelons l'*animalité* dans l'homme, contient tout ce qu'on trouve dans l'animalité du lion; elle est la racine du sentiment, du sommeil, de la veille, de la manducation et du reste; mais elle a dans l'homme plus de fonctions à remplir que dans le lion, parce qu'elle y est aussi le principe des opérations rationnelles, et alors elle s'appelle rationalité. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'exclure la rationalité, elle n'est pas la même dans l'homme et dans le lion.

Nouvelle instance. On a donc tort de dire que dans l'homme l'animalité n'est pas le principe des opérations rationnelles, si c'est une seule *formalité* qui sent et qui raisonne.

Réponse. Je nie le conséquent. Bien que dans l'homme il n'y ait qu'une *formalité* pour sentir et pour raisonner, l'intelligence peut la comprendre précisément comme principe pour sentir, et ainsi elle s'appelle *animalité,* et précisément comme principe pour raisonner, et c'est la *rationalité.* Or il est clair que précisément comme principe pour sentir

elle n'est pas principe pour raisonner, et, par conséquent, on peut dire que l'animalité n'est pas formellement la rationalité, parce qu'elle n'indique dans l'humanité que le principe du sentiment et non le principe du raisonnement.

On dira : Les définitions essentielles différentes font les essences différentes; or l'animalité et la rationalité même dans l'homme sont diversement définies : donc elles diffèrent essentiellement. *La mineure est certaine.* L'animalité se définit le principe du sentiment, et la rationalité le principe du raisonnement. *La majeure se prouve.* La définition explique la nature de la chose : donc il y a diversité de nature où il y a diversité de définition.

Réponse. Je distingue la majeure. Les définitions différentes indiquent des essences diverses, *ou en acte ou dans l'équivalent,* je l'accorde; *toujours en acte,* je le nie. Ce qui est équivalent à plusieurs peut faire ce que font ces plusieurs, et, par conséquent, cela peut s'exprimer par divers noms, s'expliquer par diverses définitions, et s'entendre par diverses conceptions.

On reprendra : Là où les opérations sont différentes, il faut divers principes d'opération ; or l'animalité et la qualité raisonnable produisent des opérations diverses : donc elles sont diverses. *La majeure paraît certaine.* Les principes se connaissent à leurs effets et à leurs opérations, comme l'arbre à ses fruits. *La mineure n'est pas moins évidente.* L'animalité produit le sentiment, la qualité raisonnable les opérations de la raison, et sentir et raisonner sont bien deux opérations distinctes.

Je réponds par la solution déjà donnée : Là où il y a diverses opérations, il y a divers principes, *d'une diversité actuelle,* je le nie; *d'une diversité virtuelle,* je l'accorde. Le même tronc suffit à différentes branches, le même principe virtuellement multiple sert à différentes opérations.

Deuxième objection, qui sert d'instance contre les solutions données. Deux qualités, dont l'une fait l'être sem-

blable à d'autres, tandis que l'autre l'en rend distinct, ne sont pas une seule et même chose; or, par l'animalité, l'homme est semblable à la brute, par la rationalité il s'en distingue : donc l'animalité et la rationalité ne sont pas une seule et même chose.

Première réponse. L'argument prouve trop. Il n'y aurait jamais une *formalité* simple; car rien n'est tellement simple qui ne ressemble par un point à tout le reste, et qui n'en soit distinct par un autre point. Si donc par un même point une chose ne peut être en même temps semblable et différente vis-à-vis d'une autre, il s'ensuivra que la *formalité* la plus simple devra encore être divisée en deux, et chacune de ces deux en deux, et ainsi à l'infini.

Seconde réponse. Outre les solutions déjà données, et qui peuvent s'appliquer à cette *objection, je distingue la majeure.* Deux qualités dont l'une fait l'être semblable à d'autres, tandis que l'autre l'en rend distinct, ne sont pas une seule et même chose, *prise de la même manière,* je l'accorde; *prise en différents sens,* je le nie. Une entité simple, prise d'une manière, peut être semblable à d'autres; elle en peut différer, si on la prend autrement : ainsi l'humanité, prise comme principe pour sentir, ressemble aux brutes, et comme principe pour raisonner, elle en est distincte.

Troisième objection. Une partie se distingue toujours d'une autre partie dans le même tout; mais l'animalité et la qualité raisonnable sont des parties de la nature humaine : donc elles sont distinctes l'une de l'autre.

Réponse. Je distingue la mineure. L'animalité et la qualité raisonnable sont des parties de la nature humaine, *des parties réelles,* je le nie; *des parties distinctes par une opération de l'esprit,* je l'accorde. Saint Thomas l'a dit, l'homme se compose de l'animal et du raisonnable, non comme une tierce chose ou une tierce formalité de deux autres choses ou formalités, mais comme une troisième con-

ception de deux conceptions premières : il n'y a donc pas de *distinction réelle,* c'est seulement une *distinction de raison* et d'idée.

Instance. Les parties métaphysiques sont bien réelles; mais l'animalité et la qualité raisonnable sont les parties métaphysiques de l'homme : donc elles sont réelles.

Réponse. Je distingue la majeure. Elles sont réelles, *quant à l'entité,* je l'accorde; *quant à la distinction,* je le nie; c'est-à-dire que les parties métaphysiques indiquent bien une certaine nature réelle, mais elles n'exigent pas toujours que cette nature réelle soit réellement divisée en parties : elle se contente de la division intellectuelle.

Nouvelle instance. Si l'animalité et la qualité raisonnable ne sont qu'une même formalité dans la chose même, pourquoi les conçoit-on par manière de composé métaphysique, et non pas plutôt comme une entité simple qui équivaut à toutes deux ?

Réponse. C'est une suite des dispositions de notre esprit; son regard ne va jamais directement à l'essence des choses; il la cherche dans les effets sensibles qu'elles produisent : quand une essence produit plusieurs effets, il s'en forme plusieurs notions, et il compose ensuite ces notions : c'est la *composition métaphysique,* ou plutôt *logique.* L'ange, qui pénètre intuitivement une essence, l'humanité, par exemple, y voit cette formalité simple et unique, multiple seulement virtuellement, qui, n'étant qu'une, remplit pourtant deux fonctions, puisqu'elle sent et qu'elle raisonne.

Dernière objection. Il y a *distinction* actuelle là où actuellement l'un n'est pas l'autre; or, dans l'homme, l'animalité n'est pas actuellement rationalité : donc il y a *distinction* entre les deux. *La majeure est certaine.* Deux choses se distinguent parce qu'elles ne sont pas la même chose. *La mineure se prouve.* L'animalité n'est pas ce qu'elle contredit; or elle contredit la rationalité : donc elle n'est pas formellement cette qualité. *Preuve de la mineure.* Ce qui res-

semble à une chose contredit ce qui n'y ressemble pas; or l'animalité dans l'homme ressemble à ce qu'on voit dans la brute : donc elle contredit la rationalité, qui n'y ressemble pas.

Je réponds d'abord. L'argument prouve évidemment trop. Il n'y aurait plus rien au monde qui fût simple, puisqu'il n'y a rien qui d'une manière ne s'accommode à une autre chose, et d'une autre manière ne s'y accommode point.

Ensuite. Je nie la mineure. Quant à la preuve, je nie la mineure; et pour la preuve de celle-ci, je distingue la majeure. Ce qui ressemble contredit ce qui ne ressemble pas : *absolument et dans le sujet même de la comparaison,* je le nie; *relativement et dans le terme de cette comparaison,* je l'accorde; *et pour la mineure :* L'animalité est ce qui ressemble à l'état de la brute, et la qualité raisonnable est ce qui en diffère, *je l'accorde, et pour le conséquent :* donc l'animalité contredit la qualité raisonnable; *absolument et dans l'humanité,* je le nie; *relativement et dans la brute, à laquelle l'humanité est comparée,* je l'accorde. *La solution s'explique.* Pour qu'une chose soit dite ressembler et ne pas ressembler à une autre, il n'est pas nécessaire que ce par quoi elle ressemble exclue ce par quoi elle ne ressemble pas; au moins l'exclusion n'est pas nécessaire par les deux termes de la comparaison, il suffit qu'elle se fasse par l'un; ainsi, parce que l'homme ressemble à la brute par l'animalité et qu'il s'en distingue par la qualité raisonnable, il n'est pas nécessaire que dans l'homme l'animalité se distingue de la qualité raisonnable, la contredise et l'exclue; il suffit bien que cette contradiction et cette exclusion soit du côté de la brute, autrement dit que l'animalité de la brute soit sans la qualité raisonnable, qu'elle y contredise et y exclue cette qualité. Par ce fait même que la bête est animal sans être raisonnable, la *formalité* simple et unique de l'homme se refusera toujours à ressembler à celle de la brute, quand même on mettra sous le même nom et dans la même *for-*

malité la qualité raisonnable et l'animalité, et, d'un autre côté, elle indiquera toujours une ressemblance avec l'animal, puisqu'elle enferme l'animalité.

La raison première de cette solution, c'est que les *prédicats* relatifs, étant pour un autre terme, prennent leur *distinction* et leur opposition dans leurs rapports avec ce terme; or ressembler et ne pas ressembler sont des *prédicats* relatifs; leur opposition ne se prendra donc pas dans la *distinction* et dans l'opposition qui sont dans les extrêmes d'une comparaison, mais seulement dans le terme de cette comparaison; et pour qu'une seule et même chose puisse être dite semblable et non semblable, il n'y a pas besoin de *distinction* dans le terme, il suffit que ce qui y est identifié soit divisé dans ce qu'on lui compare, ou que l'un soit sans l'autre dans le terme de comparaison.

Troisième réponse. Par la solution déjà présentée maintes fois, ce qui ressemble contredit ce qui ne ressemble pas : *actuellement et toujours,* je le nie; *virtuellement,* je l'accorde. Par cela même que dans l'homme l'animalité et la rationalité sont une seule et même *formalité* virtuellement multiple, cette *formalité* contredit la ressemblance par un point de son extension virtuelle et l'affirme par l'autre point. Je l'ai dit souvent : la *distinction virtuelle* équivaut à l'actuelle, et elle fait tout ce que ferait celle-ci, si elle existait.

ARTICLE TROISIÈME.

DE LA VÉRITÉ.

La *vérité,* en général, se définit : *l'adéquation de la chose et de l'intelligence,* elle est entre deux termes qu'elle détermine l'un et l'autre : la chose et l'intelligence. En effet, une chose est dite vraie, quand elle est adéquate, ou quand elle peut être adéquate à l'intelligence, et une intelligence est vraie, quand elle s'assimile une chose; ainsi la vérité est double, elle est en la chose et dans la connaissance. Dans la

chose, elle est la conformité ou l'adéquation à l'intelligence ; c'est la *vérité objective*, celle qu'on trouve dans l'objet de l'intelligence ; on la dit aussi *transcendante*, parce qu'elle est dans l'*être* et dans tous les différences de l'*être*. La *vérité formelle* se définit la conformité, ou l'adéquation de l'intelligence connaissant avec la chose connue.

On peut ajouter à ces deux *vérités* la *vérité de signe*, qui est la conformité du signe avec la chose signifiée ; à celle-ci se rapporte la *vérité* du langage, qui peut se diviser en deux. En effet, quand nous disons ce que nous pensons d'une chose, notre parole peut être appréciée sous le rapport de la chose dont nous parlons, et sous celui de notre esprit. De la première manière, si la parole est juste, elle est dite *vraie ;* de la seconde manière, et si elle est conforme à notre sentiment, nous sommes *véridiques ;* si la parole n'est pas d'accord avec ce que nous pensons, elle est fausse et mensongère. Ce n'est pas de cette troisième sorte de *vérité* qu'il s'agit ici.

Sur la *vérité* de la chose et sur celle de la connaissance, on peut demander : 1° Où se tient la *vérité* de la chose, autrement dit la *vérité transcendantale ;* 2° dans quelle opération de l'esprit se trouve la vérité de la connaissance ; 3° de ces deux vérités quelle est la première.

Première conclusion. — *La vérité de la chose, ou la vérité transcendantale, est l'entité même de la chose, considérée, non dans son essence, mais dans ses rapports avec l'intelligence, surtout avec l'Intelligence divine.*

J'explique cette conclusion. 1° Il est certain que la *vérité* de la chose n'est pas une entité distincte de l'*être*. Par cela seul qu'une chose est, il est vrai qu'elle est : donc elle est vraie par elle-même et non par autre chose. Aussi Aristote (IIe liv. *de la Métaphys.*, chap. 1) dit-il : *Comme une chose est, elle est vraie.*

2° Il est certain encore que la *vérité* n'est pas l'entité de la chose prise précisément. L'*être*, en effet, pris précisément

comme *être*, n'exprime rien autre chose que l'actualité de l'essence, mais la *vérité* dit plus, elle exprime quelque chose sans ajouter une autre entité à l'être qui est complet; elle signifie l'*être* lui-même et son rapport à quelque chose.

La raison du vrai est bien un rapport avec l'intelligence; saint Thomas le prouve par ce fait, que la *vérité* convient proprement et par elle-même à l'intelligence, comme la santé convient proprement et premièrement à l'animal; et comme tout ce qu'on dénomme *sain* ne mérite ce nom que suivant ses rapports avec l'animal, ainsi tout ce qui est vrai l'est d'après son rapport à l'intelligence; or l'objet de l'intelligence c'est l'*être;* tout *être* pourra donc se dire vrai, puisqu'il n'y en a aucun qui ne puisse être mis en rapport avec l'intelligence.

Enfin, la *vérité* d'une chose se trouve surtout dans le rapport qu'elle a avec l'Intelligence divine; saint Thomas le prouve de cette manière (Ire part., quest. XVI, art. 1): *Une chose peut être en rapport avec l'intelligence par elle-même ou par accident; elle a rapport par elle-même à une intelligence, quand elle en dépend selon son être; elle y a rapport par accident, quand elle en est connue : ainsi la maison a un rapport direct et par elle-même avec l'intelligence de l'architecte, elle n'a rapport que par accident à l'intelligence des autres; or on n'apprécie pas une chose suivant ce qu'elle est par accident, mais selon ce qu'elle est par elle-même. Les choses seront donc vraies absolument, suivant leur rapport à l'intelligence dont elles dépendent. De là vient que les choses artificielles sont dites vraies, suivant qu'elles se rapportent à l'intelligence humaine qui les a conçues. Une maison sera dite une vraie maison si elle ressemble à l'idée ou à la forme qu'un architecte lui aura donnée dans son esprit; la parole sera vraie si elle est le signe d'une intelligence vraie; il en est de même pour les choses naturelles, elles sont vraies quand elles ont ressemblance avec les espèces qui sont dans l'es-*

prit de Dieu. Une vraie pierre est celle qui a la nature que Dieu nous a montré qu'il voulait qu'eussent les pierres.

Objection contre la première partie. Le vrai se dit même de ce qui n'est pas; et s'il est vrai que ce qui est existe, il est aussi vrai que ce qui n'est pas n'existe pas : donc le vrai ne s'appuie pas sur l'entité de la chose.

Réponse. Je distingue le conséquent. Le vrai ne s'appuie pas sur l'entité de la chose : *le vrai de l'être réel,* je le nie; *le vrai du non-être,* je sous-distingue; *il ne s'appuie pas sur l'entité réelle,* je l'accorde; *sur l'entité de raison, c'est-à-dire, sur ce que perçoit la raison,* je le nie, car nous concevons le non-être, ou les négations et les privations à la manière de l'être. Il est donc vrai de dire que ce qui n'a pas l'*être n'est pas;* puisque nous concevons le *non-être* à la manière d'une chose existante, et que nous en parlons, rien n'empêche que nous ne lui attribuions la *vérité,* qui peut s'accorder avec un jugement négatif; c'est la solution de saint Thomas (Ire part., quest. XVI, art. 2; et quest. *de la Vérité,* art. 1, *rép. à la* 7e *object.*).

Objection contre les autres parties. Saint Augustin (liv. II *des Soliloques,* chap. V) rejette cette définition de la *vérité : Le vrai est ce qui est tel qu'il paraît à l'esprit de celui qui connaît, s'il veut et s'il peut connaître.* Il s'ensuivrait, en effet, dit ce Docteur, que rien ne serait vrai, si personne ne pouvait connaître, et il propose cette définition : *Le vrai est ce qui est :* donc la *vérité* de la chose ne consiste pas dans le rapport de cette chose à l'intelligence, mais elle lui convient par elle-même et suit la nature de cette chose. Il y en a qui définissent la *vérité de la chose, la conformité d'une chose avec ses principes intrinsèques;* et Avicenne a dit : *C'est le droit qu'a chaque chose sur l'être particulier qui lui a été assigné.*

Je réponds avec saint Thomas (IIe part., quest. XVI, art. 1), que saint Augustin parlant de la *vérité* de la chose, en exclut le rapport avec notre intelligence, parce qu'elle n'y

est rapportée que par accident, mais non celui avec l'Intelligence divine de laquelle elle dépend par elle-même ; c'est lui qui la définit (au liv. *de la Vraie Religion*, chap. XXXVI) : *C'est une souveraine ressemblance avec un principe, une ressemblance sans dissemblance ;* or l'intelligence de Dieu est le principe des choses. Lorsqu'il dit que *le vrai est ce qui est,* il définit la *vérité,* selon ce qu'il y a en elle de fondamental, mais non selon ce qui complète la raison du vrai; c'est saint Thomas qui explique ainsi son maître (quest. I, *de la Vérité,* art. 1, *rép. à la* 1re *object.*).

Ainsi peuvent se concilier les différentes définitions de la *vérité.* Celles qui n'ont aucun rapport avec l'intelligence expliquent uniquement le fondement de la *vérité ;* de ce nombre sont celles qui sont citées dans l'*objection.* Celles qui contiennent un rapport à l'intelligence, expliquent ce qui complète la raison du vrai. De même, en effet, que la vertu de la médecine est le fondement de la dénomination de *sain.* et que son rapport à la santé de l'animal est la raison formelle qui la fait appeler *saine ;* de même la *vérité* d'un *être* porte deux choses avec elle : l'une comme fondement, c'est l'entité de cet *être ;* l'autre comme complément et raison particulière, c'est sa relation à la *vérité* qui est dans l'intelligence. Par conséquent l'*être* comme tel est vrai, mais fondamentalement, en tant qu'il est ce qui est ; et chaque *être* particulier est vrai fondamentalement, en tant qu'il obtient l'*être particulier* auquel il tend ; il est faux, en tant qu'il ne le possède pas : le chrysocale, par exemple, sera un or faux, parce qu'il n'a pas la nature de l'or, dont il semble approcher ; mais c'est du vrai chrysocale, parce qu'il a tout entière la nature de cette composition.

Dans le même sens, la *vérité* d'une chose principiée, au moins sa *vérité* fondamentale, peut se définir la conformité de cette chose avec ses principes intrinsèques. Mais cette définition n'est que particulière, parce que toute chose *vraie* n'est pas principiée : ainsi Dieu est souverainement

vrai sans avoir de principe; les principes par eux-mêmes sont vrais, et ce n'est pas à cause de leur conformité avec d'autres principes, autrement il faudrait aller à l'infini.

Et si l'on dit qu'ils sont vrais en tant qu'ils sont destinés à constituer une chose vraie, il y aura là un cercle vicieux : une chose sera vraie, parce qu'elle se compose de principes vrais, et les principes seront vrais, parce qu'ils font une chose vraie.

Instance. La *vérité* fondamentale est la *vérité* transcendantale : donc elle ne se fonde pas sur un rapport avec l'intelligence, mais sur l'*être* même de la chose pris précisément, c'est-à-dire dans la possession des principes de la chose.

Réponse. Je distingue. La *vérité* fondamentale est la *vérité* transcendantale, *si elle est prise précisément pour l'entité qui sert de fondement,* je le nie : car de cette façon elle est proprement l'*être,* et elle n'est que cela; elle n'a pas encore la raison de vrai, *si on la considère comme se rapportant en quelque manière à l'intelligence,* je l'accorde. Alors, en effet, elle commence à exprimer l'être par quelque raison qui le fait vrai, et non pas seulement comme *être.*

Nouvelle instance. L'intelligence est dite vraie à cause de sa conformité à la chose : si la chose est dite vraie à cause de sa conformité à l'intelligence, il y aura cercle vicieux dans l'explication du double sens de la *vérité.*

Réponse. Je distingue l'antécédent. L'intelligence est vraie, à cause de sa conformité à la chose, *considérée comme vraie,* je le nie; *considérée comme chose,* je l'accorde. L'intelligence, en effet, est vraie, non parce que sa *vérité* se conforme à la *vérité* de la chose, mais parce qu'elle juge que la chose est comme elle est : ainsi une parole est *vraie* ou *fausse,* non suivant la *vérité* de la chose, mais précisément parce que la chose est ou n'est pas : c'est saint Thomas qui le fait observer (I^re^ part., quest. XVI, art. 1, *rép. à la*

3e *object.*). La *vérité* convient donc par elle-même et premièrement à l'intelligence, avec une certaine relation aux choses comprises; et les choses, au contraire, sont vraies suivant l'ordre qu'elles ont à la *vérité* qui est dans l'intelligence, à laquelle elles sont destinées à se conformer et à servir d'objet : ainsi la *santé* convient par elle-même et premièrement à l'animal, et elle dépend souvent de la vertu de la médecine, qui la donne; tandis que la médecine est *saine,* parce qu'elle est destinée à procurer la santé. En cela il n'y a aucun cercle vicieux.

On insistera : Lorsque l'orfévre examine une pièce d'or, il ne s'inquiète pas si elle est conforme à l'intelligence; il cherche seulement à savoir, d'après le son, le poids, la couleur et la ductilité, s'il y a dans cette pièce les vrais principes de l'or : donc la *vérité* de la chose consiste dans ces différentes conditions.

Réponse. Je distingue le conséquent. La vérité fondamentale, la seule que recherche l'orfévre, je l'accorde; *la vérité proprement dite,* je le nie. Celle-ci, en effet, est proprement et premièrement dans l'intelligence, c'est de là qu'elle descend sur le reste. Il semble néanmoins que quelquefois le mot *vérité* s'étende un peu plus loin : il est pris alors en quelque sorte métaphoriquement; car bien qu'il exprime proprement l'*adéquation de la chose et de l'intelligence,* quelquefois l'adéquation du mesuré et de sa mesure est dite *vérité,* et la mesure elle-même peut s'appeler *vérité:* ainsi la rectitude morale et l'égalité de la justice est dite *vérité;* la loi elle-même a pris souvent ce nom dans les Écritures, comme quand il est dit (ps. CXVIII) : *Tous vos commandements sont vérité;* et encore : *Votre loi est vérité;* et en saint Jean (chap. XXI) : *Celui qui pratique la vérité vient à la lumière.* On prend, ce semble, la *vérité* dans ce sens, lorsqu'on appelle vrai un portrait qui ressemble à l'original; ou encore quand on dit une *perle* vraie, de l'*or* vrai, de la vraie *monnaie*, quoique dans ces choses

la raison de vrai puisse venir d'une certaine relation de l'intelligence, qu'elles sont destinées à établir. Mais si l'on veut que ces sortes de choses soient dites vraies sans aucune relation à la *vérité* qui est dans l'intelligence, il faut accepter qu'elles ne sont vraies que métaphoriquement, comme l'esprit est dit *sain* métaphoriquement. Au reste, la *vérité* proprement dite est dans l'intelligence : elle est dans les choses selon qu'elles lui sont conformes.

Deuxième conclusion. — La *vérité* formelle, ou de connaissance, n'est pas proprement dans la première opération de l'esprit, c'est-à-dire dans l'appréhension, mais seulement dans la seconde, c'est-à-dire dans le jugement qui affirme ou qui nie.

C'est là l'opinion qu'exprime saint Thomas (Ire part., quest. xvi, art. 2). Il fait remarquer que la *vérité* peut être de deux manières dans l'intelligence : 1° matériellement, comme dans une certaine chose vraie; 2° formellement, en tant qu'elle connaît et exprime la *vérité*. Au premier sens, la *vérité* est dans la première opération de l'esprit : elle est dans nos sens même, en tant que ce qu'ils perçoivent est conforme à l'objet perçu; de la seconde manière elle n'est que dans le jugement, à l'aide duquel l'intelligence détermine et énonce cette conformité.

Preuve, par une raison de saint Thomas. Puisque la *vérité* est proprement l'adéquation de la chose et de l'intelligence, elle ne se trouve proprement que dans l'opération qui exprime et énonce l'égalité en question ; les termes eux-mêmes l'indiquent ; or il n'y a que la seconde opération qui exprime et énonce cette adéquation : la première opération, en effet, si elle appréhende la raison des choses, ne la leur donne pas ; elle ne déclare pas non plus qu'elle soit conforme à ces choses ; ceci appartient au jugement, par lequel l'esprit détermine que ce qui a été perçu se trouve réellement dans la chose. donc la *vérité* n'est, à proprement parler, que dans la seconde opération de l'esprit, c'est-à-dire dans

le jugement ; et tant que l'esprit s'abstient de juger, il n'est ni vrai ni faux ; les idées et le terme n'y sont pas non plus vrais ni faux ; le jugement seul, et la proposition qui l'exprime, peuvent avoir ces qualités.

Notre *conclusion trouve sa confirmation* dans l'observation qui suit. Puisque la vérité et la fausseté sont opposées, elles ont le même sujet ; or la fausseté ne se trouve que dans le jugement de l'esprit, lorsqu'il n'est pas conforme à la chose : donc la *vérité* ne se trouve pas non plus ailleurs que dans le jugement.

Une autre confirmation se prend dans cette argumentation subtile de saint Thomas (quest. 1re *de la Vérité*, art. 2). Puisque la *vérité* est surtout propre à l'intelligence, elle ne se trouve que dans ce qui convient particulièrement à cette faculté ; or la perception d'une chose n'est pas une opération spéciale de l'intelligence, car les sens eux-mêmes perçoivent les choses, et lorsque l'intelligence ne fait que percevoir une chose, elle n'a qu'une forme de la chose, celle qui est dans la chose même ; c'est lorsqu'elle juge qu'elle commence à avoir une qualité à elle propre, à cette qualité il faut une mesure commune avec la chose prise en elle-même, c'est l'acte de jugement par lequel elle détermine que ceci ou cela est dans la chose : cet acte, en effet, a un rapport actuel à la chose, les termes le disent assez ; si ce rapport est un rapport d'adéquation, il a proprement la *vérité ;* s'il ne l'est pas, il a la fausseté : donc la *vérité* proprement dite n'est pas dans le jugement.

Objection. La *vérité* formelle est la conformité de l'intelligence avec la chose comprise ; or l'appréhension est quelquefois conforme aux choses : par exemple, lorsque je saisis la définition d'une chose, j'ai dans l'esprit une idée conforme à la chose : donc la *vérité* formelle est dans l'appréhension.

Réponse. Je distingue la majeure. La *vérité* formelle est la conformité de l'intelligence avec la chose comprise,

la conformité expresse et introduite par elle-même dans l'acte de l'intelligence, je l'accorde; *jointe à elle par accident, mais non expresse, ni introduite dans l'essence de l'acte intelligent*, je le nie. *Je distingue de même la mineure, et je nie la conséquence.* Cette solution est de Cajétan (sur l'art. 2, quest. XVI, part. Ire).

Expliquons-la. Toute conformité à une chose peut se trouver de deux manières dans l'acte de l'intelligence : d'abord, matériellement et par accident, comme introduite sans l'intelligence, et n'étant pas exprimée par son acte; puis comme exprimée et introduite dans l'acte lui-même. Suivant la première manière, la conformité à la chose ne se trouve que dans l'appréhension : l'appréhension et son terme n'expriment et ne produisent par eux-mêmes aucun rapport à la chose. Je perçois un corps blanc, un animal raisonnable; je ne vois là aucun rapport entre deux choses; je ne me demande pas si mon idée est conforme ou non à quelque chose : ce n'est donc que par accident que cette conformité existe : ainsi l'acte ou l'intellect qui agit n'exprime et ne produit aucun rapport à la chose; il n'y est pas semblable ni dissemblable formellement, et, par suite, il n'est ni vrai ni faux. Mais la conformité ou la non-conformité se trouvent par la seconde manière dans l'acte du jugement : si mon esprit décide qu'un tel mur est blanc, que l'homme est un animal raisonnable, cet acte par lui-même et essentiellement exerce et produit un rapport d'égalité ou d'inégalité avec la chose qui est en dehors de l'intelligence, et par là même il y apporte de lui-même, par lui-même et par son propre fait, la *vérité* ou la fausseté. Si, en effet, il est conforme à la chose qu'il considère, il est vrai; si non, il est faux : par conséquent, l'intelligence n'est proprement et formellement vraie ou fausse que lorsqu'elle arrive à cet acte : de même que le juge, avant de juger, peut percevoir le différend et les raisons des parties; mais il n'est encore ni juste ni injuste, parce qu'il n'a rien fait encore qui relève de

la justice, et puisse lui être rapporté; c'est quand il rend la sentence qu'il prend qualité; car celle-ci se rapporte à la justice et à l'affaire. Mais en voilà assez pour faire comprendre quelles réponses on doit à l'*objection* proposée et à toutes celles qui pourraient la suivre.

TROISIÈME CONCLUSION. — *La vérité de l'intelligence prise simplement est antérieure à la vérité des choses; mais la vérité de l'intelligence créée ne vient qu'après la vérité des choses naturelles.*

Cette conclusion s'explique d'après saint Thomas (quest. 1 *de la Vérité,* art. 2). La première partie : *Une chose,* dit-il, *n'est dite vraie que suivant qu'elle se conforme à l'intelligence vraie : donc la vérité se trouve en second lieu dans les choses, et en premier lieu dans l'intelligence;* mais il entend ici cette Intelligence à laquelle toutes les choses se rapportent d'elles-mêmes, c'est-à-dire l'Intelligence divine.

Pour la seconde partie, elle ressort de ce passage qu'on sera heureux de lire : *Les choses se rapportent d'une façon à l'intelligence pratique, et d'une autre à l'intelligence spéculative. L'intelligence pratique produit les choses; elle est la mesure des choses qu'elle fait; tandis que l'intelligence spéculative reçoit ses perceptions des choses, elle est en quelque sorte mise en mouvement par les choses, et ainsi ce sont les choses qui la mesurent. Il en résulte que les choses naturelles auxquelles notre intelligence emprunte sa science, mesurent notre intelligence; mesurées qu'elles sont elles-mêmes par l'Intelligence divine, où sont toutes les créatures, comme tout ouvrage est dans l'esprit de l'ouvrier. Ainsi donc l'Intelligence divine mesure et n'est pas mesurée, la chose naturelle mesure et est mesurée, et notre intelligence est mesurée et ne mesure pas. Je dis qu'elle ne mesure pas, au moins pour les choses naturelles, car elle mesure les choses artificielles; la chose naturelle ainsi placée entre deux intelligences, est dite*

vraie, selon qu'elle s'adapte à l'une et à l'autre ; adaptée à l'Intelligence divine, elle est vraie, en tant qu'elle fait ce que l'Intelligence divine veut d'elle ; adaptée à l'intelligence de l'homme, elle est vraie, quand elle est de nature à donner sur elle-même une idée juste ; et, au contraire, les choses sont dites fausses, qui sont de nature à paraître ce qu'elles ne sont pas, ou sous un caractère qu'elles n'ont pas, comme il est dit (liv. V *de la Métaph.*) *: La première sorte de vérité est dans la chose avant la seconde, parce que la relation de cette chose à l'Intelligence divine est antérieure à sa relation à l'intelligence humaine.*

De la Fausseté.

Puisque la *fausseté* est opposée à la *vérité,* elle consiste dans la non-conformité de la chose et de l'intelligence ; si la chose n'est pas conforme à l'intelligence, d'où elle tire son origine et sa règle, elle sera *fausse ;* si, par exemple, l'on fabrique une monnaie qui ne remplisse pas les conditions d'une monnaie ordinaire, qui ne se conforme pas aux ordres donnés par le prince, c'est de la fausse monnaie, et si parmi les choses naturelles il y en avait qui en vinssent à n'être plus conformes à l'idée qu'en conserve l'Intelligence divine, elles seraient dites simplement *fausses.* Ainsi les actes libres, comme les péchés, qui ne sont pas conformes à l'ordre de la Loi éternelle, ou de l'Intelligence divine, sont en maint endroit de l'Écriture appelés des *faussetés* et des *mensonges.* Quant à l'intelligence qui dépend des choses, elle est *fausse,* lorsqu'en les jugeant elle ne s'y conforme pas ; ainsi quand on dit : *Pierre est malade,* tandis qu'il va bien ; ou, *il n'y a pas d'antipodes,* tandis qu'il y en a réellement. On appelle aussi *fausse* relativement, une chose qui ne dépend pas de notre intelligence, et qui, existant en elle-même, et par conséquent étant simplement vraie, *peut cependant paraître ou telle qu'elle n'est pas, ou sous*

d'autres caractères que les siens propres; ainsi sont l'ombre, les peintures et les songes. En effet, c'est quelque chose, mais ce n'est pas ce qu'on en peut croire d'abord; ainsi parle Aristote (Ve liv. *de la Métaph.*).

La *fausseté formelle* ne se trouve que dans le jugement, parce que, comme je l'ai déjà dit, le jugement seul a par lui-même rapport aux choses. Il y a aussi dans les sens et dans l'appréhension de l'intelligence une *fausseté* improprement dite; quand par un défaut de l'organe du milieu, ou de l'objet, le sens ne reçoit pas et n'apporte pas à l'intelligence une *espèce* exacte de l'objet, il lui donne alors une occasion de juger de travers. La *fausseté* est dans l'appréhension de l'intelligence, quand il s'y mêle quelque composition, et cela peut arriver de deux manières : d'abord quand l'intelligence attribue à une chose la définition d'une autre; ensuite quand dans la définition de la chose, elle glisse un attribut contradictoire; si, par exemple, on disait : *Un animal raisonnable a quatre pieds.*

ARTICLE QUATRIÈME.

DE LA BONTÉ.

Aristote définit la *bonté : ce que toutes choses désirent.* Il ne faut pas entendre cette définition, en ce sens que rien ne serait bon que ce qui serait désiré par tout le monde; seulement tout ce qui est désiré, en tant que c'est désiré, est bon. Ainsi l'*être* est bon, parce que tout désire l'*être*. Trois questions se présentent à l'occasion de la *bonté :* d'abord, ce qu'elle est; ensuite, comment elle se divise; et enfin, à qui elle convient. Nous les résoudrons brièvement.

Je dis : 1° Est *bon* l'*être* lui-même, selon qu'il indique un rapport de conformité à une volonté, particulièrement à la Volonté divine.

D'abord, il est évident que l'*être* lui-même est *bon;* tout

être, en effet, en tant qu'il a l'être, est *bon ;* c'est pour cela qu'il désire sa conservation. S'il perd quelque chose de sa *bonté,* c'est en tant qu'il perd de son entité. Qu'il soit *bon,* parce qu'il indique une conformité à une volonté, cela est certain ; ce qui est *bon,* est-ce autre chose que ce qui est désirable ? et sans contredit tout ce qui est désirable indique un rapport à la volonté. Mais, parce que la Volonté divine est la règle de toutes les autres, et que les autres sont bonnes, suivant leur rapport avec celle-là, c'est surtout en se rapportant à la Volonté divine que l'*être* mérite d'être appelé *bon.*

Deuxièmement. Le *bien* se divise en *transcendantal et moral.*

Explication. Les choses qu'on désire sont bonnes transcendantalement, en tant qu'on les désire absolument ; elles sont bonnes moralement, quand on les désire suivant une règle, à laquelle la volonté se soumet. Ainsi le *bien transcendantal* sera l'entité elle-même, précisément selon qu'elle peut éveiller l'appétit, et la *bonté morale* sera la conformité de la chose voulue aux règles des mœurs, c'est-à-dire à la Loi éternelle et à la droite raison, qui nous dit comment et dans quelle mesure une chose doit être désirée ; nous en avons parlé dans la *Morale.*

Le *bien* se divise encore en *utile, honnête* et *agréable.* En effet, les choses qui sont désirées ou recherchées par la nature raisonnable, le sont, ou pour servir à autre chose, comme la médecine pour la santé, et on les dit *utiles,* ou pour elles-mêmes, et ce sont les *biens honnêtes.* Est honnête, en effet, tout ce qui est désirable en soi, et par une nature raisonnable. Voici la définition d'Aristote (liv. I *de la Rhét.*, chap. IX) : *C'est ce qui étant désirable en soi est en même temps louable ;* Cicéron (au liv. II *des Fins*) nous dit : *C'est ce qui, abstraction faite de toute utilité, de toute récompense et de tout résultat, mérite d'être loué par soi,* c'est-à-dire précisément, parce que c'est convenable et

conforme à la raison et aux lois établies par elle. Enfin les *biens* désirés, quand ils reposent l'appétit de qui les possède, sont appelés *agréables*. On trouve son agrément à se reposer dans la possession d'un bien désiré; mais l'appétit n'agit pas toujours en suivant la raison, quelquefois il se repose dans des *biens* qui ne sont nullement honnêtes; il s'ensuit que les limites de l'*agréable* sont plus étendues que celles du *bien honnête*.

Troisièmement. Le *bien* convient aux choses relativement à l'existence; une chose n'est bonne que quand elle se rapporte d'une façon quelconque à l'existence; par conséquent, les choses possibles, prises comme possibles, ne sont pas bonnes.

Cette *conclusion* est généralement reçue parmi les Philosophes. *Elle se prouve :* Le *bien* est ce qui perfectionne l'appétit; or l'appétit ne reçoit son perfectionnement que des choses qu'on possède et qui existent : donc la *bonté* d'une chose dépend de son rapport à l'existence. *La majeure est évidente. La mineure se prouve par la raison et par l'induction; par la raison,* car l'intelligence a, de plus que la volonté, d'attirer les choses à elle, et par conséquent, de les séparer de leur existence. La volonté, au contraire, s'attache aux choses mêmes, et par conséquent elle les recherche en elles-mêmes et dans leur existence; *par induction*, la volonté de l'avare, par exemple, ne s'accomplit parfaitement que dans les richesses qui existent et qu'il possède. Le malade ne se réjouit de la santé que lorsqu'il la possède réellement : donc la volonté n'aime pas la santé et les richesses précisément comme possibles, elle les veut acquérir, et par conséquent elle appelle leur rapport avec l'existence.

Confirmation. Le bien a le caractère de fin; or toute fin indique un rapport à l'existence; car on désire la posséder, et cette possession n'est pas possible tant que la chose n'existe pas : donc, etc. Ensuite la volonté pousse à l'exécution, tandis que l'intelligence ne cherche qu'à spécifier les

choses, partant ce qui termine l'intelligence peut être seulement spécifié; mais ce qui meut et termine la volonté doit arriver à s'exécuter; par conséquent, cela exige l'existence.

Quant au *mal,* comme il est opposé au *bien,* il se divise aussi en deux : il y a le *mal moral* et le *mal métaphysique.* Le *mal métaphysique* est la privation de l'entité convenable : c'est, par exemple, un œil, un pied, la santé, la vertu, etc., qui manquent à l'homme; le *mal moral* consiste dans la non-conformité aux règles des mœurs : par exemple, on tue un innocent, on prend le bien d'autrui; dans ces actions se trouve le *mal moral :* elles ne sont pas conformes aux règles des mœurs, c'est-à-dire à la droite raison prise en Dieu ou même dans l'homme. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si cette non-conformité est un rapport positif ou une pure privation. Les Théologiens traitent cette question *ex professo :* c'est leur affaire. Le *mal* peut se diviser encore en *nuisible,* opposé au *bien utile; honteux,* opposé au *bien honnête;* et *douloureux,* opposé au *bien agréable.* Mais en voilà assez sur ce sujet.

THÈSE SECONDE.

DE L'ÊTRE SPIRITUEL, OU DES CHOSES SÉPARÉES PAR ELLES-MÊMES DE LA MATIÈRE.

On dit qu'une *chose* est *spirituelle,* ou réellement séparée de la matière, quand elle s'en distingue, non par la seule opération de l'esprit, mais par son essence même. Nous traiterons ce sujet sommairement, parce qu'il appartient aussi plus à la Théologie qu'à la Philosophie. Quatre *questions* renfermeront ce que nous en voulons dire. La première aura Dieu pour objet; dans la deuxième, nous parlerons des anges et de l'âme raisonnable séparée; dans la troisième,

de l'influence de Dieu sur les causes secondes; et dans la quatrième, des accidents spirituels.

QUESTION PREMIÈRE.

DE DIEU.

Dieu existe, et il a des attributs : c'est tout ce que peut nous apprendre la raison naturelle. A chacun de ces deux points nous donnerons un *article*.

ARTICLE PREMIER.

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Quand on nomme *Dieu*, on entend parler de cet être qui est par lui-même, duquel tout dépend et procède, et en qui se trouve, comme dans sa première source, toute la plénitude de l'être. Qu'il existe, toutes les nations le proclament, toutes l'adorent, l'invoquent et l'honorent au moyen de cérémonies déterminées : c'est ce qu'on appelle *la religion*. La nature elle-même a gravé dans notre âme cette vérité fondamentale, et Cicéron lui attribue *de prendre les devants sur toutes les notions naturelles, et d'être connue de tous, avant tout enseignement, toute coutume et toute loi*. Peut-être y a-t-il quelques peuples assez abrutis pour avoir étouffé cette notion sous les pratiques de la férocité, comme dans les nations civilisées il y a des hommes que leur impiété aveugle, et qui ne veulent pas reconnaître un Dieu vengeur du crime, de peur d'avoir à le craindre. Or les uns comme les autres ne font qu'apporter à l'existence de Dieu un témoignage de plus : c'est à savoir que, pour la méconnaître, il faut avoir depouillé tout sentiment d'humanité et de vertu. Mais cette question reste : l'*existence de Dieu*, telle qu'elle

est naturellement gravée dans notre âme, peut-elle se démontrer par des raisons capables de convaincre une intelligence bien disposée?

Conclusion. — *L'existence de Dieu peut se démontrer naturellement.* Ainsi ont pensé les philosophes les plus fameux de l'antiquité; ainsi doivent croire tous les vrais chrétiens, puisque l'Apôtre a dit : *Les choses de Dieu se comprennent par les choses créées;* et que l'auteur sacré (*Sagesse,* chap. XIII) blâme *ceux qui, des biens sensibles, n'ont pu s'élever jusqu'à Celui qui est, et qui, considérant l'ouvrage, n'ont pas connu l'ouvrier.*

Nous ne pouvons mieux prouver notre *conclusion* qu'en exposant les démonstrations que la raison nous fournit sur l'*existence de Dieu.* Elles se réduisent à cinq chefs, rattachés aux cinq attributs principaux sous lesquels Dieu se fait connaître à nous : il est premier moteur immobile, cause première, être nécessaire, être souverainement parfait, et enfin modérateur suprême du monde. Si nous prouvons qu'il y a dans le monde une nature en possession de ces cinq qualités, notre tâche est remplie; si même nous arrivons à prouver suffisamment qu'une de ces qualités se rencontre dans un être quelconque, on saura par là que toutes les autres lui appartiennent. En effet, comment un premier moteur immobile ne serait-il pas, par ce fait même, une cause première? comment serait-il cause première, s'il n'est nécessairement et par lui-même? et ainsi de suite.

Présentons donc brièvement, d'abord ces témoignages lumineux que la raison humaine apporte aux pieds de la Divinité; nous les appuierons ensuite de quelques preuves secondaires; enfin nous réfuterons les objections par lesquelles les athées s'efforcent d'obscurcir ces lumières si éclatantes.

Démonstration de l'existence de Dieu par la raison d'un premier moteur immobile.

Tout le monde admet que tout ce qui nous environne est, comme nous-mêmes, sujet au changement, c'est-à-dire que rien n'y persévère uniformément dans son être, chaque chose passant d'une manière d'être à une autre. De ce phénomène évident, objet spécial des études du physicien, et remarquable entre tous, on peut déduire l'existence d'un premier moteur immobile. Voici comment :

Il y a dans la nature une source, un principe de tous les changements qu'on aperçoit dans les choses; or cette source doit être un premier moteur immobile : donc il y a un premier moteur immobile. *La majeure est certaine.* Quand nous voyons sous nos yeux ces changements se produire en se répandant d'une chose sur une autre : par exemple, le mouvement passer de l'âme dans la main, de la main dans le levier, du levier dans la pierre, etc., nous cherchons forcément une source et une cause à cette sorte de torrent qui entraîne tout; on sait bien d'ailleurs que rien ne se fait sans cause. *La mineure* est plus embarrassante; distinguons-y d'abord deux parties : 1° que cette source doit être un premier moteur ; 2° que ce premier moteur doit être immobile. Ces deux points une fois démontrés, le raisonnement sera convaincant.

Prouvons la première partie. Dans les corps qui meuvent et dans ceux qui sont mus, ou, ce qui revient au même, dans les corps qui impriment un changement et dans ceux qui le reçoivent, on ne peut aller à l'infini : la source du mouvement et du changement sera forcément dans un premier moteur. *La conséquence se déduit des termes.* Celui auquel on s'arrêtera sera un premier moteur. *L'antécédent se prouve de trois manières.* 1° Dans les moteurs qui reçoivent le mouvement, enlevez le premier, le deuxième ne communiquera pas de mouvement, car il n'en

communique qu'autant qu'il en reçoit, c'est-à-dire qu'autant qu'il a un moteur derrière lui; allez à l'infini, il en sera toujours de même, il n'y aura que des moteurs communiquant le mouvement qu'ils reçoivent, aucun d'eux ne sera proprement premier, aucun n'en sera la cause : donc d'eux-mêmes ils n'auront jamais le mouvement; donc, en dehors de tous les moteurs qui reçoivent le mouvement, il en faut un qui le donne sans l'avoir reçu : c'est ce que nous appelons le premier moteur. Tous les êtres de la collection sont mus par un autre; ne mettez rien en dehors de cette collection, ils seront alors mus par quelque chose qui n'existe pas. Quoi de plus absurde?

Deuxièmement. La cause instrumentale ne communique le mouvement que si elle est mue par la cause principale; elle a de sa nature d'agir par la vertu de la cause principale; or si l'on va à l'infini pour les moteurs recevant le mouvement, tout sera cause instrumentale du mouvement, rien n'en sera cause principale : donc il est impossible d'aller à l'infini pour ces moteurs, et il faut assigner en dehors d'eux un moteur agissant par lui-même et principalement. *Expliquons la mineure.* Ce qui communique un mouvement est, dans ce cas, comme un instrument de ce qui donne le mouvement à communiquer : donc si tout a le rôle de moteur ayant reçu le mouvement, et si rien ne meut sans avoir été mû, tout est cause instrumentale, il n'y a pas de cause principale.

Troisièmement enfin, celui qui communique le mouvement qu'il a reçu n'est qu'un moyen et une sorte de canal pour transmettre le mouvement; il est plutôt mobile que moteur : il faut donc, ou que l'on admette une source, d'où découlera le mouvement dans tous ces moteurs qu'on sait être mus, et qui sont comme les canaux du mouvement, et à l'égard de cette source ils seront tous ensemble comme un seul mobile, ou qu'on reconnaisse un mobile qui se meut sans personne pour le mouvoir, et un canal qui transmet l'eau sans une

source qui la lui fournisse ; autant vaut-il dire tout de suite qu'il y a, comme on dit vulgairement, un bâton sans deux bouts, et une montagne sans vallée.

On pourrait dire seulement qu'Aristote, en admettant des générations éternelles, a dû admettre la possibilité de procéder à l'infini pour les engendrants engendrés. *Mais il est facile de répondre.* Ce sentiment d'Aristote ne contrarie en rien les raisonnements que nous venons de présenter, leur force ne s'épuise pas à prouver la contradiction des engendrants engendrés, ou des moteurs mus à l'infini ; il en résulte seulement que, en dehors de cette multitude finie ou infinie de moteurs, il faut une source du mouvement, ne recevant rien d'ailleurs et communiquant tout aux autres ; mais si pour un ou deux moteurs qui reçoivent le mouvement, il nous faut aussitôt, en dehors d'eux, un principe qui leur donne ce mouvement, à plus forte raison ce principe sera nécessaire pour une infinité de ces moteurs. Autrement, qui mettrait cette multitude infinie en mouvement? Qui les unirait pour ce commerce par lequel elles donnent et reçoivent le mouvement? Ainsi les athées, en recourant à l'infinité des moteurs mus, n'évitent pas la nécessité d'un premier moteur, ils rendent plutôt hommage à l'efficacité de son action, qui peut ainsi se propager à l'infini.

Prouvons maintenant la seconde partie de la mineure principale, savoir que ce premier moteur doit être immobile. Tout être qui a le mouvement l'a reçu d'un autre ; or le premier moteur ne peut recevoir le mouvement d'aucun autre : donc il est immobile. *La mineure est évidente par ses termes.* Ce ne serait pas un premier moteur, s'il en supposait un avant lui qui lui donnât le mouvement. *La majeure a été démontrée* à la fin de la *Physique.* D'ailleurs *elle peut se prouver soit par l'expérience,* car nous voyons les mobiles s'arrêter, quand on ne les maintient pas en mouvement, *soit par la notion générale parmi les hommes :* tout le monde sait qu'entre le moteur et le mobile il y a re-

lation et sujétion, ce qui est mû est dépendant du moteur; or il est évident qu'il n'y a ni relation, ni dépendance, ni sujétion dans une chose vis-à-vis d'elle-même. *La majeure se prouve enfin par les sources mêmes de tout changement.* Le sujet du changement est par lui-même une puissance privée d'acte, tandis que la cause efficiente du changement est par elle même acte. Or il est évident que la privation de l'acte ne peut par elle-même devenir acte, ni cause efficiente de l'acte, autrement le *non-être* produirait l'*être :* donc nécessairement le moteur se distingue du mobile, et la cause qui produit le changement se distingue du sujet de ce changement. Ainsi se trouve réfutée la réponse qu'on pourrait tirer de la doctrine de Scot, à savoir, que la force qui meut se trouve dans ce qui est mû, comme il y a dans le poivre une force de calorique ; quoi qu'il en soit de l'opinion de Scot, elle n'amende en rien notre argument, car cette force sera toujours distincte du sujet sur lequel elle agit, et alors, ou elle sera mobile aussi, ou bien elle ne le sera pas. Si elle n'est pas mobile, nous avons ce que nous voulions : un moteur immobile ; et il ne restera plus qu'à savoir si cette force, premier moteur immobile, est un accident ou une substance ; si elle est subsistante ou reçue, etc. Si, au contraire, cette force premier moteur est mobile, il faudra nécessairement la rapporter à une force supérieure, comme tout mobile à son moteur.

Pour échapper à la puissance de ce raisonnement, il ne reste qu'un moyen, c'est en acceptant qu'il y a au monde une source réelle de mouvement et de changement, de dire que ce n'est pas *Dieu,* et de substituer à ce nom vénérable celui de *la nature,* comme l'a voulu Pline, ou celui des *éléments* avec Empédocle, ou bien, avec tous les patrons de l'athéisme, *des atomes,* c'est-à-dire une infinité de molécules qui, répandues dans un espace infini de toute éternité, s'agiteraient aussi éternellement par une force innée.

Mais ce moyen lui-même est insuffisant ; car, d'abord, le

nom de *nature* est un mot vide de sens, s'il ne signifie une première Nature, cause de tout mouvement. Pour les éléments, comme ils sont sujets au changement et à la génération, et comme la première source du mouvement doit être immobile, ainsi qu'on l'a prouvé, il est évident que les éléments ne peuvent pas être un premier moteur. Quant à cette fable solennelle des atomes, quand même elle serait une réalité, elle indiquerait tout au plus ce qui fournit la matière à l'édifice du monde, comme les pierres font pour la maison; il faudrait donc encore leur adjoindre une cause qui produirait les choses et mettrait le tout en mouvement. Cicéron n'a pas manqué cette occasion de railler les philosophes épicuriens, qui, après avoir amassé ces atomes infinis, comme un monceau immense de matériaux pour la construction de l'univers, négligent de leur trouver un architecte, une cause efficiente principale.

Si l'on veut dire que dans les atomes il y a deux choses : la masse et la gravité, et qu'elles se rapportent l'une à l'autre; la masse n'étant qu'une matière passive, et la gravité servant de principe moteur premier et éternel :

Il est facile de répondre. Quand même on admettrait sans preuve que les atomes ont été éternellement pesants, leur pesanteur ne pourrait encore être la source première de tous les changements : d'abord, parce que la pesanteur étant une vertu inhérente à la substance des atomes, elle ne peut être plus immuable qu'eux, et partant elle ne saurait être, par là même, la première force motrice et immobile; ensuite, parce qu'un sujet ne pouvant arriver de lui-même à l'acte, il faut lui donner une cause qui de tout temps ait fait que la substance de l'atome, c'est-à-dire un sujet capable de gravité par lui-même, devînt pesant en acte; troisièmement enfin, parce qu'il faut qu'une première force motrice soit la source de tous les mouvements que nous voyons dans le monde. Mais qui sera assez insensé pour se persuader que la vie, les sens, l'appétit, la raison, la liberté et tant de mouvements si nobles, que nous sentons en nous-mêmes, ont

leur source dans cette pesanteur aveugle, stupide et sans vie. C'est folie assurément de nier le Dieu vivant et véritable, dont l'existence nous est indiquée par la nature, démontrée par la raison, et annoncée par l'univers entier, pour lui substituer ces monstruosités chimériques, et rapporter à des principes aussi absurdes son esprit, sa sagesse et tous les biens qu'on a reçus; mais telle est la punition méritée par ces impies, ils refusent leur obéissance au meilleur des pères et des rois, et brûlent de l'encens devant les principes les plus méprisables et les plus honteux.

Démonstration de l'existence de Dieu, comme cause première, être nécessaire, être parfait et modérateur suprême de l'univers.

La deuxième démonstration de l'existence de Dieu, empruntée à l'attribut de cause première, peut se faire de cette manière. Il est évident que dans la nature des choses il y en a qui sont produites, et qui auparavant n'étaient pas, c'est-à-dire qu'elles reçoivent l'être d'une autre chose qui est leur cause efficiente. Chacun de nous sent bien qu'il n'a pas toujours été, et qu'il a reçu l'être de quelqu'un qui l'a précédé dans la vie; ce jugement, nous pouvons l'appliquer aux choses inférieures : à la terre, à l'eau, au feu, aux astres même et au ciel, car tout cela est plus imparfait que notre intelligence et notre raison, bien que celles-ci ne soient produites et n'existent en nous que depuis quelques années. Or il ne se peut que la totalité des êtres ait reçu l'être d'autre chose, et qu'en même temps il n'y ait rien au monde qui n'existe par soi-même : donc il faut en venir à une cause première n'ayant pas de cause pour elle-même, étant de soi, et se trouvant à la source de l'être. *La majeure est évidente. La mineure peut se démontrer ainsi.* Celui qui tient l'être d'un autre n'est pas tant que n'existe pas celui de qui il tient l'être; or, si toute chose a reçu l'être

d'une autre, la chose de laquelle les autres ont reçu l'être n'est pas : donc si toute chose a reçu l'être d'une autre, rien ne serait réellement. *La majeure n'a pas besoin de preuve. Expliquons la mineure.* Quand on dit tout, on n'exclut rien, on ne prononce pas ce mot quand on reconnaît quelque chose en dehors : donc si toute chose a reçu l'être d'une autre, toute chose a pour auteur ce qui n'est pas, puisque ce par quoi toutes choses sont supposées être, n'est pas.

L'athéisme a répondu que toute chose a reçu l'être d'un autre, si on prend le nom de *toute* séparément, mais non si on l'entend collectivement : ainsi tous les hommes, pris séparément, ou chaque homme, en particulier, est d'un autre : Roboam était de Salomon, Salomon de David, David de Jessé, Jessé d'Obed, et ainsi de suite en marchant à l'infini vers l'éternité; mais le genre humain pris tout entier n'a pas eu de cause en dehors de lui, parce qu'il n'a jamais commencé à être.

Cette réponse est puérile, et parmi les anciens philosophes, ceux qui sont allés jusqu'à cet excès de nier Dieu n'ont jamais osé parler ainsi, tous admettaient comme incontestable qu'il y a dans le monde une première source de l'être; et cela par trois raisons : d'abord la collection entière des êtres, qui sont d'autrui, et qu'on nomme des effets, n'a pas une autre nature que chacun des particuliers qui la composent; elle n'ajoute rien que le nombre à ces êtres pris en particulier. Or il est évident que le nombre des effets ne saurait dispenser ces effets d'avoir une cause; au contraire, plus les effets sont multipliés, plus la cause apparaît nécessaire : si donc on ne peut comprendre un effet sans cause, à plus forte raison une collection infinie d'effets sans cause sera inexplicable. Ensuite, ce qui, par nature, se comprend comme n'étant pas par soi-même, ne commencera jamais à être, s'il n'a en dehors de soi un principe qui lui communique l'être; or, par nature, la collection des êtres qui sont produits par autrui se comprend comme n'étant pas par elle-même : on n'est d'autrui que parce qu'on n'est pas de soi-

même : donc elle suppose une cause de qui elle a reçu l'être. Enfin il est plus difficile d'être pendant toute l'éternité que pendant une année; or ce qui a été produit par autre chose pour cette année n'aurait jamais été, s'il n'y avait eu, en dehors, quelque chose pour le produire : donc, à plus forte raison, la collection d'êtres qui sont d'autrui n'a pu être pendant toute l'éternité, sans qu'il y ait eu en dehors d'elle quelque cause éternelle lui donnant non-seulement son être, mais encore la persévérance incessante dans l'être. Il est donc clair comme le jour qu'il faut admettre une cause éternelle d'être, de laquelle découle tout ce qui est par autrui. Le Prophète royal a exprimé ce raisonnement dans deux mots : *Sachez,* dit-il, *que le Seigneur est Dieu; nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, c'est lui qui nous a faits.* C'est comme s'il disait : De même que nous ne nous sommes pas donné l'être à nous-mêmes, aucun homme n'a pu se le donner : donc il nous faut chercher un créateur pour notre race : à lui nous devrons l'être, et, comme nous, le lui devront tous les hommes de tout temps; celui-là sera notre Dieu.

La troisième démonstration de l'existence de Dieu se prend dans sa qualité d'*être nécessaire.* On peut la présenter ainsi en quelques mots. Il est impossible que tout soit contingent, car l'être contingent étant ce qui peut ne pas être, il aurait été possible que rien ne fût, ou même rien n'aurait jamais pu être. En effet, ce qui n'est que possible ne peut se donner l'être : donc il faut dans la nature un fondement immobile de l'être, qui ait l'être d'une façon nécessaire; il faut même qu'il soit l'Être subsistant : car comment serait-il nécessairement et par lui-même, s'il était seulement sujet de l'être, et non pas l'être lui-même, puisque toute puissance d'être doit recevoir l'être d'une chose qui a l'être en acte : la puissance, en soi, n'est que la privation de l'être : il est contradictoire de la présenter comme sa cause efficiente ou formelle.

Autrefois l'athéisme semble avoir répondu à cet argument que ce fondement nécessaire et éternel de l'être est tout trouvé dans la matière. Mais, comme la matière n'est que la puissance de l'être, au moins formellement et en tant que matière, si à leur matière éternelle les athées n'attachent pas une cause efficiente éternelle, qui lui donne l'être, elle ne sera de toute éternité qu'une éternelle privation de l'être : c'est donc au mépris de tous les principes philosophiques qu'ils ont en cette question supposé une matière qui n'aurait pas de cause efficiente et proportionnée.

La quatrième démonstration est empruntée à la considération de l'Être infiniment parfait; on la propose ainsi : Puisque, parmi les choses, les unes sont plus parfaites que les autres, selon leur être; puisque les animaux, par exemple, sont plus parfaits que les plantes, et les hommes plus parfaits que les animaux, il faut qu'il y ait une chose souverainement parfaite; autrement on procèderait à l'infini dans la perfection d'être, et encore par là même, on arriverait à une chose infiniment parfaite et au-dessus de tous les nombres possibles; or cette chose souverainement parfaite, c'est *Dieu :* tous ceux qui l'ont dans la pensée la nomment *Dieu,* donc il y a un *Dieu.*

Confirmation. Ce qui peut être n'étant possible qu'à la condition d'être contenu dans ce qui existe, et la chose la plus parfaite de toutes ne pouvant être contenue dans aucune autre, cette chose n'est pas purement possible, elle est nécessaire, elle existe nécesssairement.

Qu'on n'attribue pas la perfection suprême à l'ensemble des choses, et non à une chose unique; si, comme il est évident, l'ensemble même présente des choses parfaites à différents degrés, il faut qu'on y trouve une chose parfaite au suprême degré.

Enfin, la cinquième et la plus évidente démonstration se prend dans l'attribut de modérateur suprême. Cet attri-

but est le plus saillant de tous ceux que nous pouvons observer en Dieu, et si on venait à le contester, admettrait-on tous les autres, cela suffirait pour ébranler la thèse tout entière et les convictions qui en résultent. Ce n'est pas sans raison qu'on a infligé la note d'athéisme à ceux qui commencent par reconnaître une source première du mouvement, une cause première, un être nécessaire, un être souverainement parfait, et arrivent à nier que cet être ait l'intelligence et le pouvoir de gouverner le monde : ainsi ont fait les Épicuriens et quelques-uns des anciens naturalistes. Cette démonstration étant de toutes la plus importante, non-seulement Dieu l'a mise à la portée du raisonnement humain, il a voulu encore que la nature entière lui rendît une sorte de témoignage public. Oui, tout le monde sait qu'une Nature souveraine et parfaite se tient au sommet des effets que nous admirons, et qu'elle les gouverne. Tous les caractères d'un agent absolument intelligent et sage brillent dans ces effets et dans la disposition qui leur est communiquée. Pour se refuser à ces témoignages, il faudrait attribuer à ces effets une cause qu'ils repoussent souverainement, en même temps qu'on leur refuserait celle qu'ils réclament, et qui est pour eux naturelle et légitime; or dans la disposition du monde et dans les effets de la nature on voit briller tous les caractères d'une intention finale que s'est proposée leur auteur : donc il faut accepter que le monde et la nature sont dirigés par une Cause qui a une fin en vue, c'est-à-dire qui est infiniment sage et intelligente. *La mineure* peut seule offrir quelque difficulté; mais elle a été assez clairement développée par nous en *Physique,* à propos de la *cause finale,* pour que nous puissions nous dispenser d'y revenir.

On ajoute quelques preuves à l'appui, et on résout les objections des athées.

Outre ces démonstrations de l'*existence de Dieu,* qui sont célèbres toutes les cinq, on peut en donner beaucoup d'autres. Nous en indiquerons seulement quelques-unes,

pour ne pas dépasser les mesures de brièveté que nous nous sommes imposées.

La première se prend dans le consentement unanime de tous les siècles et de toutes les nations du monde. C'est une entente universelle des hommes pour reconnaître et adorer la Divinité; d'où serait venu à ce dogme cette puissance de réunir dans un même sentiment tant d'hommes si différents d'opinions sur tout le reste? Qui aurait pu forcer les hommes les plus savants, et quelquefois les plus jaloux de leur indépendance, à reconnaître spontanément, constamment et avec bonheur, la souveraineté de Dieu, si ce n'eût été qu'une chimère? Assurément l'Auteur de la nature a seul pu graver dans le cœur de tous les hommes une notion aussi précieuse, et elle fait le principal fondement de toute vie raisonnable.

La deuxième preuve est dans notre âme même : nous la sentons douée de raison, de sentiment et de liberté; elle respire quelque chose de divin; elle a sur les choses corporelles une supériorité manifeste; le corps même auquel elle est attachée attend ses ordres et subit sa domination : et cependant elle ne se sent pas tout à fait indépendante; elle comprend le devoir qui lui incombe d'obéir à Celui qui lui a donné la vie, qui l'a attachée au corps, l'a soumise à certaines lois, etc. Mais qui sera ce créateur de l'âme? qui l'aura unie et préposée au corps? qui l'y retient quelquefois malgré elle? qui a inspiré au corps et à l'âme les liens d'affection et d'unité? Peut-on attribuer une si merveilleuse opération à un agent irraisonnable et corporel? D'une part, l'âme l'emporte naturellement sur le corps, et d'autre part ce qui est sans raison ne peut être le principe de la vie et de toutes les perfections d'un être raisonnable. Reconnaissons donc ce Père des esprits, source de toute raison, qui, loin d'être mort et irraisonnable, est parfaitement vivant et intelligent.

La troisième se tire de l'analogie entre le monde et l'homme. C'est avec beaucoup de sagesse que les anciens

disaient que l'homme est un abrégé du monde ; or l'âme en nous domine le corps et le gouverne par la raison : ainsi devons-nous croire que toute cette masse corporelle groupée en un seul univers, à la manière des membres du corps, se soumet à une Raison universelle. Assurément, la raison qui régit notre corps ne se manifeste pas par des signes aussi nombreux ni aussi remarquables que ceux qui attestent la présence de cette Raison suprême qui régit le monde. Ne sommes-nous pas trop heureux quand, dans l'arrangement de nos petites affaires, nous pouvons suivre, même de loin, les voies que celle-ci nous indique?

Enfin, la quatrième raison, celle que je donnerai la dernière pour ne pas trop insister, se tire de ceux-là même qui ignorent ou nient l'existence de Dieu. Les premiers sont des hommes stupides, ayant à peine ce qu'il faut pour n'être pas des bêtes : on a toujours reconnu et adoré Dieu chez les peuples civilisés ; les seconds sont des hommes atrabilaires et pris de je ne sais quel mal noir, qui affectent cette insupportable impiété pour ne pas faire comme tout le monde ; ou bien ce sont des misérables perdus de débauches et de crimes, qui, pour s'autoriser contre le droit humain et contre la loi divine, détruisent encore ce dernier boulevard du bien et de la justice ; ou bien encore ce sont des demi-savants, complétement sots et présomptueux, qui se prennent pour des héros pleins de courage, parce qu'ils ont l'insolence de nier jusqu'au bout les vérités les plus certaines ; quelquefois ce seront des hommes de plaisir, méprisés à cause de la mollesse de leur vie, et dont l'esprit, enseveli dans la chair et le sang, ne peut goûter les choses divines ; quelquefois, enfin, on voit dans le nombre des bouffons ridicules, sans portée aucune, sans autre talent que celui d'amuser, à force de mauvaises plaisanteries, un public complaisant : pour ceux-ci il n'y a rien de sacré, et leurs railleries poursuivent les principes les plus utiles et les plus sérieux. De ces classes d'hommes, opprobre du genre humain, sortent les athées

qui nient Dieu, cherchent à en renverser la pensée dans l'esprit de leurs semblables, et demeurent tout fiers de cet indigne métier, semblables à ces artisans de révolte qui travaillent à faire mourir leur prince, serait-il le meilleur des rois et le père de la patrie, et qui triomphent quand le crime est consommé.

On pourrait ajouter à toutes ces démonstrations des preuves empruntées à l'ordre de la Grâce; mais c'est un genre d'arguments tout à fait théologique; il convient mieux de les laisser aux mains des maîtres de cette science sublime. Du reste, pour démontrer une vérité si évidente, les quelques preuves que nous avons tirées des sources de la lumière naturelle suffiront aux esprits droits.

Passons maintenant à la discussion des objections. Elles sont en général très-faibles, et, pour la plupart, elles n'ont de force que par l'audace de ceux qui les présentent, et la suffisance avec laquelle ils débitent leur pauvre système ou nient opiniatrément tout ce qui les contrarie; la faiblesse des auditeurs y sert aussi de point d'appui, la corruption devenue naturelle au cœur de l'homme l'empêche de se tenir solidement aux dogmes les plus clairs, et les raisonnements les plus forts et les plus nombreux ne l'y attachent pas tout à fait, tandis que la moindre étincelle de probabilité le précipite au fond d'un système faux et mensonger. Rapportons pourtant ici ces *objections*. et réfutons-les telles qu'elles sont.

Première objection. Une chose d'une aussi grande importance que la croyance en *Dieu* ne doit pas être imposée sans fondement, il faut même que ce fondement soit très-solide. Ce serait trop peu respecter la liberté humaine que de l'entraver gratuitement par la crainte d'un souverain si grand et si redoutable; or les raisons qui prouvent l'*existence de Dieu,* sont fortes, il est vrai, mais ne sont pas absolument convaincantes, car il semble qu'on peut les réfuter : donc on ne doit pas admettre *l'existence de Dieu*.

Deuxième objection. S'il existait un *Dieu* souverainement bon, il n'arriverait rien de mal; celui-là, en effet, n'est pas souverainement bon, qui ne veut pas ou ne peut pas empêcher le mal; or les maux sont en grand nombre : donc *Dieu* souverainement bon n'existe pas.

Troisième objection. Personne de sensé ne souffrira d'être insulté par ses inférieurs, quand il pourra l'empêcher; or tous les jours les impies et les blasphémateurs insultent Dieu impunément : donc il n'y aura pas au monde un *Dieu* pour les en punir.

Quatrième objection. Parmi les hommes tout va fort mal; les méchants prospèrent, les bons sont opprimés, les séducteurs et les hypocrites répandent au loin leurs poisons; les gens simples, ceux qui aiment la vérité, sont méprisés, etc. : donc il n'y a pas de *Dieu* qui puisse remédier à ces désordres.

Cinquième objection. Si *Dieu* existait, il prendrait soin de sa créature, et ne permettrait pas que nous soyons accablés de tant de misères : donc il n'existe pas.

Sixième objection. Le vrai *Dieu,* s'il y en avait un, prendrait soin de la religion, et il ne supporterait pas tant de fausses divinités; les religions sont multipliées à l'infini, elles s'entre-détruisent et divisent le genre humain d'une manière déplorable : donc, ou bien il n'y a pas de *Dieu,* ou bien il ne s'inquiète pas des hommes.

Voilà ce que les athées nous opposent, comme des démonstrations auxquelles il n'y a rien à répondre; mais qui ne voit que ce sont des raisonnements puérils, abattus et anéantis, aussitôt qu'on les compare aux raisons si solides par lesquelles se démontre l'*existence de Dieu?* Prenons-les chacun en particulier pour en terminer.

Je réponds à la première objection. D'abord aucune vérité, même parmi celles que les hommes acceptent le plus volontiers, ne s'appuie sur des raisonnements aussi nombreux et aussi forts que l'*existence de Dieu :* qu'on n'en

sente pas la force, quand on n'a rien plus à cœur, que d'écarter de ses regards les motifs qui pourraient ramener à *Dieu*, quand, au contraire, on fait tous ses efforts pour s'exagérer les prétextes qui semblent autoriser l'incrédulité, cela ne peut servir d'argument. Cependant un homme bon et honnête devrait encore se rendre de plein gré à nos arguments, seraient-ils moins forts qu'ils ne sont. La croyance en *Dieu* n'est pas quelque chose d'onéreux et d'incommode, comme ils le prétendent si sottement, c'est la chose la meilleure et la plus convenable qu'on puisse imaginer et désirer, et, par conséquent, tous les hommes de bien doivent la propager. Le mal vient de ce que les athées, étant méchants, redoutent la puissance et les reproches du meilleur des Maîtres, comme un criminel tremble devant l'autorité du juge le plus indulgent. Aussi il n'est point d'effort qu'ils ne fassent pour combattre son existence. Hélas! ne vaudrait-il pas bien mieux que nous nous efforcions à l'envi de devenir bons, et de ne rien laisser dans notre conduite qu'un être bon puisse trouver à reprendre. Nous comprendrions alors que *Dieu* n'est pas un souverain redoutable dont nous devions craindre l'*existence*, qu'il est plutôt un bon père, dont nous devons bénir de toutes nos forces les regards ouverts sur nous. Qu'on en essaie, et on verra facilement quelle est la force des preuves qui établissent l'*existence de Dieu*.

Je réponds à la deuxième objection. Il convient à un être souverainement bon de ne pas empêcher les maux qui doivent produire de plus grands biens. Il n'est donc pas étonnant que *Dieu*, qui est infiniment bon, ne fasse pas disparaître tout ce qui est mal, parce que de plus grands biens en seraient empêchés. Du reste, la condition des êtres créés, et le néant dont ils sont sortis, sont les premières causes de ces défectuosités.

A la troisième objection. Il convient à la sagesse de *Dieu* de gouverner chaque chose selon sa condition ; par consé-

quent, l'homme étant, par la condition de sa nature, libre d'une liberté défectueuse, il a fallu qu'il fût pendant quelque temps livré à lui-même et à l'exercice de sa liberté, dût-il quelquefois la faire tourner au mépris des volontés de *Dieu*. Ce mépris ne nuit pas à *Dieu*, il sera puni un jour, et la punition en servira à faire éclater la Justice divine.

A la quatrième objection. Les choses humaines sont souvent mal conduites, parce qu'elles n'ont pour les diriger que la raison humaine, et que celle-ci est souvent en défaut, mais elle sera corrigée au temps convenable par la Raison divine. En attendant, les justes n'en souffrent pas, parce que les injustices qui les atteignent deviennent pour eux une occasion de vertu; ce ne sont pas des pertes, mais comme des semences qui leur rapporteront au jour de la moisson une récolte abondante.

A la cinquième objection. Celui-là est un ingrat, qui ne veut pas voir les bienfaits sans nombre dont *Dieu* a comblé les hommes. A ces bienfaits si des maux sont mêlés, c'est presque toujours par suite de la malice des hommes, qui ne savent pas user modérément de ce que Dieu fait pour eux. Ne les voit-on pas employer leur liberté à se tourmenter et à se détruire mutuellement? Mais il faut remarquer ici comment les Épicuriens se contredisent, affirmant alternativement le oui et le non, suivant les besoins de leur cause; d'une part ils nous ont étalé les misères humaines pour écarter l'idée d'une Providence suprême; et d'autre part, suivant eux, personne n'est malheureux ici-bas que par sa faute, et la nature nous en donne toujours plus qu'il ne nous en faut pour vivre à notre aise et sans ennuis.

A la sixième objection il faut répondre : Dieu a suffisamment pourvu au culte qu'on doit lui rendre, soit par les lumières naturelles, qui nous éclairent sans cesse sur son existence et sur l'amour que nous lui devons, soit par la voie de l'enseignement oral, dépôt précieux dont il a chargé nos premiers parents, qui nous arrive par tradition, et qu'il

a remis en lumière toutes les fois qu'il l'a vu près de s'oublier. La négligence et la malice des hommes amènent ces erreurs et éteignent ces deux sortes de révélations : les uns, en effet, s'efforcent de séduire; les autres veulent être séduits. Ces funestes tendances sont elles-mêmes encouragées en nous par le malin esprit; la Théologie et l'expérience en font foi. Cet argument ne prouve donc rien contre la Providence; il nous amène seulement à reconnaître que le genre humain a provoqué la colère de *Dieu,* par un crime dont tous les hommes portent la malédiction, et qu'ils sont pour cela abandonnés à leur propre malice et aux influences d'esprits pervers.

ARTICLE SECOND.

DES ATTRIBUTS DE DIEU, ET PRINCIPALEMENT DE DIEU COMME CRÉATEUR.

Après avoir démontré l'existence de *Dieu* et expliqué cette notion, qui montre à tous les hommes Dieu comme un *Être existant par lui-même,* parce qu'il est la source et le principe de tous les êtres, il nous sera plus facile d'en faire ressortir la connaissance de ses attributs. Cette question appartient plus directement à la Théologie, nous ne ferons donc que l'effleurer.

D'abord, lorsque nous avons si longuement parlé de l'acte et de la puissance, en les donnant pour principes constitutifs de l'être, nous avons aussi prouvé clairement que *Dieu* est *un acte très-pur, ayant pleine actualité d'être*, sans mélange d'aucune potentialité. En effet, dans les choses composées d'acte et de puissance, il faut pour que la puissance soit arrivée à l'acte de son existence, qu'elle y ait été amenée par une chose qui était en acte auparavant : d'elle-même elle n'a pu se mettre en acte, puisqu'elle n'était proprement qu'une privation de l'acte, et n'avait qu'une pure capacité de le recevoir; le premier principe de l'être, c'est-à-dire

Dieu, ne peut donc être un composé de puissance et d'acte, il ne saurait être qu'une actualité universelle.

Deuxièmement. Dieu est unique et infini. L'acte, en effet, ne se finit et ne se multiplie que par la puissance dans laquelle il est reçu, comme nous l'avons démontré : si donc l'Être divin est un acte non reçu, il sera aussi unique et infini.

Troisièmement. Dieu est immuable. En effet, tout changement suppose une aptitude pour le terme de ce changement; il suppose encore une cause qui change et qui met en mouvement. Or *Dieu* n'est en puissance pour aucun terme, il n'est soumis à aucune cause de mouvement.

Quatrièmement. Dieu est éternel. L'éternité est la mesure de l'être immuable en tout sens.

Cinquièmement. Dieu est immatériel et spirituel; car il est un acte pur, et, par conséquent, il est dépourvu de toute matérialité.

Sixièmement. Dieu est doué d'intelligence et de volonté : ce sont les perfections des substances spirituelles. Si *Dieu* est, avant toute, substance spirituelle, avant toutencore il sera intelligent.

Septièmement. Dieu est doué de liberté, et, par suite, il produit tout librement : la liberté est la propriété et la perfection de la volonté.

Huitièmement. Dieu est souverainement bon : il a en lui la plénitude de toutes les perfections; c'est lui qui les communique aux créatures.

Neuvièmement. Dieu est tout-puissant. En effet, puisqu'il possède toute la plénitude de l'être, il peut tout dans la ligne de l'être. Il ne peut pas cependant produire des effets contradictoires, parce que la contradiction est une destruction de l'être.

Dixièmement. Dieu est immense, présent partout, et il connaît toute chose. Il est la cause première de toute créature : donc il est nécessaire qu'il soit présent partout, et qu'il

connaisse tout, comme un habile ouvrier connaît toutes ses œuvres.

Après ces quelques mots sur les divers *attributs de Dieu*, nous ne nous arrêterons qu'un instant sur la manière dont les choses sont sorties de sa main; car nous en avons déjà fait souvent mention dans le cours de notre *Philosophie*.

Tous ceux qui ont admis l'existence de *Dieu*, l'ont toujours regardé comme la cause et le souverain Seigneur de toutes choses; mais tous n'ont pas entendu de la même manière la production des choses : quelques-uns, faute de comprendre suffisamment la toute-puissance de *Dieu*, ont pensé qu'il fallait présupposer à cette production l'existence de la matière, et, par suite, ils ont attribué l'éternité à cette matière, de laquelle Dieu se serait servi pour créer tous les êtres. D'autres, au contraire, ont voulu que le pouvoir de tirer les êtres du néant, réservé ordinairement à *Dieu*, appartînt aussi aux créatures. Nous allons réfuter ces deux opinions opposées.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Dieu a tout créé, même la matière première.*

On le prouve par une raison de saint Thomas. La cause universelle de l'être doit produire tout ce qui est sous la ligne de l'être; or *Dieu* est la cause universelle de l'être : donc il doit produire tout ce qui est sous cette ligne. D'un autre côté, la matière première est comprise sous la ligne de l'être; car elle est une puissance pour l'être : donc la matière première est, comme le reste, produite par *Dieu*.

Confirmation. Dieu est une cause plus universelle que les autres êtres produits par lui : il doit donc moins présupposer qu'eux; or la plupart des êtres ne présupposent que la matière première, d'où ils tirent leurs effets : donc *Dieu* ne la doit pas présupposer. Une autre raison, c'est que *Dieu* produit des êtres immatériels, comme les anges, qui n'ont, pour être produits, besoin d'aucune matière, mais ils sont tirés du néant : donc *Dieu* peut tirer ses effets du néant, et

produire, par conséquent, tout ce qui est dans les choses, même la matière première.

Deuxième conclusion. — *Aucune créature ne peut créer comme cause principale :* ainsi parle saint Thomas (Ire part., quest. xlv, art. 5).

Cela se prouve par une raison qu'il donne lui-même. Aucune créature ne peut regarder l'être sous sa notion la plus universelle; or la cause qui crée doit regarder l'être sous sa notion la plus universelle : donc aucune créature ne peut créer. *La mineure est certaine.* La cause qui crée ne suppose rien dans l'être : donc elle doit regarder la notion la plus universelle de l'être, celle qui comprend tous les modes d'être. *Expliquons la majeure.* L'être, sous la notion la plus universelle, est un effet propre de *Dieu :* il faut, en effet, attribuer à la cause la plus universelle l'effet le plus universel.

Troisième conclusion. — *La créature ne peut même servir d'instrument physique dans la création :* c'est la pensée qu'exprime saint Thomas (Ire part., quest. xlv, art. 5.)

On le prouve encore par une raison du même Docteur. Une cause coopère instrumentalement aux œuvres d'une autre, quand, par une action qui lui est propre, elle atteint le sujet sur lequel opère la cause principale; or aucune créature n'a d'action pour atteindre le sujet de la création : donc aucune créature ne peut créer instrumentalement. *La mineure est certaine.* La création ne suppose pas de sujet. *Expliquons la majeure.* Si l'instrument n'agissait pas d'une action propre autour du sujet, il ne pourrait être appelé instrument, parce qu'il n'ajouterait rien à l'effet de la cause principale.

On dit encore à l'appui de ces deux dernières conclusions : Autre chose est de tirer un être de la matière, autre chose de le créer : créer emporte toujours une extraction du néant; or une vertu créée ne peut tirer les êtres que de

leur matière : donc elle n'est pas créatrice. *Expliquons la mineure* avec saint Thomas (Ire part., quest. XLV, art. 5, *rép. à la* 1re *object.*). Puisque toute vertu créée est empruntée à un sujet, aucune vertu créée ne peut donner qu'un être emprunté à un sujet; or produire un être emprunté à un sujet, c'est tirer de la matière : donc, etc.

Deux objections se présentent : l'une est tirée de saint Augustin (chap. LXXIII, *Traité sur saint Jean*) : *Faire que d'impie qu'il était, un homme devienne juste, c'est un plus grand ouvrage que de créer le ciel et la terre ;* or la créature peut servir d'instrument physique à la justification d'un impie : donc elle peut aussi être instrument physique pour la création. Secondement une vertu infinie n'est pas nécessaire pour créer : donc une vertu créée peut y suffire. *On prouve l'antécédent.* L'effet de la création est fini : donc il n'exige pas une vertu infinie.

Je réponds d'abord, d'après saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. CXIII, art. 9). *Je distingue la majeure.* La justification de l'impie est une plus grande œuvre que la création, *quant à la substance de l'œuvre,* je l'accorde; *quant au mode de production,* je le nie. En effet, quoique la Grâce par laquelle nous sommes justifiés soit admirable entre toutes les créatures, comme elle est produite d'un sujet présupposé, elle n'est pas un si grand ouvrage, quant au mode de production, et elle n'exige pas une aussi grande vertu que l'extraction du néant de la plus petite des créatures.

Dans la seconde objection, je nie l'antécédent. Pour la preuve, je distingue l'antécédent. L'effet de la création est fini, *matériellement et dans son entité,* je l'accorde; *formellement et comme effet,* je le nie. Tout être créé est fini; mais, fût-ce un ciron, comme il est produit par création, il sert de terme à une vertu qui prend l'être sous son point de vue le plus universel, et qui, par conséquent, est infinie : ainsi le ciron, comme être créé, est un effet qui prouve ab-

solument l'intervention d'une vertu infinie. Ajoutez-y que, suivant la remarque de saint Thomas (Ire part., quest. XLV, art. 5, *rép. à la* 3e *object.*), *si l'on exige de l'agent une vertu d'autant plus grande que la puissance est plus éloignée de l'acte, il faut que la vertu de celui qui opère sans aucune puissance présupposée, comme fait l'agent créateur, soit infinie. Il n'y a, en effet, aucune proportion entre l'absence complète de puissance et la puissance que présuppose l'agent naturel, pas plus qu'il n'y en a entre le non-être et l'être.* Ainsi, tout effet d'une création est infini, envisagé sous le rapport du mode par lequel il a été produit.

QUESTION DEUXIÈME.

DES ANGES ET DE L'AME SÉPARÉE.

ARTICLE PREMIER.

DES ANGES.

Saint Denis appelle les *anges, les plus purs miroirs de la divinité,* pour nous apprendre que les clartés de la connaissance de Dieu brillent en eux comme les feux du soleil dans un miroir bien poli. On ne sait presque aucun peuple qui n'ait eu sur les *anges* quelque notion. L'aveugle gentilité en faisait même des dieux, et, par suite de cette confusion insupportable, l'idolâtrie couvrit la terre d'autels et d'images consacrés aux mauvais *anges.* Les questions relatives aux *anges* occupent les Théologiens; nous n'avons, en *Métaphysique,* que fort peu de choses à dire sur ces natures supérieures. Y a-t-il des *anges,* comment les *anges* comprennent-ils et comment s'entendent-ils entre eux; quels sont leurs rapports avec les corps? Voilà les trois questions que nous traiterons brièvement.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Il y a dans le monde des sub-*

stances incorporelles. C'est ce qu'on appelle des anges. Ceci est contre certains philosophes anciens, qui ne voulaient reconnaître aucune substance spirituelle comme les Sadducéens et les Épicuriens, ou qui disaient que tout esprit, excepté Dieu, réside en un corps. Ces derniers donnaient aux *anges* des corps plus subtils que les nôtres. On attribue cette opinion à quelques saints docteurs.

Cette *conclusion* est devenue la doctrine de l'Église universelle. *Prouvons-la.* Tout agent entend s'assimiler parfaitement son effet, autant que le permet la condition de cet effet; or le monde ne serait pas assimilé parfaitement à Dieu s'il n'y avait pas d'*anges :* donc il y en a. *La majeure est évidente,* surtout quand on l'applique à Dieu, qui a créé le monde pour s'y représenter. *La mineure se prouve.* Un ouvrage est parfaitement semblable à l'ouvrier quand il le reproduit sous le point de vue sous lequel l'ouvrier a travaillé ; mais Dieu a produit le monde comme agent intellectuel et incorporel : donc il doit y avoir au monde des créatures incorporelles et intellectuelles qui représentent Dieu absolument incorporel et spirituel.

Si l'on dit que notre âme, étant raisonnable, représente suffisamment cette spiritualité, *j'élève cette instance :* L'âme raisonnable n'est qu'imparfaitement incorporelle et spirituelle; elle emprunte aux sens ses connaissances intellectuelles, et elle est destinée à informer un corps : donc dans le monde il y aura au-dessus de l'âme raisonnable des substances parfaitement spirituelles et intellectuelles. *Prouvons la conséquence.* Cajétan nous fait observer avec sa finesse ordinaire que la Nature a plus de souci des êtres parfaits que des imparfaits,et que si elle produit des êtres spirituels imparfaits, à plus forte raison, elle a dû produire une substance spirituelle parfaite.

Confirmation. Nous voyons, dans la nature, des êtres purement corporels, comme sont les arbres; d'autres sont partie corporels, partie spirituels, comme les hommes :

donc il y en a qui sont purement spirituels, ce sont les *Anges*. L'histoire nous met sous les yeux plusieurs effets qui n'ont pu être produits que par les *Anges :* des hommes ont été saisis, enlevés de terre, et emportés dans les airs; plusieurs ont parlé des langues que jamais ils n'avaient apprises; on en a entendu qui révélaient des choses cachées, etc. Or tout cela ne peut se faire que par le moyen de ces esprits séparés, dont la puissance et la science dépassent les nôtres : donc il y a des esprits dont la nature est d'être séparés des corps.

Deuxième conclusion. — *Les Anges comprennent au moyen d'espèces infuses par Dieu, et dans ces idées, ils perçoivent très-clairement toutes les choses naturelles. Ils n'ont pas besoin de déductions, et voient intuitivement dans ces espèces toutes les vérités dont ils sont capables. Ils se parlent en dirigeant l'un vers l'autre leurs conceptions, c'est-à-dire que quand un ange veut communiquer ce qu'il sait à un autre ange, par le fait, il lui donne droit à son secret, et sa pensée arrive à briller parmi les espèces de l'autre.*

La première partie de cette *conclusion* est évidente; puisqu'ils n'ont point de sens corporels pour recueillir les *espèces* des choses, comme en a l'âme raisonnable, il faut absolument qu'ils reçoivent ces *espèces* d'un être qui soit leur supérieur immédiat, c'est celui-là même qui leur a donné immédiatement leur intelligence, qui doit leur fournir les *espèces* nécessaires à la perfection de cette intelligence.

La deuxième partie est une conséquence de la première. S'ils reçoivent ces *espèces* de Dieu même, et s'ils voient en Dieu la vérité, ils n'ont pas besoin de la rechercher par voie de déduction, comme l'homme qui va toujours du connu à l'inconnu.

Enfin la troisième partie se comprend facilement. Parmi les *anges* il y a société et communication de pensées, comme parmi les hommes. Mais quel moyen plus convenable pour

cette communication entre des substances spirituelles, que cette direction de volonté, qui fait qu'un *ange* voulant faire connaître sa pensée à un autre ange lui donne droit sur ses secrets?

TROISIÈME CONCLUSION. — *Les anges ont la direction des êtres corporels; ils peuvent se former des corps avec de l'air, et dans ces corps fictifs, sans exercer les opérations de la vie, ils peuvent faire en apparence tous les actes de la vie corporelle.*

Prouvons la première partie. Le monde étant ordonné d'une manière parfaite, il faut que les êtres inférieurs soient soumis aux êtres supérieurs. Ainsi, comme tout corps animé est soumis à l'âme qui le meut, tous les corps en général sont soumis aux *anges*, comme à des esprits supérieurs, qui les meuvent à leur guise. Non-seulement ils leur sont soumis absolument, mais en fait, pour la raison que je viens de dire, ils en reçoivent toutes leurs directions. Saint Augustin (liv. LXXXIII de ses *questions*) dit : *Toute chose visible en ce monde obéit à une puissance angélique qui lui est préposée.* Et saint Grégoire (liv. IV *des Dialogues*) dit que dans ce monde visible rien n'est réglé que par le moyen de la créature invisible.

La deuxième partie est certaine pour ceux qui connaissent l'Écriture et l'histoire; d'ailleurs elle est une conséquence de la première. Si les *anges* président aux corps, quelle difficulté qu'ils agissent sur l'air, pour le condenser, lui donner une figure, etc., comme il leur plaît?

La troisième partie n'est pas moins évidente. Les opérations de la vie exigent nécessairement une *forme* vitale. Or les *anges* ne peuvent servir de *formes* vitales à des corps : donc ils n'y peuvent faire qu'en apparence les actes de la vie; ainsi disait l'archange Raphaël à Tobie : *Il vous semblait que je mangeais et que je buvais; mais j'ai un aliment invisible et un breuvage au-dessus des sens de l'homme.*

ARTICLE SECOND.

DE L'AME SÉPARÉE.

L'*âme raisonnable* est immortelle, nous l'avons démontré à la fin de la *Physique*, par conséquent elle subsiste après la destruction du corps; il y a donc pour elle deux états, un état d'union avec le corps, et un état de séparation d'avec le corps; ce qu'elle est dans le premier état, nous l'avons vu en *Physique*. La *Métaphysique* la considère sous le second point de vue. Sur ce point encore la Révélation dit tout ce qu'il faut savoir, mais la raison ne peut voir grand chose par elle-même. Nous expliquerons ce qu'elle en dit en quatre *conclusions*.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *L'intelligence et la volonté sont formellement dans l'âme séparée; les puissances sensitives n'y sont que radicalement.*

La première partie est certaine. L'intelligence et la volonté sont des facultés immatérielles qui ne peuvent appartenir à un sujet corporel; elles résident dans la substance même d'une *âme,* comme propriétés individuelles de cette âme et de toute substance spirituelle.

On prouve la seconde partie par une raison de saint Thomas (quest. *de l'Ame*, art. XIX). Quand le sujet manque, la faculté qui réside en ce sujet manque aussi. Or les facultés sensitives ne sont point dans l'*âme,* comme dans leur sujet, mais dans l'être animé, c'est pour cela qu'on les voit aussi dans la brute : donc, quand l'être animé périt, elles périssent : donc elles ne sont point formellement dans l'*âme séparée,* elles y sont radicalement, c'est-à-dire que l'*âme* est la racine de ces puissances et le principe par lequel le composé les avait.

Objection. L'*âme séparée* est affectée par des objets sen-

sibles : donc elle sent. *La conséquence est claire. L'antécédent est exprimé* dans plusieurs passages de l'Écriture, par exemple, au chap. XVI de l'Évangile de saint Luc, dans ces paroles de l'*âme* du mauvais riche : *Père Abraham, ayez pitié de moi, et envoyez Lazare; qu'il trempe le bout de son doigt dans l'eau, et vienne rafraîchir ma langue, car cette flamme me torture.*

Réponse. Je distingue l'antécédent. L'*âme séparée* est affectée par les objets sensibles, *en tant qu'ils atteignent des sens,* je le nie; *en tant qu'ils sont instruments de la Justice divine, et qu'ils tourmentent cette âme véritablement, mais par des procédés merveilleux et tout autres que ceux que nous connaissons maintenant,* je l'accorde. Ces tourments, comme tous les autres effets spirituels, nous sont expliqués, dans l'Écriture, par des noms d'affections sensibles, ou même d'organes corporels qui, bien évidemment, ne sont plus au service de l'*âme séparée.* Comme ce passage de l'Écriture n'amènera point un homme sensé à dire que l'*âme* a une langue, ou des doigts, ainsi ne lui attribuera-t-on pas des sens, à proprement parler, mais un principe capable de souffrance, à savoir, la volonté, qui, hors du corps comme au dedans, peut subir la douleur et la joie.

DEUXIÈME CONCLUSION. — *L'âme séparée retient les dispositions spirituelles et les espèces des pensées qu'elle avait durant la vie.*

Cela est certifié par l'Écriture. Abraham répond (en saint Luc, chap. XVI) au mauvais riche, qui est dans l'enfer : *Souviens-toi que dans ta vie tu as reçu ta part de bonheur.* Or le souvenir est l'usage qu'on fait d'une science et d'*espèces* qu'on a reçues dans son esprit. *Une raison donnée par saint Thomas vient à l'appui;* il dit (Ire part., quest. LXXXIX, art. 5) : Comme les *espèces* et les dispositions relatives à la sensation ont leur siége dans les organes corporels et sont là dans leur propre sujet, ainsi les espèces et les dispositions spirituelles s'attachent à l'esprit comme à

leur propre sujet; or l'esprit reste : donc les *espèces* et les dispositions spirituelles restent aussi.

On dira : Souvent la maladie efface les souvenirs du passé; or l'effet de la mort est plus grand que celui de toute maladie : donc la mort efface tout souvenir.

Réponse. Je distingue la majeure. La maladie efface les souvenirs : *ceux qui ne sont que dans des organes corporels,* je le concède; *ceux qui sont dans l'esprit,* je le nie. Une fois le malade guéri, vous voyez revenir toute la science qu'il avait d'abord. J'ai vu moi même un vieillard qu'une attaque d'apoplexie avait privé de toute sa mémoire; il vécut ainsi quelque temps sans rien se rappeler du passé, quand survint une seconde attaque, qui, une fois guérie, le laissa avec des souvenirs aussi sains et aussi complets que s'il n'avait jamais rien éprouvé. L'exemple des morts ressuscités par miracle est encore plus remarquable, puisque leur *âme* revient à leur corps avec les *espèces* et la science qu'ils avaient avant de mourir. Preuve assurément que la mort ne les avait point détruites.

Instance. L'*âme séparée* ne peut faire usage de ces *espèces :* donc elles ne les conserve point. *On prouve l'antécédent.* Elles dépendent des impresssions reçues des sens, et l'*âme,* pour les retrouver, doit se retourner vers ces impressions : quand l'imagination est troublée, on ne peut les ravoir.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la preuve, je distingue. Ces images dépendent des impressions, *dans l'état d'union,* je le concède; *dans l'état de séparation,* je le nie. L'*âme* fait usage des *espèces* suivant qu'elle est disposée; et, quand elle est dans son corps, elle ne fait usage des *espèces* qui lui viennent surnaturellement que moyennant certaines relations avec les impressions sensibles, son état le voulant ainsi, sans qu'on puisse dire que ces *espèces* dépendent des impressions : saint Thomas le remarque (quest. *de l'Ame,* art. 15); ainsi, quand elle est

séparée, elle se sert des *espèces* acquises pendant qu'elle était dans le corps, et elle s'en sert indépendamment des impressions, bien que, dans l'état d'union, elles aient dépendu de ces impressions. *C'est pourquoi,* dit saint Thomas, (Ire part., quest. LXXXIX, art. 6), *par ces espèces intelligibles acquises en ce monde, l'âme, une fois séparée, peut comprendre ce qu'elle comprenait avant la séparation; mais, au lieu de le comprendre de la même manière, en se rapportant aux impressions, elle le comprend d'une manière particulière.*

TROISIÈME CONCLUSION. — *L'âme séparée, outre les espèces qu'elle a emportées en quittant cette vie, en a de nouvelles, infuses par Dieu, qui complètent la puissance intellective.*

Preuve. Notre esprit peut recevoir de Dieu, tout aussi bien que des sens, les *espèces* qui lui conviennent: on le voit par les états de prophétie, d'extase et de ravissement; or, tant qu'il est dans le corps, il se tourne vers les choses sensibles, et, suivant la condition de toutes les âmes unies au corps, il reçoit les connaissances des objets sensibles; mais, quand il s'en sépare, il abandonne les choses sensibles pour se tourner vers les intelligibles, comme font les intelligences séparées : donc, comme ces dernières, il puise ses *espèces,* suivant sa capacité, dans la source des *espèces* intelligibles.

On dira : Si l'*âme* pouvait recevoir de Dieu naturellement ses *espèces,* comme font les anges, il serait inutile qu'elle fût unie au corps pour les demander aux sens.

Je réponds, avec saint Thomas : L'*âme* peut de deux manières recevoir des *espèces,* et comprendre par elles; mais il lui est plus naturel, et en un sens plus parfait, de comprendre par des *espèces* dérivées des sens, parce que ces *espèces* lui représentent les choses plus distinctement que celles qu'elle reçoit de Dieu par infusion, ceci soit dit pour les opérations naturelles. En effet, ces dernières *es-*

pèces représentent les choses d'une manière plus universelle ; elles produisent une notion plus confuse, à cause de la faiblesse de notre vue spirituelle, comme on voit ceux dont l'intelligence est plus faible percevoir plus confusément les choses qui se présentent comme plus universelles, et plus distinctement celles qui leur sont expliquées en particulier. Il faut donc que l'*âme* soit unie d'abord au corps, afin de recevoir par les sens les *espèces* des choses qui lui sont proportionnées; dans l'état de séparation, celles-ci se perfectionnent par des *espèces* infuses ; elles sont comprises ainsi dans un sens plus élevé, comme nous le dirons bientôt.

Quatrième conclusion. — *Les espèces infuses complètent et élèvent celles que l'âme a emportées avec elle, et plus elle aura connu dans cette vie, plus elle connaîtra dans l'autre. Par ces espèces infuses, jointes aux espèces qu'elle a emportées, elle connaît tout ce qu'elle a fait ou connu dans sa vie antérieure : ainsi le mauvais riche* (en saint Luc, chap. xvi) *se souvint de ses frères. Elle connaîtra en outre les anges, et l'ordre du monde en général; mais elle ne connaîtra point les choses particulières, au moins celles qui sont produites naturellement dans ce monde, si ce n'est quand Dieu voudra les lui révéler.*

Cette conclusion est de saint Thomas (I^re^ part., quest. lxxxiv). *Nous la prouverons* par le principe même dont il l'appuie. Ce qui est reçu dans une chose y est reçu suivant le mode de cette chose : ainsi les substances spirituelles, quand elles sont tournées vers Dieu, qui est la source de toute *espèce,* puisent les *espèces* de sa plénitude, mais chacune à son mode, suivant sa condition et ses besoins. *Séparée* d'avec le corps, l'*âme* s'unit aux intelligibles supérieurs, et, par conséquent, les notions qu'elle avait acquises s'élèvent jusqu'aux degrés des acquisitions nouvelles, se perfectionnent et se complètent. Par ces *espèces* infuses, jointes

aux *espèces* acquises, l'*âme* aura la représentation de tout ce qu'elle doit savoir suivant son état; or elle doit connaître tout ce vers quoi elle a été portée par la connaissance et l'affection antérieures, et tout ce qui se rattache à elle : l'ordre de l'univers, dont elle fait partie, tout ce qui appartient particulièrement à son état nouveau : les anges, avec lesquels elle se trouve, etc. Quant à ce qui est de notre monde, cela ne la regarde plus, puisqu'elle en est sortie. Si les anges ont, dans les *espèces* de leur intelligence, la représentation de ce qui se passe ici-bas, c'est qu'ils sont les ministres naturels de la Providence, et que cela se rattache à leur ministère.

On demandera si des âmes séparées peuvent mouvoir des corps.

Je réponds : L'*âme séparée* a bien une vertu qui peut s'appliquer au mouvement des corps : toute nature spirituelle en est plus ou moins douée; mais cette vertu est déterminée naturellement à un corps, à celui qui relève de telle nature spirituelle en particulier, et qui est son propre mobile, comme dit saint Thomas; elle n'a de relation naturelle avec aucun autre corps : il ne semble donc pas que l'*âme séparée* puisse mouvoir ces corps comme les anges, la force motrice de ces derniers n'étant pas déterminée à un corps, et s'exerçant en maîtresse sur tous. Néanmoins rien n'empêche que, par une permission de Dieu, cette force motrice de l'*âme* ne s'étende au delà. Nous voyons bien d'autres facultés de l'*âme* dépasser, quand Dieu le veut, les limites de la sphère naturelle : l'intelligence n'arrive-t-elle pas elle-même à voir Dieu? Ainsi Dieu peut permettre que l'*âme séparée* mette en mouvement un corps quelconque; c'est ce qu'on peut voir dans la vie de quelques saints, qui se sont montrés dans des corps d'emprunt, ont porté secours aux hommes, et ont fait des actes où le mouvement local était nécessaire. Quelques-uns pourtant aiment mieux dire que tout cela s'est fait sous leur nom par des anges; mais l'opinion reste libre,

et rien ne s'oppose absolument à ce que les *âmes* soient par elles-mêmes intervenues dans ces circonstances.

QUESTION TROISIÈME.

DE L'INFLUX DIVIN DANS LES CAUSES SECONDES.

Après avoir parlé de Dieu créateur et des créatures les plus nobles, il nous faut étudier la manière dont Dieu influe sur ses créatures. Cela arrive de deux manières : la première action est sur l'*être,* et elle s'appelle la *conservation;* la seconde a pour objet l'*opération,* et elle prend différents noms, suivant les diverses acceptions; prise en général, elle peut s'appeler l'*influx de la cause première sur la cause seconde.* La première influence rattache la créature à Dieu, comme l'être second à l'être premier; par la dernière, c'est comme cause seconde qu'elle dépend de Dieu, cause première. Par l'un, la créature a ce qu'il lui faut pour être en acte; par l'autre, elle opère en acte. *L'influx de conservation* ne présente aucune difficulté : tous les philosophes s'accordent à dire que les créatures, pour *être* et pour continuer à être, ont besoin de cette assistance continuelle de Dieu; tous savent qu'à son défaut tout retomberait dans le néant dont Dieu a tiré ses créatures; mais la manière dont Dieu influe sur les actes et les effets des causes secondes n'est pas aussi claire pour tout le monde, et notre époque a vu sur ce sujet des querelles fort vives, dont il est à propos de parler.

La cause seconde libre, celle dont on entend parler surtout, peut se considérer de deux façons : d'abord dans l'ordre naturel, et ensuite dans l'ordre de la Grâce. Dans l'un et dans l'autre état, cette cause a besoin, pour agir, de Dieu. Sous le dernier point de vue, ce besoin relève de la Théologie; sous le premier, il appartient aux Philosophes.

Pour ne pas être trop courts sur un point si important,

nous l'expliquerons en huit *articles*, nous bornant autant que possible d'après les limites de l'ordre naturel, et renvoyant aux Théologiens tout ce qui touche à l'ordre de la Grâce. Le premier *article* contiendra un exposé de la question et l'explication des diverses opinions qui ont cherché à la résoudre; le deuxième expliquera les termes le plus souvent employés dans cette question; au troisième, nous chercherons si Dieu peut influer sur les causes secondes de façon à les appliquer à l'action par une motion antécédente; 4° nous verrons si réellement cette *prémotion* a lieu; 5° nous examinerons si Dieu meut notre volonté dans l'acte du péché et comment; 6° nous expliquerons la nature et la vertu de la motion divine; 7° nous résoudrons les objections; 8° enfin nous montrerons comment cette motion efficace et divine peut s'accorder avec la liberté, et ce nous sera l'occasion de faire comprendre toute la différence qu'il y a entre la doctrine thomiste et les dires des hérétiques.

ARTICLE PREMIER.

ÉTAT DE LA QUESTION : OPINIONS DIVERSES.

Les plus célèbres des philosophes païens ont les premiers reconnu que les causes secondes avaient besoin, pour agir, d'une assistance divine; on répétait dans les écoles : *Les moteurs seconds ne peuvent mouvoir sans la main d'un moteur premier; les causes secondes n'agissent que par la vertu d'une cause première,* etc. L'Écriture sainte l'enseigne clairement, en attribuant à Dieu, comme à la cause première, tous les effets de la nature et de la volonté. Job (ch. x) s'écrie, au milieu de ses douleurs *: Vos mains, Seigneur, m'ont fait et ont disposé ma vie;* Isaïe (ch. xxvi) nous dit : *Toutes nos œuvres, c'est bien le Seigneur qui les fait pour nous;* Dieu dit lui-même (Ézéchiel, ch. xxxvi) : *Je ferai de telle sorte, que vous marcherez dans mes pré-*

ceptes; et saint Paul (Ire aux Corinthiens, chap. XII) : *Dieu fait tout dans nous tous;* (aux Philippiens, ch. II) : *Il opère en nous le vouloir et le faire;* saint Jean a dit (ch. Ier) : *Tout a été fait par lui, sans lui rien n'est fait.*

Durand (IIe part., dist. Ire, quest. V) pense que l'influx divin dans les causes secondes n'est autre que celui par lequel Dieu créateur, ayant mis dans tous les êtres la force d'agir, y conserve cette force; mais cette explication est universellement rejetée, et ce n'est pas sans raison : elle est contraire aux témoignages de l'Écriture. Saint Augustin l'avait remarqué (sur le liv. V *de la Genèse,* explication littérale, ch. XX) : *Il y a des philosophes qui pensent que Dieu n'a fait que créer le monde, et que pour le reste il laisse faire à sa créature elle-même suivant les ordres et les lois qu'il a donnés : ainsi Dieu lui-même n'opèrerait rien;* puis il cite contre cette doctrine différents témoignages de l'Écriture, et conclut : *Dieu, par une puissance occulte, meut toute sa créature, et par ce mouvement, pendant que les anges exécutent ses ordres, que les astres opèrent leurs révolutions, que les vents soufflent à leur tour, que la végétation se développe et couvre la terre, etc., il déroule les siècles, et ceux-ci ne développeraient jamais leurs séries glorieuses si Dieu cessait d'imprimer son mouvement providentiel à tout ce qu'il a créé.*

Cette doctrine de Durand est combattue également par la raison. Dieu, qui est l'Être premier, est aussi la cause première. Comme l'être créé dépend de cet Être premier, quant à l'être, la cause créée en dépend quant à l'opération : L'opération suit l'être et s'y proportionne : l'Apôtre l'a dit devant l'aréopage d'Athènes, comme une vérité que tout le monde connaît : Dieu donne non-seulement l'être, mais tout le reste et à toute créature, ce qui ne serait pas vrai s'il ne donnait que l'être, sans y ajouter l'opération, quand celle-ci a lieu : *C'est lui,* dit-il, *qui donne à tous la vie, l'inspiration et tout;* et encore : *C'est en lui que nous vivons, que*

nous nous mouvons, et que nous sommes, non qu'il soit le lieu ambiant de notre présence corporelle, mais parce qu'il est la cause dont l'influx opère en nous et l'être et la vie avec le mouvement, deux choses sans lesquelles l'*opération* n'est pas possible. Cette vérité ressortira de plus en plus à mesure que se développera la *question*.

En vain Durand avance, à l'appui de son opinion, que les effets propres de la cause seconde n'excédant point sa vertu, cette vertu suffira pour les produire, que d'ailleurs on ne peut dire si Dieu produit les effets avec la créature par une seule action ou par deux.

Je réponds d'abord, avec saint Thomas (quest. III^e *de la Puissance*, art. 7) : La cause seconde se suffit dans son ordre, mais ceci ne saurait l'empêcher de dépendre d'une cause supérieure. *Ensuite*, avec le même Docteur (au même endroit) : La cause première atteint l'effet par la même opération que la cause seconde : c'est, en effet, par la vertu de Dieu que l'opération est de la cause seconde, comme l'opération de l'instrument dépend de la main même de l'ouvrier. En effet, rien ne s'oppose à ce qu'une seule et même action procède d'un premier et d'un second agent : c'est ce que dit saint Thomas (I^re part., quest. CV, art. 5, *rép. au* 2^e *arg.*).

Il est donc certain que les causes secondes ont besoin de l'influx de Dieu, non-seulement de cet influx qui produit et entretient leurs forces, mais de celui qui joue son rôle quand elles agissent actuellement; or cet influx peut s'entendre de deux manières : d'abord comme utile à l'effet seul, par une opération extérieure et simultanée, Dieu produisant en même temps que la cause seconde un seul et même effet, sans rien donner à la cause même : ainsi voit-on en deux hommes qui tirent un bateau : l'un ne donne rien à l'autre; il agit seulement avec cet autre sur le mouvement du bateau. Cet influx peut s'entendre aussi comme cause; il aurait une action préalable sur la cause seconde : Dieu

la porterait à l'action, il la compléterait et l'appliquerait : ainsi le cœur donne aux autres membres une vigueur prévenante qui les excite et les rend complétement capables de leurs fonctions. Ici est la controverse : les uns attribuent seulement la première manière à l'influx divin; les autres veulent le voir s'exercer même suivant la seconde.

Les anciens avaient tous admis comme hors de question que cet influx est une action intérieure de cette puissance cachée que Dieu emploie à appliquer toute créature à l'acte qui lui convient; nous venons de l'entendre dire par saint Augustin. C'est par cette force que les moteurs seconds, recevant le mouvement du moteur premier, meuvent à leur tour le reste, comme dit Aristote : c'est par elle que les causes secondes qui le reçoivent sont complétées, élevées chacune selon son mode, et appliquées à leur action. Saint Thomas le répète sans cesse.

Au dernier siècle, Molina a voulu envisager la chose autrement. Dans un ouvrage qu'il appelle *Concordia*, et dans ses commentaires sur la question XIV de la Ire partie, article 13, thèse VI, il reconnaît ingénument que, suivant saint Thomas, Dieu meut et applique les causes secondes à leurs actions, comme nous venons de le dire, mais il ajoute que cette opinion n'est pas suffisamment prouvée pour lui, et que ce mouvement et cet influx de Dieu sur les causes secondes lui paraissent une pure invention qu'aucune raison n'appuie; Dieu n'influerait pas sur la cause, mais il agirait avec cette cause par une sorte de coopération partielle : ainsi le cheval qui traîne un char avec un autre, et le matelot qui tire un bateau avec son compagnon. *Le concours général de Dieu*, dit-il (Ire part., quest. XIV, art. 17, th. VI), *n'est point l'influx de Dieu sur la cause seconde, déterminant cette cause à agir et à produire son effet, c'est une opération par laquelle il concourt immédiatement avec la cause dans l'action et l'effet de celle-ci, etc.* Il dit à la fin de sa thèse : *Lorsque nous disons que Dieu, par son*

concours universel, n'est pas cause entière, et que les causes secondes ne l'étant pas non plus, ce sont des causes partielles de tous les effets, il faut entendre là comme un partage dans la cause totale, et non un partage dans l'effet : l'effet entier est de Dieu et des causes secondes, mais ni Dieu ni les causes secondes n'en sont la cause totale, ce sont des parties de cause qui exigent le concours et l'influx de l'autre partie : ainsi une barque est entraînée par deux hommes, et le mouvement entier provient de l'un et de l'autre.

Il en résulte évidemment, d'après Molina et ceux qui le suivent, que ce n'est pas Dieu qui fait agir les causes secondes, et qu'il n'agit que de concert avec elles. Ainsi, pour appeler les choses par leurs noms, Dieu n'est point le moteur des agents, il est leur coopérateur; il ne dirige point l'action, il l'accompagne; il n'est point la cause première de l'action, il y concourt; il ne donne point aux agents d'agir il donne, avec eux seulement, l'être à l'effet; il ne se sert point d'eux, il les sert; il ne les applique point, comme quelqu'un qui se sert d'un instrument, ce sont eux qui l'appliquent; et quand la créature raisonnable se sert bien plutôt que mal de ce concours indifférent de Dieu, et l'applique à une bonne œuvre, ce n'est pas au Créateur qu'il faut l'attribuer, mais à la créature. Dans ses commentaires (sur la I^re^ part., quest. XIX, art. 6, thèse III), Molina l'avoue : *sa doctrine emporte,* il en convient, *que l'acte de vertu qui se fait par le seul concours général de Dieu et par le libre arbitre de l'homme, sera attribué, non pas à Dieu, mais à nous : c'est nous qui en sommes la cause particulière, libre et déterminante :* ainsi, nous sommes au monde et nous pouvons bien faire, cela est de Dieu; mais nous sommes d'honnêtes gens et nous faisons le bien, cela est de nous. Sénèque et, après lui, Pélage n'avaient pas dit autrement. Rien que cela suffirait pour faire voir dans quels

abîmes peut nous entraîner ce système, qui paraît d'abord si commode.

Il faut dire qu'en refusant à Dieu l'application et la détermination de la créature dans l'ordre de la nature, on les lui veut rendre surtout dans l'ordre de la Grâce, en lui attribuant une action morale et même prévenante, soit extérieure : dans les prédications, les bons exemples, etc.; soit intérieure : dans les saintes pensées, les inspirations, les lumières, etc. Par ces mouvements, Dieu attire et excite la créature raisonnable, et celle-ci seule est susceptible de ce genre de mouvement; mais cette concession n'attribue rien de particulier à Dieu, puisque les anges et les démons eux-mêmes ont sur notre volonté la même puissance d'action.

Saint Thomas et ses disciples ont sur l'influx divin une doctrine bien plus digne et bien plus relevée. Comme toute l'antiquité, comme les philosophes et les théologiens les plus célèbres, ils enseignent que Dieu agit avec les causes, qu'il fait même leur action par son influx, en les appliquant à cette action : ainsi, il n'est pas seulement vrai qu'il fait tout avec elles, lui-même fait tout par elles, et le passage où saint Jean dit (chap. I) que non-seulement *sans lui rien n'est fait*, mais encore que *par lui tout a été fait*, est entièrement vrai. N'est-ce pas une explication qui donne à la puissance de Dieu une plus grande étendue? Ainsi Dieu n'est pas seulement le compagnon des causes, il en est le prince et le maître; il les utilise et les tourne vers les buts de sa providence. Il est véritablement le moteur premier et la cause première ; de lui dépendent les causes aussi bien que les effets. Le cœur, parce qu'il est le premier vivant de tous les membres, confère aux autres et à leurs facultés la vigueur vitale et la puissance d'agir par cet influx, qui, quand il cesse, fait arrêter et assoupir toutes les opérations : ainsi Dieu, premier agent, influe sur toute la nature, sur tous les agents et sur toutes les vertus de ces agents; il leur donne

l'actualité dernière de tous leurs actes, et à chacun de ces actes et à chacun de ses effets il assiste avec sa force préparatoire et intime. Enlevez cette force, toutes les vertus actives languiront : c'est ce que veut dire l'Église, quand, dans une de ses hymnes, elle appelle Dieu : *la vigueur qui retient toute chose* (*rerum Deus tenax vigor*). Tout est vivifié par cet influx universel; tout y puise la force suivant les dispositions et les aptitudes que la nature indique. Saint Augustin nous l'a déjà dit : les anges exécutent leurs mandats, les astres parcourent leurs orbites, la végétation s'épanouit, les animaux se multiplient, etc., parce que *toutes les créatures reçoivent la direction d'un mouvement providentiel;* parce qu'elles servent Dieu, qui agit, non pas seulement avec elles, mais par elles, pour la fin voulue dans ses décrets. Il est bien réellement l'auteur de tout le bien provenant des causes secondes, et ce qui s'y surajoute de mauvais ou de défectueux leur est attribuable, parce qu'elles l'ont produit en se soustrayant à cet influx : ainsi l'âme vivifie les organes; tout ce qui, par ceux-ci, se fait comme il faut lui est attribué; tout ce qui va de travers tient à un vice de l'organe : l'affaiblissement de la vue, le fait de boiter, etc.

Cet influx, qui porte à l'action les causes secondes, qui les complète et les applique, les Thomistes l'ont appelé *prémotion physique*. L'expression est nouvelle quant à la forme, elle est ancienne quant au sens. Elle indique une *motion,* parce que la cause dont nous parlons pousse tout à l'action : c'est une *prémotion,* autrement dit une motion préparatoire : elle précède par sa nature et sa causalité l'action de tout agent créé; enfin elle est *physique,* parce que dans les agents libres, il y a déjà la motion morale, dont il faut la distinguer; elle ne fait pas que proposer l'objet, elle applique activement la cause. On la nomme encore *prédétermination physique,* parce qu'elle détermine et applique à l'action.

Quelques-uns, tout en admettant cette *prémotion phy-*

sique, parce que la gravité des autorités et des raisons les y entraîne, ne veulent pas la reconnaître comme une *prédétermination :* c'est, disent-ils, une motion générale ; elle ne décide pas qu'on produira un acte plutôt qu'un autre. Question de mots ! si la motion est générale, aucune force créée ne lui échappera, et elle s'étendra à tout également ; si la cause seconde se détermine d'elle-même, ce sera en vertu de l'application qui lui est faite de cette motion universelle, et qui embrasse tout, et, par conséquent, cette motion est bien déterminative, c'est bien elle qui fait que la cause se détermine.

C'est en vain, dira-t-on, que saint Thomas représente souvent cette motion comme déterminée par les causes secondes. Saint Thomas s'explique lui-même : la détermination dont il parle est *passive*, parce que le sujet qui la reçoit ne la reçoit qu'à la condition de l'employer suivant sa manière d'être. Dieu, en effet, meut et perfectionne ses créatures chacune à sa façon ; il respecte les natures. Mais cette influence, saint Thomas ne la veut pas active ; ce n'est pas à la cause seconde de déterminer par son action la motion divine à tel effet plutôt qu'à tel autre. Toute cause a, par la motion divine, son efficacité entière ; aucune cause, par conséquent, ne peut produire d'effet sur elle : c'est elle qui détermine activement toutes les causes, et les amène de la puissance à l'actualité dernière de l'acte, tandis qu'elle n'est déterminée par aucune. Elle est l'actualité dernière dans la ligne de l'opération ; elle n'est déterminée formellement et activement par rien. Si on veut la dire déterminée, ce ne sera que passivement et par les mesures du sujet qui la reçoit, en ce sens que tout ce qui est reçu l'est suivant la mesure de ce qui reçoit. C'est la pensée du Maître ; tous les philosophes thomistes l'ont entendu ainsi, et il suffit pour le comprendre de savoir au juste ce qu'est cette motion elle-même. Il faut donc nier absolument, avec Molina, que les causes secondes sont mues par Dieu, ou admettre qu'elles

sont déterminées par avance dans le sens qu'on vient de voir. Sous cette motion et par cette motion, une cause libre se détermine, mais elle ne détermine point la motion. Nous y reviendrons. Il suffit qu'on comprenne ici pourquoi nous appelons cette motion *détermination*, et même *prédétermination*.

ARTICLE DEUXIÈME.

CE QU'IL FAUT ENTENDRE PAR CONCOURS SIMULTANÉ, PRÉMOTION PHYSIQUE ET MOTION MORALE.

Comme ces termes sont fréquemment employés dans cette *question*, il est bon de les expliquer tout de suite, pour ne pas ajouter à notre embarras par notre ignorance, et ne pas nous disputer sans savoir pourquoi.

Le *concours simultané*, tel que l'expliquent ceux qui ne veulent que cette intervention de Dieu, est l'influx par lequel Dieu assiste les causes secondes, en produisant avec celles-ci un seul et même effet.

Cet effet, que la créature produit comme cause inférieure et limitée, Dieu l'atteint et le produit comme cause supérieure et universelle. Suivant eux, ce *concours* ne meut point, et il n'applique point d'une manière intrinsèque la cause créée; il n'est point reçu dans cette cause, mais seulement dans l'effet : par lui, Dieu ne met rien d'intrinsèque dans les agents créés; il ne fait point qu'ils fassent, il fait lorsqu'ils font. En outre, ce *concours* est insuffisant; il est indifférent à la production ou à la non-production de l'effet; si l'on se décide à produire, il ne détermine pas plus un effet qu'un autre. S'il devient efficace, et arrive à tel effet plutôt qu'à tel autre, c'est que la créature a coopéré; il s'y accommode et s'y prête : avec le feu, c'est du feu qu'il produit; avec la plante, c'est une plante; quand on veut, c'est la volition; quand on ne veut pas, c'est la non-volition; avec autre chose, il est autre chose encore. Pourquoi la

créature fait-elle telle chose plutôt que telle autre? ce n'est pas au *concours* de Dieu qu'il faut le demander, il n'y est pour rien.

La *prémotion physique* est l'influx de la Cause première reçu, non dans les effets immédiatement, mais dans les causes secondes: Dieu inspire en elles l'efficacité actuelle, il les meut et les applique, non-seulement objectivement et moralement, par l'attrait et la persuasion, mais physiquement et activement, par une inclination intérieure qui les détermine en leur inspirant cette activité dernière, que l'action suit immédiatement: c'est pour cela qu'on l'appelle *motion physique*. Mais comme la motion et l'application de la vertu active à l'action sont naturellement antérieures à l'action elle-même, toute voie précédant son terme, et toute cause son effet, cette motion est dite *motion préparatoire,* ou *prémotion*. On peut la comparer à cette impulsion que la volonté donne aux puissances qui lui sont soumises, à celle que l'âme communique aux organes du corps vivant, à celle que le ciel et les astres font descendre sur les arbres pour les rendre fertiles, à celle que la main donne au bâton et à la hache. Tout n'est pourtant pas absolument exact dans ces ressemblances. Dieu fait activement et proprement par cet influx que la créature fasse; il la rend dépendante de lui, non comme une cause dépend d'une autre cause qui l'aide, mais comme un agent second dépend du prémier, comme une cause inférieure et subordonnée dépend de la première, y trouvant son complément, son application, l'effet même qu'elle produit, et sa propre coopération dans la production de l'effet.

Enfin la *motion morale* est une sorte d'invitation objective qui ne met rien dans la volonté; elle meut dans un sens métaphorique, par attrait, en persuadant, en éclairant l'esprit, en priant, en menaçant, en commandant, en conseillant, dans le sens des paroles du poëte.

Trahit sua quemque voluptas.
Chacun suit son attrait.

Ou encore, comme on dit que *les mauvaises paroles gâtent les bonnes mœurs,* il n'y a que les créatures douées de connaissance qui subissent cette motion : ni le feu ni l'arbre ne se laissent toucher aux prières ni aux caresses, tandis que l'homme y est sensible; quand les bêtes brutes s'en émeuvent, c'est à cause de la connaissance dont elles sont douées.

Ainsi nous avons les définitions et les différences de cette triple motion.

Les définitions : *La motion morale* est *la proposition de l'objet qui invite à agir,* que cette proposition soit intérieure par mode de lumière, ou extérieure, parce qu'elle présente des objets sensibles à la volonté pour la solliciter. Le *concours simultané* est *un influx par lequel Dieu agit, non sur la cause seconde pour la faire agir, mais sur l'effet, en même temps que la cause seconde y agit;* il atteint cet effet par des formalités élevées et universelles, tandis que la créature ne l'atteint que par des formes limitées. La *prémotion physique est l'influx par lequel Dieu applique la cause à l'action, premièrement, activement et intrinsèquement. Les différences,* car la *motion morale* invite seulement à agir; la *motion physique* applique intrinsèquement et activement à l'action, et le *concours simultané* coopère avec la créature à l'action. La première motion est objective, elle fait aimer la fin; la deuxième meut effectivement, elle applique comme un agent. Le *concours simultané* ne meut pas la cause, il est cause avec elle, il coopère et il aide. Toutes les créatures peuvent mouvoir moralement, surtout les bons anges, en inspirant le bien; les mauvais anges nous tentent, et quelquefois nous persuadent. Mouvoir physiquement, surtout quand il s'agit de la volonté, c'est le fait de Dieu seul; il tient dans sa main toutes les vertus actives, et pénètre dans la volonté, et la

domine comme créateur, comme conservateur et comme modérateur. Le *concours simultané* conviendrait à Dieu d'une manière spéciale ; mais, à leur manière, les créatures peuvent aussi l'exercer.

Le tout peut s'expliquer par un exemple sensible. Le peintre qui ordonne à son élève de peindre, exerce la *motion morale ;* prend-il la main de l'élève pendant que celui-ci tient le pinceau, la *motion* est *physique ;* enfin, si pendant que l'élève exécute les parties les plus faciles du tableau, il en fait par lui-même les parties les plus difficiles, son *concours* est *simultané*. Dieu donne les commandements, il persuade la volonté, il l'excite à agir par les récompenses et par les peines, par des prédications, par des lectures pieuses ou enfin par des lumières intérieures, c'est la *motion morale ;* s'il applique intérieurement et activement la volonté, et la pousse ainsi à embrasser le bien, c'est la *motion physique ;* s'il coopère avec nous quand nous agissons, et qu'il atteigne ainsi les formalités les plus élevées de l'opération, c'est le *concours simultané*.

Sur le *concours simultané,* et la *prémotion physique, on peut demander d'abord* si, la *prémotion* une fois admise, le *concours* n'est pas superflu, et si les philosophes qui tiennent pour celle-ci ne doivent pas exclure celui-là, quand on essaie de les distinguer.

Je réponds. Le concours simultané bien entendu est universellement admis par ceux qui reconnaissent la *prémotion physique ;* c'est que non-seulement les causes secondes dépendent de Dieu, parce qu'il est le premier moteur, et qu'il applique toutes les vertus actives, mais encore tout ce qui se produit dans le monde est atteint immédiatement par Dieu, cause première, sans que cette cause exclue la causalité des agents créés. Il faut donc admettre d'abord un influx divin sur les causes secondes, pour les porter à agir suivant leur rang, et les appliquer à l'action, c'est la *prémotion* même, et un autre influx que Dieu, cause première, fait ar-

river directement sur l'effet, atteignant celui-ci sous sa formalité la plus haute, sous celle qui correspond à la cause première, tandis que l'agent créé ne l'atteint que par une formalité proportionnée à sa faiblesse, c'est le *concours simultané*. Ces deux influx sont ordinairement compris par les auteurs anciens sous le vocable unique d'*Influx divin*, mais ils sont réellement distincts et différents. L'*influx* prévenant est reçu dans la cause seconde, et l'applique à l'action; le *concours simultané* est reçu dans l'effet et le produit, du moins suivant la manière dont il y est reçu. Le premier cesse quand cesse la causalité de l'agent créé; le second persévère tant que demeure l'effet produit, et, comme dans la production de la chose, il a le rôle de producteur effectif, dans l'*être* qui persévère, il prend celui de conservateur. Le premier n'atteint rien de l'effet que l'agent créé ne l'atteigne aussi, parce qu'il arrive à cet effet, en complétant la cause seconde et en l'y appliquant. Mais le second atteint certaines formalités de l'effet auxquelles n'arrive point la cause créée, celles qui correspondent à la cause première assez exactement pour échapper aux causes inférieures. Par exemple, la matière première dans les choses corporelles, celle-ci a été immédiatement créée par Dieu, et quoique ensuite elle soit conservée par l'action qui conserve les composés dont elle fait la base; cette action la conserve, comme en procédant non des causes secondes, mais du *concours* de Dieu, véritable auteur et conservateur de la matière. En outre, l'être pris absolument et simplement en toute créature, provient immédiatement de ce *concours*. Écoutons là-dessus une observation profonde de saint Thomas (I^re^ p., q. XLV, art. 5, *rép. à la* 1^re^ *obj.*; et III^e^ *contre les Gent.*, ch. LXVI) : *Les causes créées ne produisent point l'être absolument, elles l'appliquent seulement à tel ou tel sujet*. Ainsi l'être des choses, dans leur production absolue, n'accuse que la Vertu divine; en tant qu'il est tiré de tel ou tel sujet, il dépend de la puissance des agents créés, mus par Dieu. Dieu seul est

la cause immédiate qui fait exister les choses; les agents créés sont causes seulement de la manière dont les choses produites participent à l'être. Le même saint Docteur fait remarquer encore que ces derniers supposent toujours un sujet capable de participer d'une manière ou d'une autre à l'être dont ils le feront sortir.

C'est avec intention que j'ai dit dans la réponse : *Un concours simultané bien entendu doit être admis par tout le monde,* car Molina et ses adhérents l'expliquent d'une sorte d'influx partiel, insuffisant et en quelque sorte dépendant de la créature, et suivant cette explication, loin d'être nécessaire, il est indigne de la Cause première: partiel, il ne saurait l'être; Dieu, comme cause première et vu son rang, atteindra l'effet tout entier, rien dans cet effet n'échappera à la causalité de Dieu; par suite, cet influx par lequel Dieu atteint l'effet est total dans son genre, et comme le dit saint Thomas (III *contre les Gentils,* chap. LXX) : *Le même effet n'est point attribué à la cause naturelle et à la Vertu divine, comme s'il était produit en partie par Dieu, et en partie par l'agent naturel, mais il est tout entier de l'une et tout entier de l'autre, chacun le produisant suivant son mode.* Par conséquent (Opusc. I, chap. XXIII), ce Docteur rejette expressément l'exemple donné par Molina, et cette comparaison du *concours* de Dieu et de la créature, avec deux hommes qui portent le même poids ou entraînent la même barque; et ceci montre assez combien nos adversaires en ce point s'éloignent du sentiment de saint Thomas. Ensuite l'on ne peut aucunement dire que le *concours* de Dieu dépend de la créature quand il l'aide, car il est contre toute idée d'ordre que le supérieur, comme tel, dépende de l'inférieur. Or en ce *concours* Dieu agit comme cause supérieure; saint Thomas le dit encore (III^e^ liv. *contre les Gentils,* ch. LXX) : bien que l'Influx divin ne produise un effet qu'à l'aide d'une cause seconde, *ce n'est chez lui ni insuffisance, ni indigence, c'est qu'il veut faire refluer son abondance sur la création,*

en lui donnant part à sa puissance. En cela donc, il ne dépend point de la créature, il la met sous sa propre dépendance.

On demande en second lieu, comment il se peut faire que l'effet qui vient totalement de Dieu vienne aussi de la créature, et pourquoi, si l'influx de Dieu suffit à produire un effet, la coopération de la créature n'est pas superflue.

Je réponds toujours d'après saint Thomas. Cet effet est pris relativement à Dieu sous un point de vue, il est pris sous un autre relativement à la créature. La créature est pour lui un agent propre, elle fait en lui particulièrement tel être ; Dieu est cause universelle, il fournit l'être d'une manière absolue et simple ; l'effet appartient ainsi à la cause première et à la cause seconde sous différents points de vue. La causalité d'un ordre n'empêche ni n'exclut celle de l'autre, et toutes les deux sont totales en leur genre. Donnons un exemple : le toit d'une maison est bien supporté par la muraille qui forme son point d'appui immédiat, et par la terre, base de tous les corps matériels ; chacun de ces deux soutiens est complet dans son genre ; mais comme le sol, base suffisante et totale de tous les corps graves, et les supportant tous, n'empêche pas qu'au-dessus d'elle un corps en soutienne un autre, comme elle concourt même à ce soutien ; ainsi Dieu, cause suffisante totale de tout être, répandant hors de lui tous les êtres, n'empêche pas que parmi ces êtres l'un dépende de l'autre, comme d'une cause prochaine ; au contraire, il fait qu'il en est ainsi, et il concourt de la manière que nous venons de dire, avec les causes propres et secondes, à la production des effets.

ARTICLE TROISIÈME.

SI DIEU PEUT PHYSIQUEMENT PRÉMOUVOIR LES CAUSES SECONDES LIBRES OU NÉCESSAIRES, ET LES APPLIQUER A LEURS ACTES.

Nous savons où est la difficulté, nous connaissons les termes qui la circonscrivent ; avançons vers notre décision,

en cherchant ici jusqu'où va la puissance absolue de Dieu dans l'application et la motion physique des causes secondes, quand elles agissent. Dieu peut assurément plus qu'il ne fait; aussi, parmi nos adversaires, il en est quelques-uns qui n'ont point refusé à Dieu le pouvoir d'agir, même physiquement, sur les causes secondes, sans nuire à leur liberté. D'accord avec nous en cela, ils nous abandonnent bientôt, en disant que ce n'est pas nécessaire, et que la cause libre peut s'appliquer et se déterminer elle-même; mais les autres vont plus loin, et, suivant eux, Dieu ne peut pas faire que la volonté mue de cette manière préventive que nous avons expliquée, y conserve sa liberté. Ils voient la ruine de leur système dans la concession de leurs confrères; tout est dit, pensent-ils, si l'on prouve que la volonté peut être mue préventivement par Dieu, sans que la liberté de l homme périsse. On pourrait s'étonner que ceux-là mêmes qui concèdent fort libéralement tant de choses fort difficiles à comprendre : par exemple, que la matière existe sans forme, qu'un même corps sera quantitativement dans deux endroits à la fois, etc., se sentent pris de scrupule, quand il s'agit d'accorder à Dieu, auteur de la volonté, la puissance de l'appliquer *d'une manière préparatoire, physique et infaillible* à ce qui lui plaît, tout en sauvant la liberté.

Première conclusion. — *Dieu peut prémouvoir physiquement les causes naturelles à l'action.*

La Foi nous enseigne que Dieu est tout-puissant, qu'il est le souverain Seigneur de toutes choses; aucun chrétien ne peut donc s'inscrire contre cette *conclusion*. En effet, Dieu ne serait point tout-puissant, il ne serait pas souverain Seigneur de toutes choses, si les vertus naturelles ne lui étaient soumises, s'il ne pouvait à son gré suspendre leur action, ou les appliquer à agir. En outre, si les anges peuvent appliquer les vertus naturelles physiquement, en excitant des tempêtes, en renversant des villes, en répandant des maladies, en suscitant des passions, en troublant l'imagination,

à plus forte raison Dieu pourra appliquer les vertus créées, comme dit le prophète : *Dans sa main se trouvent les confins de la terre, et son domaine embrasse tout.* Toutes les créatures sont à lui, il est roi de l'univers, il peut à volonté mouvoir et appliquer ses sujets à leurs offices.

SECONDE CONCLUSION. — *La prémotion physique s'exerce sur les causes libres, comme sur les causes nécessaires et naturelles. Dieu peut les appliquer toutes à l'opération d'une manière active, prévenante, infaillible et intrinsèque.* C'est une conséquence de ce que nous venons de dire ; Dieu n'est pas moins maître de la volonté humaine que des autres créatures. Mais ici commencent les difficultés qu'on nous oppose : *donnons nos preuves.*

1° *La première est d'autorité.* Il est dit aux Proverbes (ch. XXI) : *Le cœur de l'homme est dans la main de Dieu, qui l'incline où il lui plaît ;* en Isaïe (chap. X) : *Dieu se sert de la volonté de l'homme, comme le bûcheron de la hache, la tournant comme il veut.* Dieu lui-même, pour montrer cette puissance de changer et de tourner le cœur humain, dit par le prophète Ézéchiel (chap. XXXVI) : *Je vous donnerai un cœur de chair,* c'est-à-dire je changerai votre volonté dure et rebelle en une volonté docile et obéissante, *et je ferai que vous marchiez suivant mes commandements, vous observerez et vous exécuterez les règles de ma justice.* Mille autres textes que nous aurons occasion de citer prouvent aussi clairement l'efficacité de la Volonté divine sur le cœur de l'homme, et ce souverain domaine qui rend l'action de Dieu active, intrinsèque et infaillible dans notre volonté ; or la *prémotion physique* n'est pas autre chose. Saint Augustin dit souvent : *Dieu possède le très-souverain pouvoir d'incliner les cœurs où il lui plaît : Deus habet cordium quò voluerit inclinandorum omnipotentissimam potestatem.* Dans l'*Enchiridium* (ch. XCVI) : *Qui sera assez fou pour dire que Dieu ne peut tourner au bien la volonté perverse de l'homme, quand et comme il*

lui plaît? Il dit encore au même ouvrage (chap. XCVI) : *Le principe même de notre foi est ébranlé, si, en confessant que Dieu est tout-puissant, nous disons qu'il ne peut nous faire vouloir une chose à son gré ;* et comment le pourrait-il sinon par une motion efficace et toute-puissante? Le même auteur dit (au liv. *de la Correct. et de la Grâce,* chap. XIV) : *Dieu est plus puissant sur les volontés des hommes, que les hommes eux-mêmes ;* disons donc avec saint Thomas (quest. XXII *de la Vérité,* art. 8) : Si l'homme peut s'appliquer lui-même librement à l'action, comment Dieu ne le pourrait-il pas? Aussi (Ire part., quest. CXI, art. 2) notre Docteur attribue à Dieu cette prérogative de mouvoir la volonté, non-seulement par la persuasion, c'est-à-dire moralement, mais activement, en l'inclinant intérieurement à ce qu'il veut, c'est-à-dire physiquement et infailliblement. Nous développons plus loin les passages de ces deux Docteurs.

Seconde preuve. C'est une preuve de raison appuyée sur un triple principe de saint Augustin et de saint Thomas. Celui dont la volonté est absolument efficace, celui qui a le souverain domaine sur le cœur des mortels, celui qui est créateur de la volonté, peut mouvoir cette volonté, non-seulement par voie de persuasion morale, mais par application physique; or Dieu fait ce qu'il veut, il a le souverain domaine sur nos cœurs, il est l'auteur de notre volonté : donc il peut appliquer physiquement et activement cette volonté et la mouvoir. *La mineure est de Foi. La majeure* est tout entière dans saint Augustin et dans saint Thomas, nous en citerons les textes plus loin : *prouvons-la quant à toutes ses parties.*

D'abord par la puissance infinie de la Volonté divine. Saint Thomas nous dit (Ire part., quest. XIX, art. 8) : L'efficacité de la Volonté divine s'étend d'abord sur les choses à produire, elle va ensuite jusqu'à la manière dont Dieu veut qu'elles soient produites; or, s'il ne peut physiquement et préventivement appliquer la volonté à vouloir librement,

Dieu n'est pas à même de faire les choses comme il veut : donc il le peut.

La même majeure se prouve au deuxième chef, c'est-à-dire quant au pouvoir souverain de Dieu sur notre volonté : c'est un des effets du domaine qu'on a sur une chose, de pouvoir user de cette chose, c'est-à-dire l'appliquer à l'opération ; car l'usage d'une chose est son application à l'opération ; c'est la définition de saint Thomas : donc Dieu, qui a le souverain domaine des volontés, pourra les appliquer à l'opération.

On la prouve enfin quant au troisième chef, à savoir que Dieu est le créateur de la volonté ; celui qui a créé la volonté peut la transporter d'un objet à un autre, en l'inclinant intérieurement à la manière d'une cause efficiente, comme dit saint Thomas (quest. XXII *de la Vérité,* art. 10 ; et Ire part. de la IIe, quest. LXX, art. 1) ; or Dieu est l'auteur de la volonté : donc il peut l'incliner activement à vouloir, en la transportant d'un acte à un autre, et c'est là absolument la *prémotion physique. La mineure est de Foi. La majeure s'explique* par saint Thomas, qui y revient sans cesse. L'inclination suit la nature ; or, étant donnée par celui qui donne la nature, elle lui demeure toujours soumise, il peut la changer et la retourner comme il lui plaît ; mais la volonté est l'inclination de la nature intellectuelle, elle nous est donnée par Dieu, Père de tous les êtres spirituels, et par conséquent elle lui est soumise à lui seul, et il peut l'incliner et la tourner comme il lui plaît. Saint Fulgence (au liv. *de l Incarnat. et de la Grâce,* chap. XXIX) met habilement en lumière cette raison : *Est-il permis,* dit-il, *de croire ou d'imaginer que Dieu, créateur de l'homme, ait pu faire l'homme et ne puisse pas le changer ; que celui qui n'a pas besoin du secours de l'homme pour le créer ne puisse rien faire sur la volonté de l'homme sans que l'homme lui ait montré qu'il le voulait ? Daigne le Seigneur éloigner de ses Fidèles une pareille folie, et en guérir les infidèles !*

On répondra : 1° Dieu peut appliquer la volonté par des motions morales et par le concours simultané; il n'a pas besoin de la *prémotion physique.*

Mais, au contraire : La motion morale et le concours simultané ne sauvegardent point l'efficacité de la Volonté divine ni son domaine sur le cœur des hommes : sa prérogative d'auteur de la volonté créée n'est pas suffisamment reconnue; il faut lui accorder une force plus intime et plus grande, la *motion physique. La conséquence est évidente.* Après le concours simultané et la motion morale il ne reste que la *prémotion physique. Prouvons l'antécédent,* d'abord quant à l'efficacité de la Volonté divine. Cette efficacité est fort compromise avec une motion par elle-même inefficace; elle ne l'est pas moins par un concours indifférent; or la motion morale est par elle-même inefficace, le concours simultané est indifférent, puisqu'il n'incline pas plus à l'action qu'à l'inaction, et qu'on lui fait attendre la coopération de la volonté humaine : donc la motion morale ne représente pas plus que le concours simultané l'efficacité de la Volonté divine. Ces deux moyens ne suffisent pas davantage pour établir le souverain domaine de Dieu sur le cœur des hommes. Celui-ci n'existe plus quand Dieu ne fait que mouvoir moralement la volonté humaine et subordonner son concours à cette volonté; il lui faut un concours auquel cette volonté se soumette; or la motion morale en vérité, et le concours simultané tel qu'on nous le présente, sont soumis à la volonté de l'homme : donc ils ne conservent point le souverain domaine sur le cœur des hommes. *Prouvons la mineure.* Le concours simultané est de soi indifférent; il ne fait point que notre volonté fasse, il l'attend. La motion morale prend son efficacité dans notre volonté : les persuasions, ni les commotions, ni les caresses, ni les autres impulsions morales ne nous font rien tant que nous ne voulons pas; enfin elles ne reconnaissent à Dieu aucun droit spécial comme auteur de la volonté. *Prouvons-le :* 1° pour

le concours simultané : coopérer avec un être appartient aussi bien à ce qui n'est pas cause de cet être qu'à ce qui en est cause ; or le concours simultané dit une coopération de Dieu avec la volonté : donc il n'attribue aucune prérogative à Dieu comme auteur de la volonté. 1° Pour la motion morale, c'est plus évident encore : un ange, qui n'est pas l'auteur de notre volonté, peut agir sur nous moralement ; le démon lui-même, par suite de notre perversité, a sur nous quelquefois une grande action ; combien n'y en a-t-il pas qui écoutent bien plus volontiers le diable que Dieu, qui les appelle au bien ! donc cette motion n'accorde à Dieu, auteur de notre volonté, aucun droit spécial.

On dit encore : Dieu peut sans doute faire vouloir la volonté, et d'une manière physique et prévenante, comme les Thomistes le disent, mais alors la volonté n'est plus libre.

Cela n'est pas acceptable. La preuve en est d'abord dans les autorités déjà citées. L'Écriture, saint Augustin et saint Thomas reconnaissent une volonté libre sous cette motion efficace : l'Écriture, car ceux dont Dieu a dit qu'il les fera marcher dans la voie de ses préceptes, y marcheront sans doute librement, autrement ils ne méritent rien ; saint Augustin, car ce qu'il dit à propos de Dieu, qui rend bonne la volonté mauvaise, ou qui incline au bien le cœur de l'homme, s'entend toujours des œuvres bonnes et méritoires, et nulle œuvre n'est bonne ni méritoire sans liberté ; enfin saint Thomas place expressément l'efficacité de la Volonté divine à pouvoir faire que nous agissions, et surtout que nous agissions librement, c'est-à-dire à ce que la motion divine, tout efficace qu'elle est, ménage notre liberté : donc Dieu peut exercer sa motion et laisser notre liberté intacte.

Mais la raison elle-même détruit cette réplique. Dieu est le créateur et le maître de la volonté, entendue comme libre, et, par conséquent, sans préjudice de la liberté : il peut donc l'appliquer activement à un acte libre. L'erreur ici est de prendre la motion de Dieu pour l'exercice d'une

puissance diamétralement contraire à la volonté, qui lutte contre cette volonté, qui en triomphe par force, et la garrotte pour l'entraîner où il lui plaît, comme le vainqueur fait de son ennemi vaincu. Erreur insupportable! L'action de Dieu, sans rien sacrifier de son efficacité toute-puissante, est la plus suave des persuasions; elle s'insinue peu à peu dans toutes les fibres de notre cœur, et si l'Esprit nous dit qu'elle atteint d'une fin à l'autre avec force, il ajoute que tout dans ses opérations se dispose avec une suavité merveilleuse. Elle applique l'intelligence à la pensée et à la délibération; elle donne à la volonté l'élection conforme à ce que l'intelligence a vu, et la liberté ne demande pas autre chose : ainsi Dieu fait pour nous, et par notre coopération entière et libre, tout ce qu'il a résolu de faire par elle. Saint Augustin le répète souvent.

Pour la confirmation de cette conclusion on pourrait ajouter une raison vulgaire, et en même temps très-juste. Dieu peut tout ce qui n'implique point contradiction; or il n'y a point contradiction à ce que Dieu applique d'une manière active et prévenante la volonté à vouloir librement : donc il le peut. *La majeure est évidente. La mineure se prouve.* La contradiction n'apparaît nullement ici. Ce qu'on dit ordinairement, à savoir que sous cette motion l'acte de la volonté serait libre, d'après la supposition, et en même temps ne le serait point, trouvera sa réponse en règle aux *articles* 6 et 7. On peut dès à présent voir que la cause créée libre peut être sans contradiction inclinée à son acte par celui qui a créé toute liberté, et qu'elle peut dépendre de son Créateur comme de la créature qui s'en sert. Saint Thomas le répète maintes fois. Elle agit donc librement, même sous la motion et l'application de Dieu, et, par conséquent, l'acte demeure parfaitement libre.

ARTICLE QUATRIÈME.

SI DIEU EXERCE RÉELLEMENT LA PRÉMOTION SUR LES CAUSES SECONDES.

C'est ici le nœud de la difficulté. Les créatures ont-elles besoin de la *prémotion* de Dieu? Est-il vrai que sans cette *prémotion* elles ne peuvent rien opérer?

Molina et ceux qui l'ont voulu suivre le nient. Avant ce théologien, tous étaient unanimes pour l'affirmer. Exceptons, si l'on veut, quelques hommes fort obscurs, attachés aux opinions de Durand et à des opinions semblables; mais ces opinions étaient sans aucun crédit. Nulle autre idée n'était acceptable pour un catholique avant que la doctrine de Molina fût connue. Suarez dit avec raison qu'en dehors de l'hypothèse de Molina ou de la *prémotion* des Thomistes on ne peut accorder la Prescience divine avec la liberté humaine. La même affirmative est soutenue par tous les Thomistes, et ceux-ci s'appuient particulièrement sur l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas, tous deux dénommés dans l'Église *Docteurs de la grâce*. Les plus profonds théologiens et les premiers philosophes ont parlé dans ce sens. Il serait trop long d'en donner la liste; les académies les plus célèbres y souscrivent: Salamanque, Louvain, Douai, etc., les plus célèbres parmi les Ordres religieux, et enfin tous ceux qui suivent sincèrement les opinions de notre saint Docteur, reconnaissent que la *prémotion physique* est un des principaux chefs de sa doctrine; beaucoup d'hommes remarquables de la Compagnie de Jésus l'ont admise: Salméron, Tolet, Bellarmin, Perère, Azor, Cosmas d'Allemagne, Henriquez; on peut voir leurs témoignages favorables, dans les Commentaires du Père Gonet (sur la I^re^ part. de la II^e^, th. VI, art. 11, § 5); récemment encore, en 1654, un Père Jésuite fort habile a soutenu publiquement, à l'uni-

versité de Vienne, une thèse tendant à prouver *qu'il est très-positivement rationnel qu'une qualité emportant de son essence physique et réelle le consentement infaillible de la volonté sauvegarde la liberté.* C'est Caramuel qui le cite (liv. Ier *de sa Théologie fondamentale,* chap. I, note 4); et l'école de Salamanque rapporte que plusieurs théologiens, trompés d'abord par une instruction superficielle, se sont rétractés après avoir examiné attentivement les textes et les raisons de saint Augustin et de saint Thomas. C'est suivant la doctrine de ces maîtres que nous donnerons notre

CONCLUSION. — *Non-seulement Dieu donne et conserve les vertus actives dans les causes secondes, non-seulement il concourt avec ces causes, mais encore il les applique à l'action d'une application prévenante et physique, et cette application est bien nommée la prémotion ou la prédétermination physique.*

Expliquons de nouveau cette conclusion : toute la difficulté est là. Dieu, premier et universel moteur de toutes choses, applique à l'action, d'une manière prévenante et physique, toutes les causes secondes : voilà ce que nous disons. Comme être premier, il influe continuellement dans toutes choses l'être même, ou la dernière actualité dans la ligne de l'être, et il le fait par cet influx prévenant et physique que donne l'existence elle-même. Saint Thomas le prouve (Ire part., quest. CVIII). De même, en qualité de cause première, il influe à toutes les causes l'*action,* c'est-à-dire la dernière actualité dans la ligne de l'opération; c'est lui qui applique activement les puissances opératives aux opérations que leur nature et leur condition emportent. Saint Thomas (Opusc. II, chap. CXLVI) le dit savamment : *Comme le mouvement du cœur, qui de l'âme descend dans le corps, fait la vie du corps, ainsi le mouvement par lequel Dieu meut l'univers fait comme la vie dans l'univers;* et Dieu est appelé quelquefois : *vivificateur, moteur, modérateur* et même *vigueur* du monde. C'est cet influx, ou cette appli-

cation, par lesquels Dieu amène les causes secondes à l'acte second de l'action, par lesquels il met en exercice les forces qui étaient en repos et par lesquels il influe en toutes choses la vigueur dernière de l'action que nous appelons *prémotion*.

Premièrement, quant aux premières parties de notre conclusion, à savoir que Dieu nous a donné et conserve toutes nos puissances actives, c'est un article de Foi. On l'a démontré en présentant Dieu comme principe premier des choses. Que Dieu intervienne dans l'opération des causes secondes, c'est accepté par tous, et je l'ai prouvé et expliqué dans l'*article* 2.

La dernière partie, qui est la principale, affirme que Dieu meut activement et d'avance toutes les causes secondes, et qu'il les applique à l'action; il faut l'établir solidement. Voici tous les genres de preuves que nous emploierons : 1° l'autorité de l'Écriture sainte ; 2° celle des Conciles; 3° les prières de l'Église et le commun consentement des Fidèles; 4° l'autorité des Pères; 5° celle des anciens philosophes; 6° celle de saint Augustin; 7° celle de saint Thomas; 8° la raison ; 9° les exemples ; 10° les inconvénients qui résultent de tous les autres systèmes.

§ I.

La prémotion se prouve par l'autorité de l'Écriture.

L'Écriture revient souvent sur le souverain domaine, sur la puissance absolument efficace, et sur la motion infaillible qui soumet tout à Dieu, même les cœurs des hommes; elle nous le représente changeant et modifiant l'action des causes, les portant d'un effet à un autre, et les appliquant comme il lui plaît, sans jamais connaître une résistance. Nous lisons dans *Esther* (chap. XIII) : *Le Seigneur est un roi tout-puissant; sous sa juridiction tout est placé, et rien ne résiste à sa volonté.* C'est bien cela que l'on signifie par le nom de *prémotion;* car le concours simultané est de soi

indifférent, et on nous le présente comme attendant, non comme donnant l'application d'agir. Les motions morales sont par elles-mêmes inefficaces : donc l'Écriture indique la *prémotion physique*. Pour ne pas trop nous étendre, nous citerons seulement quelques passages.

C'est un passage célèbre (*Isaïe*, chap. x) que celui où Dieu dit qu'*il a connu le cœur de Sennachérib, roi des Assyriens, comme le bûcheron connaît sa hache, et la main le bâton;* et il l'appelle : *la verge de sa colère, son fléau;* puis, pour accuser l'orgueil de ce roi, il s'écrie : *La hache se glorifiera-t-elle contre celui qui l'emploie, et la scie se dressera-t-elle contre celui qui la pousse? est-ce qu'une verge ou un bâton sont autre chose que du bois?* Quelle expression plus claire l'Écriture pouvait-elle employer pour nous indiquer la *prémotion physique*, et la dépendance qui relie les causes créées à Dieu créateur? L'idée même de la motion morale détruirait le texte : si Dieu ne meut que moralement, ce n'est plus le bûcheron qui agite la hache : c'est l'espoir du butin qui fait marcher le soldat, le ministre qui détermine le roi, l'avocat consultant qui persuade son client.

Voici un autre passage ; il est emprunté au livre *des Proverbes* (chap. xxi) : *Comme les eaux quand elles se partagent, ainsi le cœur du roi est dans la main du Seigneur; le Seigneur l'inclinera où il voudra;* c'est-à-dire que Dieu fait sur le cœur des rois ce que le jardinier fait pour les eaux dans son jardin : il en fait arriver le cours où il veut et sans effort, et il les retient ou les lâche comme il lui plaît : ainsi Dieu, de sa main, dirige le cœur de l'homme ; il l'arrête, il l'incline à son gré, sans résistance possible. Saint Augustin (*de Correp. et Grat.*, chap. xiv) a écrit : *Dieu fait des volontés humaines ce qu'il veut, quand il veut opérer sur elles.* N'est-ce pas lui qui a changé en mansuétude l'indignation dont le cœur du roi Assuérus était possédé (liv. *d'Esther*, chap. xv)? Saint Augustin le fait remarquer (au liv. II *contre*

les deux épîtres des Pélagiens, chap. XX). N'est-ce pas lui qui tous les jours, non content des inspirations intérieures, *change réellement les cœurs des maîtres de la terre* (*immutat cor principum populi terræ*) (*Job*, chap. XII)? N'a-t-il pas changé le cœur de Saül? *Cui Deus immutavit cor aliud* (liv. *des Rois*, chap. X)? Mais ce n'est pas seulement vrai pour les rois, le cœur de tous les hommes est dans la main de Dieu; il se les applique quand il veut (*Jérémie*, chap. III) : *Je les appliquerai, et ils s'attacheront à moi*; le même prophète (chap. XXXI) fait dire au peuple de Dieu : *Convertissez-moi, et je serai converti, parce que vous êtes mon Seigneur et mon Dieu.* Que faut-il de plus pour prouver que tout mouvement du cœur humain est commencé par Dieu?

Mais écoutons saint Paul dire aux Romains (chap. IX), à propos des bonnes œuvres : *Ce n'est pas de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu, qui fait miséricorde*; et aux Philippiens (chap. II) : *Dieu opère en nous le vouloir et le faire.* Ce ne sera pas par la motion morale, qui, n'opérant rien, invite seulement à opérer, qui partage toute son efficacité avec la volonté, et laisse celle-ci à distance, attentive ou non. Si Dieu n'exerçait que la motion morale, l'œuvre ne serait pas proprement de lui, mais de la volonté qui entend sa voix et adhère. Sera-ce le concours simultané? Pas davantage. Saint Augustin (dans *son Manuel*, chap. XXXII) le prouve : *Si l'on veut*, dit-il, *que ces termes : Ce n'est point de l'homme qui veut, mais de Dieu, qui fait miséricorde, signifient que la volonté seule de l'homme ne suffit pas à l'œuvre*, c'est-à-dire que le concours simultané de Dieu et de l'homme y soit nécessaire, *on pourra dire au sens inverse : Ce n'est point de Dieu, qui fait miséricorde, mais de l'homme qui veut, parce que la miséricorde de Dieu n'est pas seule à l'accomplir.* Qui ne voit ici tomber sous la logique du Docteur de la grâce les explications de l'inaction de Dieu par le concours simultané? Il conclut :

Donc tout est de Dieu : c'est lui qui prépare la volonté de l'homme; c'est lui qui l'aide quand il l'a préparée. Ainsi Dieu apporte sa coopération à la volonté qui agit, mais il l'a lui-même appliquée à l'action.

Les passages où l'Esprit-Saint nous enseigne que tout provient de Dieu, que tout est produit par Dieu, sont autant de preuves à l'appui : *Tout est fait par lui*, dit saint Jean (chap. I), *et sans lui rien n'est fait;* et l'Apôtre (aux Romains, chap. XI) : *C'est de lui, par lui et en lui que sont toutes choses* (I. *aux Corinthiens*, chap. IV) : *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu?* (chap. XII) : *Dieu opère tout en nous.* Le mot *tout* emporte évidemment l'influx et la coopération de la créature, et cela d'une manière prévenante, car l'influx par lequel une cause opère précède l'effet, et par nature, et par causalité. L'Apôtre n'a point dit : Il opère tout *avec tout le monde*, mais *en tout le monde*, c'est non-seulement la créature, mais encore tout ce qu'il y a d'entité et de perfection en elle ou par elle, qui est l'œuvre de Dieu; on voit par là que l'influx de Dieu n'est pas dans le fait d'avoir donné un jour la vertu active à ses créatures. Saint Augustin nous dit bien qu'en ce sens il n'opèrerait plus tout dans tout le monde (Épître CXLVI). Peut-on dire que le père opère la vision dans l'œil de son fils? C'est pourtant lui qui a donné à ce fils la faculté de voir. Mais c'est encore plus sensible pour les causes libres, dont parle l'Apôtre. Au jour de sa création, l'homme n'a pas reçu le libre arbitre pour accepter plutôt que pour refuser le concours que Dieu lui offre pour une œuvre bonne. Si donc il consent, ce sera de lui-même, car l'action *créatrice* n'y fait rien, non plus que le concours indifférent, ou la motion morale : donc on aura quelque chose qu'on n'aura point reçu de Dieu et que Dieu n'opèrera point, tout juste le contraire de ce que dit l'Apôtre.

Concluons donc des expressions de l'Écriture, et personne ne peut les accuser d'hyperbole, quand il s'agit de la vertu

et de l'influx divins, que non-seulement Dieu agit avec les causes simultanément, et par son concours, mais qu'il agit par ces causes, en les appliquant et en s'en servant comme de puissances soumises pour obtenir les effets voulus par sa providence. C'est le sens droit des mots : *opérer tout en toutes choses,* et de ceux-ci : *Tout est et se fait de lui et par lui : Les cœurs des rois sont dans sa main ; ils sont pour lui ce qu'est le bâton pour la main du voyageur, la hache pour la main du bûcheron ; il les change, il les applique,* etc. Tout cela est clair avec la *prémotion physique ;* sans elle, toute explication est incomplète, aucune expression n'est dans son sens propre.

§ II.

La prémotion se prouve par l'autorité des Conciles.

Tous nos théologiens ont amplement développé ce genre de preuves. Je les résume ici. Dans les Conciles tenus contre Pélage, surtout le deuxième d'Orange, il est dit que l'homme n'a rien de bon de lui-même, et qu'il doit à Dieu tout ce qu'il a de bon. *Il y a,* dit-il (canon XX), *dans l'homme beaucoup de bien que l'homme ne fait point ; ce qu'il fait de bon, il ne le fait que parce que Dieu lui donne de le faire. Nous n'avons de nous-mêmes que le mensonge et le péché* (canon XXII). L'hérésie de Pélage est ici radicalement renversée ; si l'homme peut avoir quoi que ce soit de bien, sans l'avoir reçu de Dieu, la racine de l'erreur subsiste, on n'a coupé que les rameaux de l'arbre ; or si, supprimant la *prémotion,* vous retenez seulement le concours simultané, ou la motion morale, la coopération que l'homme prête à Dieu pour les œuvres bonnes, coopération qui sans contredit est un bien, qui sert même à distinguer le bien du mal, ne sera pas de Dieu, mais de l'homme. Dire que le bien est donné à l'homme par Dieu, parce que le libre arbitre est

donné par Dieu, c'est parler comme Pélage ; dire qu'il lui vient par le concours simultané, ne vaut pas mieux, puisque Dieu ainsi ne donnerait pas l'influx à sa créature, qu'il l'attendrait au contraire ; enfin les motions morales ne donnent point à la volonté de consentir, elles sollicitent de la volonté ce consentement : donc, selon ces Conciles, c'est par la *prémotion* que Dieu donne à l'homme cet honneur insigne de lui apporter sa coopération pour le bien.

Le Concile de Trente fournit aussi ses preuves, et nous les prenons là même où quelques adversaires ont été chercher des arguments contraires. Cette sainte assemblée, dans sa session VIe, au 13 janvier MDXLVII, canon IV, contre Luther et Calvin, définit que *le libre arbitre, mû et excité par Dieu, coopère à la motion divine, et peut refuser cette coopération s'il veut,* c'est-à-dire qu'il retient le pouvoir de faire opposition à cette motion divine. Pour prouver que cette définition établit précisément la *prémotion,* comme nous l'entendons, sans exclure la liberté, ou le pouvoir d'opposition, c'est-à-dire qu'elle affermit les deux colonnes fondamentales de notre doctrine, voici notre argument :

Le Concile admet cette *motion* quand il définit que la volonté humaine coopère, et retient en même temps la faculté de ne point coopérer ; or, dans ce passage, le Concile définit que la volonté coopère à la *prémotion :* donc il admet la *prémotion physique. La majeure est évidente.* Ce qui n'est pas n'a point de propriété : donc, s'il n'y a pas de *motion,* il n'y a ni coopération à la *motion,* ni faculté de lui résister quand elle se présente. *Prouvons la mineure.* Le Concile entend parler de la *motion,* à laquelle Calvin et Luther ne voulaient point qu'on coopérât, ni qu'on pût s'opposer ; or c'est la *prémotion physique. La mineure est de nos adversaires,* qui nous ont autrefois reproché d'enseigner la motion de Calvin et de Luther. *Prouvons la majeure.* Le Concile définit ici contre Calvin et Luther, c'est à eux qu'il oppose son décret : donc il parle de la *motion* comme ils

l'entendent, autrement son décret ne pourrait rien contre leur doctrine. Si Titius réclame une vigne à Sempronius, et que le juge ordonne la restitution d'une maison, la sentence n'aura pas de valeur. Pareillement, c'est parce que l'hérétique soutient que la créature ne coopère point à la *prémotion physique*, et qu'elle ne retient point avec cette *prémotion* le pouvoir d'opposition, que le Concile définit pour cette *motion*, non pour une autre, comme serait la motion morale, ou le concours simultané; autrement il reste à définir si la *motion* dont l'hérétique parle, enlève le pouvoir d'opposition.

L'argument sera plus fort pour qui voudra songer à ces deux observations : 1° les Pères du Concile étaient fort éclairés; il n'y avait point à leur apprendre que Calvin et Luther, en disant que la *motion* de Dieu absorbait la volonté et l'empêchait de coopérer ou de résister, n'entendaient pas une *motion* morale, ni une coopération donnée par la cause première aux causes secondes, mais une *motion* intérieure appliquant physiquement la volonté. Si donc cette *motion physique* leur eût paru contestable, ou difficile à concilier avec la liberté, ils avaient entre les mains un moyen fort commode pour éliminer la doctrine, pour substituer à la *motion physique* une motion plus rationnelle, en condamnant comme fausse, ou du moins en rejetant la première. Mais non, ils ne condamnent rien, ils retiennent tout; après l'avoir vengée des caractères impurs dont l'avaient déshonorée les hérétiques, ils la défendent avec zèle, ils ne veulent pas qu'on impute calomnieusement à ce rayon de la Puissance divine la mort de la liberté humaine : donc cette décision est complétement favorable au système de la *prémotion physique*.

2° Et ceci est encore plus concluant : les Pères du Concile, qui ont formulé le décret, sont ceux qui ont le plus expressément enseigné dans leurs écrits la *prémotion physique*. C'est d'abord Cornélius Mussus, évêque, de l'Ordre des

Frères Mineurs, rédacteur du décret et qui l'explique *ex professo* (liv. II *de l'Histoire divine,* chap. x) ; comme son autorité est d'un grand poids sur la matière, nous citerons ses termes : *Les causes sont mues par Dieu comme par le premier moteur ; s'il n'est point le premier moteur, il n'est plus possible de trouver un moteur dans la nature.* C'est le cardinal Séripand, de l'Ordre de Saint-Augustin (sur le chap. VIII *de l'Épître aux Romains*); c'est Jean-Antoine Delphinus de Casal-Maggiore, de l'Ordre des Frères Mineurs, évêque (au liv. IV *du Libre arbitre*); c'est André Viega, des Frères Mineurs (quest. XI *de la Justification,* et liv. VI *sur le Concile,* chap. VI), qui appelle la *prémotion : une application inconnue de la vertu divine, une inflexion et une inclination admirable de notre volonté.* Citons encore Salmeron, un des premiers compagnons du grand saint Ignace, qui (dans sa thèse XIX sur *l'Épître aux Romains*) appelle l'action de Dieu *ferme et invincible.* Beaucoup d'autres noms s'offrent à nous, particulièrement de nos Pères, qui, comme on sait, furent appelés en grand nombre au saint Concile de Trente; nous y avions vingt-trois prélats, dix-neuf théologiens, outre ceux que les souverains catholiques et le Pape lui-même avaient envoyés; tout imbus qu'ils étaient des principes de saint Thomas, ils n'ont pu enseigner ni dans le Concile, ni dans leurs livres, autre chose que ce qu'ils y avaient puisé. Aussi, quand la doctrine de Molina vit le jour, ils furent les premiers à s'en émouvoir.

Un argument plus puissant encore se trouve dans le Catéchisme de ce Concile. La *motion,* comme l'entendaient très-clairement les Pères, est assurément celle qu'on a formulée dans ce Catéchisme : or c'est la *prémotion physique* qui y est indiquée : donc cette *prémotion* est dans la pensée des Pères du Concile. *La majeure est certaine.* C'est bien à son Catéchisme que le Concile a confié sa doctrine. *La mineure se prouve clairement* par les termes mêmes

du Catéchisme de Trente (Ire part. sur le premier article du *Symbole*, nº 22) : *Non-seulement Dieu, par sa providence, protége et administre tout ce qui existe, mais, par une puissance intime, il détermine le mouvement de tout ce qui se meut ou agit, et donne à l'action une impulsion telle que, sans empêcher l'efficacité des causes, il les prévient néanmoins, sa force occulte pénétrant toute chose. Le Sage le dit : Il atteint avec force d'une extrémité à l'autre et dispose tout avec douceur. C'est encore pour cela que l'Apôtre, prêchant aux Athéniens ce Dieu qu'ils adoraient sans le connaître, leur dit : Il n'est pas loin de chacun de nous; car en lui nous vivons, nous nous mouvons, et nous sommes.* Peut-on rien désirer de plus clair en faveur de la *prémotion physique*? Il faut assurément s'entêter ou s'aveugler, pour ne pas reconnaître là notre doctrine.

On nous oppose trois solutions. Premièrement, le Catéchisme n'a pas grande autorité, il est l'œuvre des dominicains : c'est Léonard de Marinis, archevêque de Lausanne; ce sont encore Gilles de Foscara, évêque de Modène, et François, secrétaire du Concile, tous du même Ordre ; enfin il a été approuvé par saint Pie V, pape, sorti lui-même de cet Ordre. *Mais cette réponse est téméraire* et injurieuse au saint-siége. Le pape la fit supprimer de la préface, où le père Delrieu, jésuite, l'avait mise. On devrait savoir aussi que le Catéchisme a eu pour approbateurs, non-seulement saint Pie V, mais encore Grégoire XV, grand protecteur de la Compagnie de Jésus, qu'il a été accepté dans toute l'Église comme le résume le plus exact des pensées du Concile, et comme son légitime interprète ; c'est donc une mauvaise réponse, plus digne d'une pénitence que d'une réfutation.

On répond ensuite que la *prémotion physique* apparaît là comme une doctrine saine et catholique, mais non comme un article de Foi. Réponse assurément fort modeste et fort vraie! Non, la *prémotion* n'est pas article de Foi ; au-

trement ceux qui la nient seraient hérétiques, ce dont Dieu les garde ! Mais n'est-ce pas assez que l'Église ait, dans ce Catéchisme célèbre, proposé aux Fidèles, entre autres articles de la saine doctrine, la *prémotion physique,* et qu'elle l'ait considérée comme la meilleure explication de la Toute-Puissance divine? On saura maintenant où est la bonne foi de ceux qui prétendent que la *prémotion* est une *invention* d'Alvare et de Bannet, deux théologiens de notre Ordre, postérieurs au concile de Trente. Hélas ! n'a-t-on pas été jusqu'à répéter, aux oreilles des ignorants, que la *prémotion physique* avait été condamnée au concile de Trente, et qu'elle était voisine de l'hérésie? Ce n'est pas être catholique, ce n'est pas être honnête homme, que d'en agir ainsi.

On a répondu troisièmement, en cherchant des ténèbres en plein midi, et en disant que le Catéchisme parle de la motion morale. Ceci n'a pas même une apparence de probabilité, il suffit de voir le texte. Le Catéchisme parle d'une *motion* commune à tous les agents ; or telle n'est point la motion morale ; il n'y a que les agents libres qui en soient capables : donc le Catéchisme ne veut pas parler de cette motion. Ensuite la motion morale n'appartient point à l'attribut de la toute-puissance, puisque l'homme et l'ange peuvent moralement mouvoir la volonté de l'homme ; or le Concile entend montrer la vertu et l'efficacité de la toute-puissance, cela est évident par l'article du *Symbole* à l'occasion duquel il parle : donc il ne s'agit point de la motion morale. Enfin la motion morale n'est pas occulte, on ne l'a jamais nommée une *vertu intime :* donc ce n'est pas d'elle qu'on parle. Ajoutons que le Catéchisme entend cette motion dont parlait l'Apôtre en disant (*aux Actes,* ch. XVII) . *En Lui,* c'est-à-dire en Dieu, *nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes :* mais personne ne peut dire qu'il faille entendre ce passage de la motion morale : donc le Catéchisme n'en parle pas non plus.

§ III.

Preuve de la prémotion par les prières de l'Église et par le consentement unanime des fidèles.

Les Théologiens développent cet argument à l'occasion de l'efficacité des décrets divins ; il peut s'appliquer, ainsi qu'il suit, à la thèse de la *prémotion physique*. Nous avons la *motion* que l'Église demande de Dieu ; or l'Église ne demande point de Dieu le concours simultané, ni seulement la motion morale, mais encore la *motion physique* et prévenante, celle qui transforme activement et efficacement la volonté humaine : donc la *motion* prévenante, *physique* et efficace, existe. *Prouvons la mineure*. D'abord on sait bien que l'Église ne demande point dans ses prières le concours simultané. Ce concours ne peut faire défaut sans un miracle ; tous l'ont même sans le demander, et comme personne ne pense à demander que le ciel ne tombe point, que le soleil nous éclaire et que le feu brûle, tout cela se faisant sans miracle, ainsi personne ne demande le concours simultané. Les termes que l'Église emploie pour ses prières, indiquent que c'est bien une *motion physique* et prevenante, capable de transformer nos cœurs intimement et activement, que nous demandons. Ainsi on dit : *Seigneur, forcez à revenir vers vous nos volontés rebelles ;* et ailleurs : *Faites que les infidèles qui ne veulent point croire veuillent croire ;* et encore : *Appliquez notre cœur aux bonnes œuvres... Donnez-nous une bonne volonté... Convertissez-nous... Attirez-nous à vous... Changez notre cœur de pierre pour nous donner un cœur de chair et docile. Transformez notre volonté et inclinez-la au bien,* etc. Tout cela ne se fait pas par une motion morale ; celle ci ne change point le cœur, elle ne donne pas une volonté bonne, et ne nous transporte point du mal au bien, elle ne fait point que nous voulions, quand nous ne voulons point, etc. ; elle nous persuade seule-

ment, nous invite et nous attire : donc l'Église demande une autre *motion* plus puissante, plus capable de triompher de l'obstination humaine, une *motion* par laquelle Dieu nous attire malgré notre ténacité, doucement, sans doute, mais toujours avec force et inévitablement; il faut qu'elle nous entraîne et nous applique à Dieu, change notre cœur et fasse que ce qui auparavant nous déplaisait, arrive à nous plaire, et que nous voulions très-librement ce qu'auparavant nous rejetions avec persistance.

La confirmation se trouve dans les Promesses divines : Dieu promet souvent à ses amis des choses que les hommes accompliront plus tard; à Abraham, il a annoncé la conversion des nations; or, dit saint Augustin, Dieu ne promet que ce qu'il fera lui-même. Peut-on dire que Dieu promet, et que ce sont les hommes qui accomplissent les promesses? donc Dieu fait lui-même la conversion des hommes; il ne les persuade pas seulement, ce serait inviter à faire et non faire, il change intérieurement leur cœur et les pousse d'une manière active du mal au bien.

Elle est encore dans le consentement unanime des Fidèles, qui, quand ils font quelque chose de bien, l'attribuent à Dieu comme à la première cause et à celui qui applique leur cœur au bien; ils confessent là que leur coopération même est un don de Dieu : donc, pour que cette déclaration ne soit pas aussi fausse qu'elle est pieuse, il faut que Dieu, non content de nous pousser aux actions bonnes par une motion morale, ou d'y travailler avec nous d'un concours simultané, en soit l'auteur, et y applique intérieurement et activement nos cœurs. Grâce à Dieu, ceux mêmes qui combattent si vivement la doctrine de la *prémotion* la confessent pieusement et sincèrement tous les jours au pied des autels.

§ IV.

Preuves de la prémotion tirées des saints Pères.

On l'a vu, sous le nom de *prémotion* il faut entendre une *motion* qui agit sur toutes les causes, leur donne en quelque sorte la vie et comme une impulsion vitale; par elle, Dieu influe sur les causes secondes, en leur donnant l'activité dernière, et en les appliquant. C'est la motion qu'ont enseignée les Pères, puisqu'ils ont affirmé souvent que les causes secondes n'agissent que quand elles sont mues et appliquées par Dieu, moteur de toutes choses, et qu'il les prédétermine toutes. Saint Denis (liv. V *des Noms divins*) l'appelle en ce sens *prædeterminator*, et il affirme que la volonté de Dieu est *prédéterminative de toutes choses*, par conséquent, de notre volonté comme du reste; il dit au même chapitre : *C'est un principe unique d'où provient l'être lui-même, et toute vertu, tout habitus, tout acte et tout mouvement;* et il répète souvent que *Dieu meut tout ce qui agit*. Saint Ambroise (liv. *de la Dignité de l'homme*, chap. II) dit : *Dieu, à lui seul, vivifie tout, meut et gouverne tout, comme l'âme est toute et partout dans le corps, le vivifiant, le mouvant et le gouvernant*, c'est-à-dire que le mode suivant lequel Dieu meut les créatures a son analogue dans l'action de l'âme sur le corps. Ainsi que lui, saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. XVII, art. 8, *rép. au 2e arg.*) dit : *Comme Dieu meut le monde, ainsi l'âme meut le corps;* or il est certain que l'âme meut physiquement même, et d'une façon prévenante, les membres du corps. Saint Basile (dans *ses Constitutions*, chap. Ier) dit : *Dieu est le maître de la nature, et la chose ne peut arriver autrement qu'il l'a promise; il a pouvoir sur tout, et comme il lui plaît, il change tout.* Et saint Chrysostome (homélie XIII, *sur saint Matthieu*) : *Tout ce qui est créé, tout ce qui a le*

mouvement, est disposé pour notre salut, par cette main de Dieu qui a tout produit sans travail. Saint Épiphane appelle Dieu : *Celui qui meut et fait tout.* Saint Grégoire (au liv. *des Moral.*) dit : *Ce qui est créé se meut, en tant qu'un instinct secret de Dieu le dispose :* cet instinct est commun à toutes les créatures, et, par conséquent, il n'est point moral, mais physique. Saint Bernard (liv. *de la Grâce et du Libre arbitre*) enseigne que *Dieu applique à l'œuvre la volonté, et développe* (*explicat.*) *l'œuvre à la volonté.* Ici le saint distingue d'abord deux *motions,* puis il les exprime toutes les deux avec élégance et justesse : l'une est morale : Dieu nous explique et nous propose ce qu'il faut faire, et l'autre est *physique :* Dieu nous applique à l'action. Nous pourrions multiplier les citations, mais on voit assez déjà comment les Pères connaissaient la *motion* occulte par laquelle Dieu applique tout à l'action, non moralement, mais physiquement; non persuasivement, mais activement. Nous n'entendons pas autre chose sous le nom de *prémotion*, ou de *prédétermination*. Souvent les saints Pères se sont servis de ce nom même, et le mot grec προκρισμος veut dire cela. Saint Paul a lui-même employé ce mot. C'est pourquoi l'ouvrage presque divin de l'*Imitation de Jésus-Christ* appelle Dieu le *promoteur des actions, un promoteur* très-efficace, *auquel rien ne veut ni ne peut résister,* comme dit Boëce (liv. III *de la Consolation*).

§ V.

Preuve de la prémotion par l'autorité des Philosophes.

Les philosophes anciens avaient pour axiome : *Les causes secondes n'agissent qu'à la condition d'être mues et appliquées par la cause première : c'est en sa vertu qu'elles agissent; c'est elle qui réunit les agents à leurs effets; c'est à elle que les autres causes se rapportent, comme l'instru-*

ment à l'artisan, etc.; or ces axiomes résument la doctrine thomiste sur la *prémotion :* donc les philosophes anciens ont enseigné la *prémotion.*

On répond quelquefois : il faut entendre tout cela métaphoriquement et improprement ; et s'ils ont dit de Dieu qu'il meut, applique et pousse les causes secondes, ce n'est pas qu'il y mette rien d'intrinsèque pour les appliquer à l'action, c'est qu'il concourt avec elles quand elles agissent.

Vaine et insignifiante réponse, qui n'explique point, mais anéantit la vérité de ces axiomes ! Si Dieu ne fait qu'aider les causes secondes d'une coopération extrinsèque, comme le cheval donne sa coopération au cheval pour tirer une voiture ; s'il n'applique pas ces causes, s'il ne les modifie pas intimement, il ne meut pas, il n'applique pas à l'action les causes secondes. Comment entendre ces paroles : *Dieu meut à l'action les causes secondes,* s'il attend l'opération de l'agent pour s'y mettre ? Au moins serait-il vrai que les philosophes anciens, entendus au sens propre et sans métaphore, sont ici d'accord avec nous : *cette réponse est donc sans valeur.*

D'autres ont dit, et ceux-ci au moins sont conséquents avec eux-mêmes, que tous ces axiomes sont faux, que Dieu ne meut pas ni n'applique pas activement les causes secondes, parce qu'il ne leur imprime aucune motion pour les appliquer à l'action ; il concourt seulement avec elles, en associant sa vertu à la vertu de la créature, pour que de cette union un seul effet surgisse.

Mais d'abord c'est se mettre en opposition avec toute l'antiquité, puisque les principaux philosophes ont admis les axiomes énoncés ci-dessus ; en outre, c'est contredire directement saint Augustin, saint Thomas, et les autres Pères, qui se sont faits les champions de ces axiomes à propos de la Providence divine et de la dignité du premier Moteur.

Outre ces autorités générales, Aristote (liv. VIII *de la Physique,* chap. v) a donné les plus profondes bases à la

prémotion, et s'en est fait ensuite un moyen pour découvrir les preuves de l'existence de Dieu. Il établit d'abord que dans les choses subordonnées le moteur second ne meut que quand il est mû par le premier. *Nous affirmons,* dit-il, *de l'un et de l'autre qu'ils meuvent; mais c'est vrai surtout du premier, car sans le premier, le second ne remuerait pas, tandis que le premier a le mouvement sans le second.* Et voilà un autre principe : *Ce qui est mû par quelque chose,* c'est-à-dire ce qui n'a pas en soi sa force motrice, et qui porte distinctement la substance qui meut et la force pour mouvoir, *n'est point premier moteur. D'abord,* parce que c'est mû en même temps que cela meut : ainsi l'animal meut et est mû ; or le moteur premier doit être immobile : s'il était mû par un autre, il ne serait plus le premier; si par lui-même, il manquerait à cette loi que tout ce qui est mû est mû par autre chose. *Ensuite,* parce que *ce qui est cause par soi est toujours avant ce qui est cause par autre chose.* Il faut donc que le moteur premier meuve non par autrui, mais par lui-même, et qu'il soit à lui-même sa force motrice.

De ces principes Aristote conclut qu'il faut un principe premier, moteur immobile, qui ébranlera le reste non par autrui, mais par lui-même, et sera à lui-même sa force motrice; et il félicite Anaxagore d'avoir dit qu'une âme immobile, et non mixte, c'est-à-dire n'admettant pas un principe qui meut et un autre par lequel on meut, était le principe premier de tout mouvement; et comme tous les autres moteurs se rapportent à cette âme comme des moteurs seconds, il en conclut (chap. VIII) qu'ils meuvent tous suivant qu'ils sont mus par elle : *ce qui est immobile,* dit-il, *est le principe de tout ce qui meut et de tout ce qui est mû.* Dans cet argument d'Aristote se trouve renfermée toute la doctrine de la *prémotion physique.*

Les moteurs seconds, les agents, ne meuvent point sans être mus par le moteur premier : il l'a dit (chap. V). Tout

être donc, Dieu excepté, fait l'office de moteur second; il ne saurait y avoir qu'un moteur premier immobile : c'est prouvé au chapitre VII : donc aucun moteur, aucun agent, ne meut, s'il n'est mû par le moteur premier, qui est Dieu.

On peut répondre à cela que, suivant Aristote, les agents seconds sont mus par le premier, parce qu'ils en reçoivent, au moment de leur production, la vertu par laquelle ils meuvent, et qu'ils agissent actuellement avec le concours non prévenant, mais simultané, de ce premier moteur.

Mais cette doctrine et cette réponse de nos adversaires est absolument loin des pensées du Philosophe. Il ne parle point (liv. VIII *de la Physique*, chap. V) de la production des autres êtres par l'être premier : c'est la dépendance qu'a vis-à-vis du moteur premier le moteur second, produit ou non par ce moteur premier, qu'il examine; il prouve que ce moteur second, absolument existant, ne peut mouvoir actuellement sans être mû par l'autre, à cause de la dépendance qu'implique sa qualité de second. Puis à la fin de la *Métaphysique*, il compare Dieu à un général : celui-ci doit non-seulement organiser une armée et assigner un poste à chacun de ses soldats; après avoir fourni à tous les armes nécessaires, il faut encore et surtout qu'il mette en mouvement, qu'il dirige et applique ses hommes lorsque le moment de l'action est venu : ainsi, dans la pensée d'Aristote, non-seulement Dieu, en instituant ses agents, leur a donné les puissances d'opération, mais encore et surtout, comme moteur premier, il les meut et les applique aux actes à mesure qu'il en faut faire; autrement la comparaison du général serait absurde. Aristote nous montre ici que le concours simultané, comme on nous le présente, est insuffisant; du reste, on n'y pensait pas de son temps. En effet, par le concours simultané, Dieu ne meut point les causes à l'action, il coopère seulement à leur action. Il n'est point le maître qui emploie ses serviteurs, il travaille avec son monde : c'est un capitaine qui combat avec ses soldats, et

qui se fait leur compagnon : donc Aristote n'entend pas que Dieu donne seulement aux agents les forces pour agir, il ne le met pas seulement à côté de ces agents, le grand Philosophe nous le montre appliquant chaque chose à son action. C'est lui qui dit (liv. VII *de la Morale*, chap. XVIII) : *Tout est mû par Dieu, qui est en nous;* et cela se fait par une motion prévenante, car *la motion du moteur est antérieure à celle du mobile, d'une priorité de causalité aussi bien que d'une priorité de nature.*

Tout cela est expliqué plus clairement dans le livre *du Monde*, qu'il adresse à Alexandre (chap. VI). Ceux qui, malgré la pensée commune, contestent ce livre à Aristote, ne peuvent nier qu'il appartienne à un philosophe ancien. On y prend souvent l'exemple du général à la tête de son armée, et ici l'auteur y développe avec justesse sa doctrine sur le premier moteur qui emploie et meut tout le reste : *Tout ceci rappelle parfaitement ce qui, en temps de guerre, se fait dans une armée : le signal est donné; vous voyez les uns prendre le bouclier, les autres se couvrir de la cuirasse, celui-ci se chausse, celui-là met son casque, ou c'est le baudrier qu'on attache en toute hâte, etc. Cependant tout se fait sous la direction d'un seul homme, etc. Ainsi devons-nous estimer qu'il en est de l'univers. Tous les êtres qui le composent subissent une seule impulsion, et celle-ci dirige tout, comme il convient et pour le mieux. Si nous n'en voyons ni n'en sentons rien, ce n'est pas cela qui peut l'empêcher d'exercer son action, ni nous de la reconnaître, car l'âme qui nous fait vivants n'est nullement perceptible aux yeux; on n'en constate l'existence qu'en la voyant agir.* Remarquons ici : 1° l'exemple du général qui conduit son armée; 2° celui de l'âme qui meut les organes; 3° les termes par lesquels on exprime la motion divine : *c'est une force d'impulsion qui met tout en mouvement;* 4° la manière dont cette force meut, employant chaque chose à l'action qui lui convient.

Platon aussi a dit que les causes secondes sont *des instruments de Dieu*, et que Dieu est l'*âme du monde*, non qu'il soit partie de ce monde, mais parce qu'il est le moteur qui applique tous les êtres, comme l'âme meut et applique les membres qui lui sont soumis.

Écoutons encore Homère : *La volonté des hommes est ce que Jupiter l'a faite jour par jour ;* et Jupiter n'est, pour le poëte, que cette cause première qui agit sur l'esprit de tous les hommes. Anaxagore dit : *La suprême intelligence meut et règle tout.* Qu'on dise maintenant que la doctrine de la *prémotion* est une invention récente. Aristote l'a enseignée, les principaux philosophes de l'antiquité l'ont expliquée dans les termes mêmes que les Thomistes emploient aujourd'hui. Avant ceux-ci, les saints Pères en avaient parlé. Écoutons saint Ambroise : *Dieu meut et gouverne le monde comme l'âme fait le corps* (liv. *de la Dignité de l'homme*, chap. II); et saint Augustin (liv. V *de l'Explic. littér. sur la Genèse*, chap. XX) traite de la *prémotion* comme Aristote, livre du *Monde*. Saint Thomas prend aussi l'exemple du général (liv. III, dist. XXIII, quest. III, art. 1er). Les adversaires de la *prémotion*, pour la supprimer, ont évité ces exemples, ces expressions et ces arguments des anciens, comme des écueils ; pour eux, *Dieu ne meut pas les causes secondes, il les aide ; il n'influe rien en elles, c'est sur l'effet qu'avec elles il influe ; il ne les applique point, il les attend ; il ne les conduit point par un mouvement préparatoire, il les soutient d'un concours simultané ; il n'est pas pour elles ce qu'est l'âme pour les organes, il est le matelot à côté du matelot sur la barque, etc.* Qu'on juge maintenant s'ils diffèrent des anciens, et si leur condamnation ne sort pas de leur propre bouche.

§ VI.

L'autorité de saint Augustin.

Les principes de ce Docteur sur les matières de la Grâce font la doctrine de l'Église : les conciles de Milève, de Carthage et d'Orange le disent suffisamment ; plusieurs souverains Pontifes, Innocent, Zozime, Boniface, Hormisdas, Clément VIII et Paul V y ont ajouté leur autorité ; or la question de la *prémotion* est fort voisine de celle de la Grâce : l'autorité de saint Augustin est donc ici d'un très-grand poids. Saint Augustin ne s'exprime pas moins nettement sur ce point que sur celui de la Grâce. Ce sont des livres entiers qu'il faut citer : ceux sur la Grâce de Jésus-Christ, sur la prédestination, sur la correction et la Grâce ; d'autres encore nous montrent Dieu imprimant à la volonté de l'homme une action que la *prémotion physique* seule explique. Molina a été forcé de reconnaître que saint Augustin, loin de favoriser les doctrines nouvelles, s'explique dans un sens tout opposé. Ce n'est que plus tard que les Molinistes ont essayé d'interpréter ce grand Docteur à leur mode.

Oui, la *prémotion physique* est conforme aux principes de saint Augustin. Saint Augustin veut que la volonté soit appliquée par une motion divine, en vertu de laquelle la volonté fait ce qu'elle fait. Cette motion est efficace ; elle découle de la toute-puissance et du souverain domaine de Dieu ; à ce domaine toute volonté créée est soumise : c'est Dieu qui incline le cœur à l'action, qui transporte le cœur d'une affection à une autre, qui fait en nous et par nous tout ce qu'il veut. Saint Augustin enseigne et prêche cela partout : donc il enseigne la *prémotion physique*. *La majeure est certaine.* Les Thomistes n'entendent point autre chose sous le nom de *prémotion physique.* Ensuite le concours simultané nous fait, non opérateurs, mais coopérateurs :

Dieu n'y agit point par nous, mais avec nous; c'est même nous qui agissons par lui, puisque nous le déterminons et l'appliquons à l'œuvre. La motion morale ne fait pas davantage que nous fassions; elle nous y invite, et son efficacité, si elle en a une, ne vient point du souverain domaine ni de la toute-puissance de Dieu, mais de l'amabilité de l'objet qu'elle propose; elle est si faible, que souvent elle ne produit rien, et nous sollicite en vain, etc. *La mineure est évidente* pour qui lira saint Augustin. *Dieu,* dit-il (*de la Grâce et du Libre arbitre,* chap. XX), *domine la volonté de l'homme;* et il en infère au chapitre suivant que *Dieu tout-puissant porte dans le cœur humain le mouvement de la volonté, et fait en sorte d'incliner cette volonté;* et ailleurs (*de la Correction et de la Grâce,* chap. XIV) : *Dieu fait des volontés humaines ce qu'il veut et quand il veut; il a pour incliner les cœurs un très-souverain pouvoir* (*habet cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem*). Au livre déjà cité (*de la Grâce et du Libre arbitre,* chap. XVII) : *Dieu,* dit-il, *fait que nous fassions, en donnant à la volonté les forces les plus efficaces.* C'est ce qu'il répète sans cesse, et si ce n'est point là la *prémotion,* on ne sait plus ce que parler veut dire.

Confirmation. Pélage ne niait point le concours simultané : c'est, sans nul doute, ce qu'il entendait par *le concours de possibilité* (*adjutorium possibilitatis*); il admettait les motions morales, les excitations, les illuminations, etc.; saint Augustin, au livre *de la Grâce de Jésus-Christ,* le reconnaît, et en même temps il le réfute : donc le concours simultané et la motion morale ne paraissaient pas suffisantes à ce saint Docteur; il voulait une motion qui donnât le pouvoir d'agir, qui excitât moralement à agir, et qui en outre appliquât intérieurement la volonté à l'action. Enfin, tous les arguments que nos adversaires mettent en avant, saint Augustin se les propose et les résout : par exemple, qu'il n'y a plus de liberté, que Dieu devient au-

teur du mal, que les Commandements sont impossibles, etc.: donc saint Augustin est dans notre sens; il a réfuté par avance nos adversaires.

On pourrait répondre que saint Augustin défend contre Pélage la motion surnaturelle, celle qui appartient particulièrement à l'homme déchu, et que c'est tout autre chose que la *prémotion*, dont nous imposons à tous la nécessité.

Mais au contraire : Quoique saint Augustin, dans ses écrits contre les Pélagiens, traite principalement de cette motion surnaturelle, nécessaire à l'homme coupable, il l'établit sur des principes généraux qui s'appliquent à la *prémotion* de l'ordre naturel, comme sont la toute-puissance et le pouvoir souverain de Dieu, la dépendance qui rattache toujours à Dieu la créature, parce que c'est de Dieu que vient tout bien, que tout existe par Lui et vient de Lui, qu'il opère tout en toutes choses, et même le mouvement de la volonté humaine, etc., tous principes que nous empruntons au saint Docteur, pour faire sentir la nécessité de la *prémotion physique*. Mais la *prémotion* dans l'ordre naturel est littéralement enseignée au passage déjà cité par nous (V *sur la Genèse, Explic. littér.*, chap. XX) : *Dieu met en mouvement par sa puissance occulte tout le monde créé : c'est ce mouvement que nous reconnaissons quand les anges, à l'ordre de Dieu, entraînent les astres dans leurs orbites; quand les vents succèdent aux vents; quand les eaux s'écoulent dans les abîmes creusés pour elles, ou se forment en nuages; quand la plante se multiplie, et répand à profusion sa semence; quand les animaux se reproduisent, et que, cédant aux appétits les plus variés, ils trouvent tous le moyen de vivre; quand les méchants ont la permission d'éprouver les justes. En tout ce temps, Dieu développe cette série des siècles, qu'il nous avait implicitement promise en nous créant. Mais rien de tout cela ne se développerait si le Créateur cessait de soutenir de sa providence les êtres qu'il a formés.* Et à la fin du livre : *Dieu*

fait sans cesse ce qu'une fois il a fait, parce qu'il gouverne tout et met tout en mouvement par sa providence. On voit ici, avec tous ses caractères, la *prémotion* de la puissance secrète, par laquelle Dieu meut absolument tous les agents libres ou nécessaires : sous son action ils font leurs œuvres ; par sa motion prévenante tout est réglé ; sans elle tout cesse ; et cette action meut les agents, déjà créés par Dieu : nous n'entendons pas parler d'une autre motion. Saint Augustin est donc, pour l'ordre naturel comme pour l'ordre de la Grâce, et pour toute sorte d'agents, du même avis que nous : il veut qu'aucun agent n'opère sans avoir reçu de Dieu une motion actuelle. Aussi saint Hilaire attribue au Docteur de la Grâce les paroles suivantes : *La volonté divine est cause de tous les mouvements corporels et spirituels; rien ne se fait visiblement qui n'ait été ordonné,* si c'est bien, ou *permis,* si c'est mal, *par le tribunal invisible et intelligible du souverain Maître.*

§ VII.

L'opinion de saint Thomas.

Molina lui-même avoue que saint Thomas enseigne la *prémotion* (*Concorde,* th. XXVI, et Ire part., quest. XIV, art. 13, th. VI) ; les théologiens de Coïmbre aussi (II. *Phys.,* chap. VII, quest. XIII, art. 1) ; ainsi qu'un opuscule sur la Méthode des études, composé par les Pères de la Compagnie de Jésus, au chapitre *du Choix d'une opinion,* 1re édition, Rome MDLXXXVI. Cet aveu fut supprimé plus tard, suivant le Père Gonet (liv. II, th. VI, art. 2, § 5) ; Suarez lui-même convient que saint Thomas enseigne cette doctrine dans la question III *de la Puissance,* art. 7 ; il en cherche seulement dans la *Somme* une rétractation implicite ; car, dit-il, quand le saint Docteur explique (Ire part., quest. CV, art. 5) le mode suivant lequel Dieu meut les créatures, il ne parle plus d'une motion reçue dans la créature, et il ne dit

point simplement que la créature est appliquée par Dieu, comme il l'avait dit à la question III *de la Puissance;* il dit seulement qu'elle est comme (*quasi*) appliquée. Voilà sans doute un fondement fort solide pour accuser saint Thomas d'instabilité dans ses opinions! A ce compte, saint Jean, au chapitre Ier de son Évangile, après avoir parlé si magnifiquement du Fils de Dieu, se sera rétracté pour donner à entendre une filiation indirecte, quand il ajoute : *Nous avons vu sa gloire, qui était comme* (*quasi*) *celle du Fils unique du Père.* Molina et les théologiens de Coïmbre cités plus haut ont, au contraire, reconnu en ce passage une déclaration très-formelle des opinions de saint Thomas en faveur de la *prémotion.* Assurément, notre saint y enseigne ouvertement et même plus expressément ce qu'il a enseigné dans la question *de la Puissance,* à savoir que Dieu fournit aux causes secondes leurs forces, et les leur conserve, et qu'ensuite il les porte à l'action, parce que, comme il le dit partout, il est nécessaire, dans les êtres ordonnés, que *le premier agent détermine le second à son action.* Or, si Dieu meut, il meut par une motion qu'il ne reçoit pas, mais qu'il imprime à la cause mue; car il ne peut mouvoir sans qu'il y ait *motion.* Saint Thomas dit donc bien que cette *motion* est imprimée par Dieu dans les causes secondes, et que *l'agent second agit dans la vertu du premier;* les deux passages sont explicites. Il ajoute que Dieu, par cette *motion, meut les causes en appliquant leurs forces, comme le bûcheron applique la cognée.* Loin de nier qu'elles soient véritablement appliquées, il veut faire comprendre que cette *motion* est à l'instar et suivant le mode d'une application réelle. Dans ce sens, la particule *quasi* s'emploie très-souvent, le passage de saint Jean que nous avons cité le montre bien. Veut-on que *quasi* soit diminutif, on le rapportera à l'exemple du bûcheron, et il indiquera que la parité n'est pas complète. D'ailleurs saint Thomas représente les causes secondes appliquées par Dieu sans restriction, très-souvent

dans la *Somme,* et même dans cet article 3 : il ne s'est donc pas rétracté ; il est donc partout d'accord avec lui-même sur le sujet de la *prémotion*. Il serait trop long d'en citer toutes les preuves ; le Père Gonet en a recueilli un grand nombre (Ie part. de la IIe, th. VI, art. 2). Nous en donnerons ici quelques-unes.

La *prémotion physique se prouve par saint Thomas.*

La *prémotion* est l'action par laquelle Dieu porte toutes les causes à agir, aussi bien les causes libres que les nécessaires, et cela non pas moralement comme la fin qui appelle l'œuvre, mais comme un agent qui y applique activement son instrument. Cette *motion* est prévenante ; elle est reçue dans la cause agissante, et non pas seulement dans l'effet ; cependant l'effet la suit infailliblement : c'est la doctrine constante de saint Thomas : donc il enseigne la *prémotion. La majeure est certaine. Prouvons la mineure* par les expressions mêmes du saint Docteur.

Il enseigne que Dieu meut absolument toutes les causes pour les faire agir (Ire part. de la IIe, quest. CIX, art. 1er) : *Quelque perfection que vous supposiez à une créature corporelle ou spirituelle, elle ne procèdera pas à son acte sans une motion de Dieu ;* et à l'article 9 : *Nulle chose créée ne peut arriver à un acte quelconque, si ce n'est en vertu d'une motion divine.* Il le répète toujours, et l'appuie sur un principe d'Aristote (VIIIe *Physique,* chap. V). *Il faut considérer,* dit-il (Ire part., quest. CV), *que quel que soit le nombre des agents subordonnés, toujours le second agit par la vertu du premier : c'est le premier qui meut le second. Ainsi tout s'accomplit par la vertu de Dieu lui-même.* Que cette action ne se borne point à un effet moral, à l'effet d'une fin qui attire, qu'elle soit bien une *motion physique,* appliquant physiquement comme un agent, cela est clair, puisqu'on la dit commune à toute cause, ce qui ne saurait appartenir à la motion morale. Saint Thomas s'en explique très-clairement (Ire part., quest. CV, art. 4 et 5 ;

et quest. CXI, art. 2); il y distingue les deux *motions*. celle de la fin, qui attire; et celle de l'agent, qui incline activement et intérieurement. Il y attribue l'une et l'autre, mais surtout la dernière, à Dieu, sur la volonté créée, réservant à la créature seulement la motion morale : *De l'une et de l'autre manière,* dit-il (quest. CV, art. 4), *il appartient à Dieu de mouvoir la volonté, mais c'est surtout de la seconde manière qu'il agit en inclinant cette volonté.* De peur que l'on ne croie que cette *motion* est seulement une *motion* générale au bien (quest. CXI, art. 2), il lui attribue un droit sur tout acte : *Changer la volonté, c'est le fait de Dieu, selon ces paroles des* Proverbes (chap. XXI) : *Le cœur du roi est dans la main de Dieu; Dieu le tournera partout où il lui plaira;* il dit encore (XXII *de la Vérité,* art. 9) : *La volonté peut être changée de deux manières : d'abord par son objet :* c'est la motion morale ; *ensuite par sa cause efficiente* : c'est la motion physique. *De cette dernière manière, nul être ne peut agir directement sur la volonté, nul ne peut lui imprimer un mouvement obligé, ni l'incliner où il lui plaira, Dieu excepté. Dieu seul,* ajoute-t-il, *peut amener la volonté d'un objet à un autre, comme il veut.* Et à l'article 8, il le prouve ainsi : *De même que toute action naturelle est de Dieu, ainsi tout acte de la volonté, en tant qu'acte, est non-seulement de la volonté, comme agent immédiat, mais aussi de Dieu, agent premier, le plus efficace des agents, et comme la volonté peut changer sa détermination, à plus forte raison Dieu la peut changer.* Or que la *motion* de Dieu soit prévenante pour l'action de la créature, saint Thomas l'enseigne et le prouve (III^e^ liv. *contre les Gentils,* chap. CXL), parce que *la motion du moteur précède la motion du mobile d'une priorité de raison et d'une priorité de causalité.* Un autre principe du saint appuie cette doctrine. La cause seconde doit être complétée pour l'action avant d'agir; or, comme il dit (III^e^ liv. *contre les Gentils,*

chap. LXVI) : *Le complément de l'agent second lui vient de la vertu de l'agent premier,* partant (liv. III, dist. XXIII, quest. III, art. 1er), *dans les agents subordonnés, l'action de l'agent premier est ce qui meut d'abord, parce que les actions de tous les agents seconds se fondent sur l'action de l'agent premier; celle-ci à elle seule fortifie toutes les autres, et, dans chaque agent particulier, elle spécifie son effet suivant les exigences de cet agent : ainsi, sur un ordre du général, un soldat prend son épée, un autre selle son cheval, et chacun s'active à sa manière.* La motion de Dieu n'arrive à l'effet qu'après avoir saisi la cause elle-même. Saint Thomas l'enseigne encore (liv. Ier, dist. XXVIII, quest. Ire, art. 5) : *La vertu de la cause première est reçue dans la cause seconde à la manière de celle-ci;* et encore (quest. III *de la Puissance*, art. 7), après avoir dit : *Dieu est la cause de l'action de la cause seconde, non-seulement en lui donnant et en lui conservant sa vertu, mais encore en mouvant et appliquant cette vertu à l'action,* il développe cette vérité dans la réponse au 7e argument : *La vertu naturelle, attribuée aux créatures naturelles dans leur institution, est en elles comme une forme qui a son être invariable dans la nature; mais ce que met Dieu dans les créatures pour les faire agir actuellement n'est qu'une intention dont l'être est incomplet,* autrement dit, que c'est une *motion transitoire.* Ce passage est si formel, que Suarez lui-même, à bout de ressources, imagina pour s'en défaire cette rétractation fictive dont nous avons parlé plus haut.

Enfin saint Thomas enseigne partout l'efficacité et l'infaillibilité de cette *motion,* aussi bien que l'efficacité et l'universalité de la Volonté divine, dont elle est l'exécution. *Dieu,* dit-il (quest. VI *du Mal,* art. 20), *meut irrésistiblement la volonté en vertu de l'efficacité de sa volonté;* et encore (Ire part. de la IIe, quest. X, art. 4) : *Si Dieu porte notre volonté à quelque chose, il est impossible qu'elle ne soit*

point portée à cette chose : donc saint Thomas enseigne la *prémotion* telle que nous l'enseignons, c'est-à-dire comme *physique*, prévenante, infaillible, etc.

L'on ne peut dire qu'il parle seulement de la motion morale : ses expressions si claires font foi du contraire; non plus du concours simultané, car ce concours ne meut point; il n'applique point les causes; il n'est point reçu en elles; il n'est point prévenant; il n'emporte point infailliblement l'effet. Saint Thomas (Opusc. Ier, chap. XXIII) rejette même celui que nos adversaires enseignent; écoutons-le : *Un être peut de deux manières donner sa coopération à un autre : d'abord en produisant le même effet par une autre vertu, comme le serviteur aide le maître, l'outil l'ouvrier; ensuite en faisant la même opération que l'autre : deux hommes portent le même fardeau; plusieurs matelots entraînent le même bateau : de la première manière, la créature est dite coopérer avec le créateur; de la seconde, non.* Donc, dira-t-on, saint Thomas n'admet aucunement le concours simultané.

Je réponds : Sans doute, ce concours bâtard que l'on nous propose, et qui est indigne de Dieu, saint Thomas ne l'admet point; au contraire, il le rejette expressément; mais il enseigne le concours légitime, celui par lequel Dieu, non plus comme cause partielle, mais comme auteur de tout ce qui est, influe immédiatement sur tous les effets des causes, et leur conserve continuellement l'être (Ire part., quest. VIII, art. 1er) : *Dieu étant l'être même, tout être créé sera un effet propre de Dieu; or cet effet, Dieu le produit dans les choses, d'abord quand elles commencent à être, ensuite tant qu'elles sont conservées dans leur être : ainsi il est en tout et d'une manière intime.* Ceci n'ôte rien à la vertu des agents seconds; ils influent à leur manière dans l'effet, mais ils sont mus et appliqués par Dieu. Le premier influx de Dieu, c'est ce concours général que l'on nous oppose sous le nom de *concours simultané*, et qui ne serait dans l'opi-

nion citée que postérieur; c'est l'autre que nous appelons *prémotion :* tous deux viennent de l'unique puissance de Dieu, qui donne à la cause d'agir actuellement, et la meut à l'avance, et qui donne à l'effet d'être en acte, parce qu'elle l'atteint sous la raison universelle de l'être ; et de la sorte il agit non-seulement par les causes, mais avec les causes. Saint Thomas distingue si bien ces influx, que si Dieu, par impossible, n'était pas la cause universelle de l'être, et que, par conséquent, il n'exerçât pas le second mode d'action, il influerait encore d'après le premier sur les moteurs seconds en sa qualité de moteur premier; *car* (Ire part., quest. cv, art. 5) *s'il y a plusieurs agents subordonnés, toujours le premier agent meut à l'action le second*, qu'il l'ait produit ou non.

Il reste à dire que saint Thomas a partout enseigné la *prémotion*, ou *motion préparatoire*, mais non la *prédétermination*.

Mais j'ai déjà répondu (art. 2) que la *prédétermination* et la *prémotion* sont une seule et même chose; car sous le nom de *prédétermination* nous n'entendons qu'une motion et une application qui prépare l'agent à l'action, ou qui l'applique à faire son acte, et c'est bien ce que nous venons de trouver dans les enseignements de saint Thomas.

Disons enfin enfin que toutes les raisons sur lesquelles s'appuient nos Pères en cette thèse sont puisées dans le saint Docteur; que les objections ont été prévues et réfutées par lui, et que ce sont ses solutions que nous donnons. Nous le verrons plus loin. Donc saint Thomas est favorable à notre doctrine; il la soutient même sous les mêmes noms. Nous le ferons voir plus amplement dans la solution des objections.

§ VIII.

Preuves de raison.

Quand une cause est juste, les raisons ne lui manquent pas. Or quelle cause plus juste que celle du souverain domaine de Dieu, cause première, sur les causes secondes? Il y a donc, pour l'établir, des raisons nombreuses et puissantes. Nous donnerons ici celles qu'emploie le plus souvent saint Thomas lui-même.

Première raison. Dieu est auteur de la prémotion, parce qu'il est moteur premier.

Voici l'argument : Les causes secondes n'agissent que quand elles sont mues et appliquées par Dieu ; or cette *motion,* ou application, est *physique* et prévenante : donc il y a une *prémotion physique. La mineure comprend deux points :* 1° la motion de la cause seconde par la cause première, si elle existe, est une *motion physique;* 2° elle est prévenante. Le premier est certain : la cause première ne meut point comme objet ni comme fin, c'est-à-dire d'une façon morale, mais comme cause efficiente, c'est-à-dire physiquement. La motion vient formellement de la cause première, en raison de ce qu'elle est cause et de ce qu'elle est première, c'est-à-dire efficiente; elle ne vient pas des attraits d'un objet quelconque. Ensuite c'est une motion commune à toutes les causes secondes : évidemment donc, elle n'est pas morale ; il n'y a point de difficulté là. *Le second point de la mineure est aussi évident.* Toute cause précède son effet, toute motion son terme ; or l'action d'une cause qui agit sous la motion et l'application d'une autre est l'effet et le terme de cette motion ; car elle est mue à l'action, et elle n'agit que parce qu'elle est mue et appliquée : donc la *motion* de la cause première précède l'action de la cause seconde. C'est pourquoi saint Thomas (liv. III *contre les*

Gentils, chap. CXLIX) affirme, d'après Aristote, ce principe, qu'il regarde comme évident: en raison et comme causalité, la motion du moteur précède la motion du mobile. *Notre mineure est donc incontestable.*

Les Pères et les philosophes, tous ont appelé Dieu le premier moteur : *C'est celui qui meut tout*, dit Boëce, *en restant lui-même immobile.* C'est une témérité de contester à Dieu ce titre. Cependant *prouvons notre majeure.* Quand les moteurs et les agents sont subordonnés, le second n'agit que suivant qu'il est mû et appliqué par le premier; or toutes les causes secondes sont subordonnées à Dieu, premier moteur et cause première : donc elles n'agissent ni ne meuvent que suivant qu'elles sont mues et appliquées par Dieu. *La mineure est certaine. Expliquons la majeure*, d'abord par une induction de saint Thomas (liv. III *contre les Gentils*, chap. LXVII). Dans les choses naturelles, les corps inférieurs sont mus et excités à l'action par la vertu des corps supérieurs. Chez les animaux, les puissances inférieures sont mues et appliquées par les puissances supérieures : dans l'homme, par exemple, tout obéit à la volonté; en matière d'art, les arts inférieurs sont mus et appliqués par l'art supérieur, et dépendent de lui; en politique, les citoyens dépendent des ministres, et ceux-ci du prince; à l'armée, les soldats prennent les ordres du général, etc. Cela se prouve aussi par la raison : c'est à cette dépendance et à cette application que se rattache la subordination des causes, l'inférieure dépendant de la supérieure, servant celle-ci et en attendant son application. Quand donc elle agit d'elle-même, sans attendre la motion première, elle se soustrait à la subordination : c'est le soldat qui combat sans ordres, c'est l'appétit qui n'écoute plus la volonté, et qui de lui-même veut produire son effet. Voyez encore : celui qui meut sans être mû dans une œuvre est par là même moteur premier : donc si un moteur est moteur second dans une opération, il faut qu'il soit mû par un moteur premier.

A cela que répondre ? Molina (Ire part., quest. XIV, art. 3, th. VI) nie de son mieux que les causes secondes soient mues par Dieu ; Suarez (*Métaphys.*, th. XXII, sect. II, num. 47 et 49) dit qu'elles sont mues, mais dans un sens tout à fait impropre : ainsi tous les anciens auraient, sur un sujet si important, parlé sans savoir ce qu'ils disaient ; suivant d'autres, ces causes sont mues par un concours simultané. Rien de plus absurde. Dites alors que le matelot est mû par son compagnon, parce qu'il ne meut point ce compagnon, mais qu'il meut avec lui le navire. On pourrait tout aussi bien dire que Dieu est mû par la cause seconde, parce qu'elle meut avec lui le sujet sur lequel elle agit.

Confirmation. Si la cause seconde n'est point appliquée par un mouvement prévenant, si elle n'est aidée que d'un concours simultané pour son effet, ni elle ni son effet ne dépendent de Dieu comme cause vraiment première ; il n'est que cause simultanée ; or le *conséquent* est absurde : donc aussi l'antécédent. *Prouvons l'enchaînement :* 1° par les termes mêmes ; 2° par l'exemple qu'on nous oppose souvent, celui de plusieurs matelots entraînant une barque sans qu'aucun d'eux puisse être dit cause première pour les autres ; 3° par la manière dont on explique le concours simultané, comme un influx partiel, par lui-même insuffisant, et qui a, pour agir, autant recours à la cause créée que la cause créée a recours à lui.

On nous répond que Dieu est dit cause première, non pas précisément parce qu'il concourt, mais parce que c'est lui qui donne la vertu avec laquelle la seconde cause coopère à son action.

Mais, au contraire : Dieu ne sera pas ainsi cause première par son influx actuel, mais par celui d'autrefois, par celui qu'il exerça en produisant la cause ; ce qui est évidemment absurde. Il ne peut pas même être appelé cause première à cette occasion : en effet, le père qui entraîne une barque avec son fils a bien donné à son fils la force d'agir ;

il n'est pourtant là ni proprement ni formellement cause première ; en agissant ainsi il est cause concomitante quant à son fils et quant au mouvement de la barque ; et le fils, quand il agit actuellement, ne lui est point subordonné, il est seulement rangé près de lui.

Deuxième raison. La prémotion prouvée par les causes secondes considérées comme instruments de Dieu.

Dieu lui-même nous fournit cette raison au chapitre x du Prophète Isaïe, quand, pour humilier l'orgueil du roi des Assyriens, il s'attribue expressément ce droit de cause principale, qui est d'employer sa créature comme instrument : *La cognée s'enorgueillira-t-elle contre celui qui s'en sert pour couper le bois, ou la scie contre l'ouvrier qui l'emploie? La verge ou le bâton, qui ne sont que du bois, s'élèveront-ils contre celui qui les tient?* Ceci est à l'adresse d'un roi, c'est-à-dire d'une cause libre, qui ne dépendait d'aucun mortel. Or, l'Esprit-Saint l'a dit, elle est l'instrument de Dieu, à plus forte raison toute autre cause le sera. Saint Thomas se sert fréquemment de cette raison (liv. III *de la Puissance*, art. 8, *rép. au 3e arg.*, et *contre les Gentils*, chap. LXVI, LXVII et CXLVII) : *Sous Dieu*, dit-il, *intelligence et volonté premières, s'échelonnent toutes les Intelligences et toutes les Volontés, comme des instruments sous un agent principal.* Mille fois il a dit cela de toutes les créatures.

Prouvons donc la prémotion sous ce chef. L'instrument n'agit pas pour l'effet de la cause principale, si celle-ci ne l'applique pas, et ne le meut pas d'avance ; or, dans toute opération, les créatures agissent pour obtenir un effet propre à Dieu : donc c'est Dieu qui les applique, et, par conséquent, il les meut préventivement. *La majeure a été prouvée en Physique* à propos des instruments : on comprend facilement que le premier devoir d'un instrument, c'est de servir à la cause principale ; or ce service est l'application à l'œuvre,

et nous nous servons d'une chose quand nous appliquons cette chose à un usage quelconque. *Saint Thomas prouve ainsi la mineure.* La qualité d'être est l'effet propre de Dieu; car à la cause la plus universelle doit correspondre l'effet le plus universel; or rien n'est plus universel que l'être; mais toute créature, en agissant, atteint la qualité d'être, cette qualité étant intimement renfermée dans tout effet : donc elle agit pour un effet propre à Dieu.

Cette raison de saint Thomas deviendra claire par un exemple. Le plan le plus universel d'une œuvre, par exemple, celui d'une maison à construire, appartient au principal ouvrier, c'est-à-dire à l'architecte; quant aux parties qui divisent la construction, elles regardent et attendent des ouvriers particuliers : le serrurier, faisant sa partie; le charpentier, la sienne; le maçon, une autre; et ainsi de suite. Si, dans ces parties, quelque chose se rencontre qui appartienne à l'ordre général de la maison, l'ouvrier chargé de cette partie ne s'en occupera que comme instrument de l'architecte; il n'agira que suivant la direction donnée par celui-ci. Le tailleur de pierres donne à une pierre telle ou telle forme ; il est, quant à cette forme, cause principale : c'est lui qui l'a faite ; mais considérez la pierre comme devant entrer dans l'édifice en construction, celui qui l'a taillée n'est plus qu'une cause instrumentale: l'architecte, cause principale, lui a indiqué la forme à donner à la pierre: ainsi la notion universelle d'être est un effet propre à Dieu, et les êtres particuliers se distribuent entre les causes particulières, comme leurs effets propres; et comme ces effets comprennent la notion d'être, ils se rapportent à Dieu comme à leur cause principale, et aux causes secondes comme aux instruments de Dieu : c'est pourquoi, comme je viens de le dire pour les ouvriers particuliers, si vous prenez telle ou telle notion de l'être, sa cause principale sera la cause seconde ; si vous rapportez l'effet à l'être en géné-

ral, c'est Dieu qui le réclame comme cause principale ; il se rapporte à lui par cette causalité, et à la créature comme à un instrument que Dieu applique.

On répond : 1° Que les créatures ne sont pas proprement des instruments de Dieu ; *mais c'est contraire* à la raison que nous avons donnée, et à l'autorité de Dieu lui-même, que j'ai citée en tête de ce paragraphe ;

2° Que les instruments ne doivent pas être mus par la cause principale ; mais nous l'avons prouvé en parlant des instruments en général. Ensuite, quoi qu'il en soit des instruments naturels, on voit bien clairement que les instruments artificiels n'agissent pas sans la *motion* de l'ouvrier ; or Dieu a dit que les créatures libres étaient dans sa main comme l'instrument est dans la main de l'ouvrier, et si l'on veut dire que c'est une locution impropre, je répondrai qu'il faut même qu'elle soit fausse, si Dieu n'agit que par un concours simultané.

Troisième raison. Dieu est cause de l'influx de la cause seconde.

Mettons en forme cette raison que nous fournit saint Thomas (au IIe liv., dist. XXXVII, quest. XXI, art. 2). Celui-là meut préventivement une cause qui produit en elle un influx actuel ; or Dieu produit dans la cause seconde un influx actuel : donc il la meut préventivement. *La majeure est certaine.* La cause précède toujours l'effet : donc un influx qui en produit un autre est antérieur à cet autre. *Prouvons la mineure.* Toute entité et toute différence d'entité est de Dieu ; cela est si certain, que saint Thomas regardait la proposition contraire comme hérétique ; or que la créature fasse maintenant ce que tout à l'heure elle pouvait seulement, c'est-à-dire qu'elle agisse et qu'elle influe, c'est assurément quelque chose : donc cela vient de Dieu.

On dira : Cela vient de Dieu par le concours simultané.

Mais, au contraire : Le concours simultané, qu'on nous oppose, ne donne point, il attend, l'influx de la créature ;

on l'appelle *partiel,* parce que la création y fournit sa part. Et si l'on veut que ce qui met la créature à l'état d'agent en acte donnant sa coopération à Dieu soit causé dans cette créature par Dieu, l'influx ne sera plus partiel, il sera total; ce ne sera pas l'influx simultané, mais l'influx prévenant; il ne sera pas seulement pour aider, il préviendra et donnera la motion.

On insiste. L'influx de la créature est de Dieu, qui a fourni la vertu dont il procède et qui le cause.

Mais, au contraire : Dieu, en conférant les vertus actives, a donné le pouvoir de s'en servir, mais non l'acte ni l'influx; il a voulu que pour cet influx la cause seconde dépendît de lui, comme l'être second dépend du premier; il ne lui suffit pas d'avoir droit sur l'influx comme une cause supérieure qui l'aurait produit dans une cause inférieure, il faut encore qu'il le détermine; sans cela il n'appartiendrait pas proprement à Dieu.

L'argument est encore plus convaincant quand il s'agit des causes libres. Si elles font bon usage du libre arbitre, ce bon usage et l'acte qui le suit se rapporteront-ils à Dieu, seulement parce qu'il a donné le libre arbitre? Pélage l'a dit, et il a été justement condamné par l'Église. Le libre arbitre, en vertu de l'acte créateur, se tient suspendu entre l'action et l'inaction, entre le bien et le mal; il faut qu'on lui donne d'agir bien dans telle ou telle circonstance. Si Dieu donnait le libre arbitre et non l'usage de ce don, nous serions meilleurs que Dieu ne nous a faits, excérable prétention anathématisée par saint Augustin (liv. XII *de la Cité de Dieu,* chap. VI). Oui, dit-on, c'est faux, parce que la cause libre est secourue par Dieu; comme si ce secours n'était pas de soi indifférent! Qu'est-ce qui fera que ces forces, et celle qui est naturelle à l'homme, et celle que Dieu y adjoint, qu'on suppose l'une et l'autre indifférentes au bien et au mal, s'inclinent vers le bien et le préfèrent? Assurément, suivant l'opinion que nous combattons, l'homme

lui-même se vaudra proprement un bien si grand. Molina le dit. Mais l'Église proteste, et Molina lui-même, quand il prie avec l'Église. Écoutez plutôt cette confession, aussi humble que vraie : *O Dieu! dont procède tout bien; Dieu des vertus, auteur de tout ce qui est excellent; Dieu qui nous dispensez tout ce qu'il y a de bon en nous, etc.* L'Apôtre est plus expressif encore : *C'est de lui, et par lui, et en lui que tout se trouve; à lui la gloire dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.*

Quatrième raison. Dieu, providence universelle.

Mettons en forme cette raison sur laquelle notre Docteur revient souvent. Celui qui détermine la fin dernière de l'univers, doit appliquer toutes les causes qui y coopèrent, et les mouvoir vers cette fin; or c'est Dieu qui détermine la fin dernière de l'univers : donc il lui appartient de mouvoir et d'appliquer toutes les causes à cette fin. *La mineure est certaine :* Dieu est Providence, il gouverne tout. *Prouvons la majeure.* Celui qui détermine la fin dernière de l'univers doit tout diriger et tout conduire vers cette fin; un capitaine cherche la victoire, il dispose et mène tous ses soldats jusqu'à ce qu'il l'ait obtenue; or Dieu ne peut diriger sans appliquer et mouvoir les créatures à l'action dans l'ordre de cette fin; s'il concourt seulement, il ne dirige plus. Le concours simultané qu'on nous offre est plutôt dirigé par la cause seconde qu'il ne la dirige : donc Dieu doit mouvoir et appliquer. Voyez saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest IX, art. 1).

Expliquons-nous par une analogie empruntée à la raison humaine. Dans une affaire, quand on confie le résultat définitif à quelqu'un, on veille autant que possible à ce que tous ceux qui seront employés dans l'opération lui soient particulièrement soumis : non-seulement ils doivent l'aider, ou recevoir son assistance, mais on les prie plutôt de ne rien faire que d'agir sans sa direction. Tout le monde voit que rien n'est plus raisonnable, et que c'est le seul moyen

pour arriver à la fin qu'on désire. La loi romaine punissait de mort les chefs de corps qui combattaient sans l'ordre du général en chef, même quand leur faute semblait justifiée par la victoire; or l'univers est parfaitement réglé : donc les causes inférieures y sont parfaitement soumises à la cause première, la seule qui connaisse pleinement la fin dernière. L'Écriture sainte le dit : *Tout sert à Dieu; tout est dans sa main; tout agit sous ses ordres et accomplit sa parole*, etc. Et comme cela s'étend aux créatures dépourvues de raison, l'action morale n'y est pour rien, c'est bien d'une impulsion physique appliquant tout aux fins voulues par Dieu qu'il est question.

Confirmation. La Providence étant infaillible, il faut que les choses à elle soumises reçoivent une direction infaillible; or la *prémotion* seule donne cette direction : donc c'est par la *prémotion* que Dieu agit. *La majeure est claire. Prouvons la mineure.* Tout ce que l'on propose en dehors est faillible, le concours simultané est indifférent, les motions morales sont le plus souvent inefficaces : donc ces moyens ne correspondent pas à l'infaillibilité de la Providence, il faut la *prémotion* qui va au fond avec certitude. Saint Thomas dit à ce propos (Ire part., quest. CIII, art. 8) : *Toute inclination naturelle ou volontaire n'est autre chose qu'une impression du moteur premier, comme la direction de la flèche vers le but est une impulsion de l'archer,* et il en conclut que rien ne résiste à la Direction divine : *Tout ce qui se fait naturellement ou volontairement, arrive comme de soi au but fixé par Dieu;* explication vraiment digne de Dieu, et conforme aux Écritures, de l'infaillibilité de la Providence, prise dans la *prémotion,* c'est-à-dire dans l'impression du moteur premier s'étendant sur tout; c'est pour suppléer à cette doctrine, que l'on a été forcé d'imaginer la science moyenne. N'en disons pas plus long; les Théologiens la traitent suivant ses mérites.

Cinquième raison. La cause créée a besoin de la pré-

motion, parce qu'elle est indifférente et contingente.

Il est certain que la plupart des causes sont par elles-mêmes indéterminées et contingentes. Une raison spéciale rend pour elles la *prémotion* indispensable; une cause indifférente entre deux effets ne produira jamais d'action, si elle n'est déterminée à l'un des deux ; or la plupart des causes secondes sont par elles-mêmes indifférentes entre tous leurs effets possibles, c'est vrai surtout de la volonté humaine : donc elles n'agissent pas sans la détermination que leur imprime la cause première. *La mineure est certaine. La majeure est un axiome* cité par le *Commentateur* (IIe liv. *de la Phys.*) Saint Thomas l'emploie fréquemment. Il n'y a pas de raison pour qu'une cause, tant qu'elle est indifférente entre deux contraires, choisisse l'un plutôt que l'autre. A moins donc de quelque raison d'être plutôt que de ne pas être, rien n'est produit.

On répondra : 1° La cause est déterminée par son action.

Mais au contraire. Ce n'est point l'effet qui détermine la cause; or l'action est un effet pour la cause. En outre, si la cause est indifférente à agir ou à n'agir pas, pourquoi l'action résulterait-elle plutôt que la non-action? Pourquoi déterminerait-elle sa cause?

On dit aussi : 2° La cause libre est déterminée par l'objet. Ainsi l'homme indifférent d'abord aimera, parce qu'il aura reçu quelque bienfait.

Mais au contraire. L'objet spécifie la détermination sans en produire l'exercice; on veut même que la détermination objective une fois posée, la volonté soit encore indifférente, soit quant à la spécification, soit quant à l'exercice; notre question reste donc. La liberté n'est-elle pas définie le pouvoir qu'a la volonté, toutes les conditions présentes, d'agir ou de ne pas agir. N'affirme-t-on pas qu'elle va même souvent à l'opposé de ce qu'on lui propose? Où est donc ce qui la détermine, et faut-il mettre à côté de l'objet

le concours simultané? Mais celui-ci est, lui aussi, indifférent, et ses avocats disent unanimement qu'il ne se détermine pas sans la volonté.

On en vient enfin à dire, et ceci est plus franc, que la volonté, bien qu'elle fût indifférente d'abord, se détermine pourtant d'elle-même, et que l'axiome du Philosophe est faux.

Mais quiconque voudra juger sans prévention verra bien que l'opinion mérite cette note bien plutôt que l'axiome énoncé. Ensuite la volonté créée deviendrait ainsi un premier principe déterminant, puisque rien ne la déterminerait; or il est aussi impossible de le croire, que de croire qu'elle est le premier moteur et la cause première. Ces deux qualités résulteraient, en effet, pour elle de la première.

On dira : La Volonté divine se détermine bien elle-même, quoique indifférente d'abord; pourquoi la volonté créée ne le ferait-elle pas?

Réponse. Parce qu'elle est créée; que par suite elle n'est pas première, et qu'ainsi elle est composée de potentialité. La Volonté divine est première, elle est souverainement en acte, et par conséquent elle peut absolument se déterminer, ou, pour parler plus exactement, déterminer ses objets. Elle n'est point, comme la volonté humaine, en puissance pour son acte; elle n'a donc pas besoin d'autrui pour y arriver et s'y déterminer; mais toute l'indifférence potentielle est dans les objets; c'est elle qui, par sa souveraineté toujours active, les détermine à son gré. Mais ceci est encore l'affaire des Théologiens.

Un mot encore pour montrer combien ces théories nouvelles sont éloignées de la doctrine de saint Thomas; ce grand Docteur, acceptant l'axiome déjà cité, répond à l'objection tirée de la liberté de Dieu (Ire part., quest. XIX, art. 3, *au* 5e *arg.*) : *La cause qui par elle-même est contingente sera déterminée à son effet par quelque principe extérieur; mais la Volonté divine, qui n'a de nécessité*

qu'en elle-même, se détermine à son gré; elle veut ce qui n'est nullement nécessaire quant à elle. Toute cause indifférente et contingente doit donc être déterminée par autrui, ou saint Thomas s'est trompé.

On répliquera. Saint Thomas dit souvent que la volonté se détermine par la raison, et que c'est là le propre de la cause libre.

Sans doute, mais c'est Dieu qui l'y applique et la meut, il le dit lui-même (Ire part., quest. LXXXIII, art. 1, *rép. à la* 3e *object.*). Nous y reviendrons; disons seulement ici comment la volonté créée se détermine. Dieu l'applique, et d'indifférente qu'elle était, elle devient déterminée à l'action. Elle se porte d'abord à l'amour du bien comme bien, et cet amour vient spécialement de Dieu, il détermine la volonté, qui ne se déterminerait point d'elle-même. Sous cette action, la raison s'enquiert de ce qu'il faut faire pour obtenir ce bien, et après une série d'actes entremêlés de ces deux facultés, arrive le jugement pratique : *C'est ceci qu'il faut préférer dans la circonstance actuelle.* L'élection déterminée vient ensuite. Ainsi se détermine l'agent libre, et la détermination est de lui, parce qu'il a formé son jugement déterminatif, avec le concours de sa raison et de sa volonté propres; mais il n'en est pas moins soumis à Dieu, c'est toujours Dieu qui applique à leurs actes les facultés, chacune d'après sa nature. Il est donc toujours le premier à déterminer, et il délivre la volonté de son indifférence passive, pour lui donner une indifférence active et dominatrice, qui la rend capable de faire son choix à la lumière de la raison. Ainsi l'une et l'autre proposition sont vraies, et la volonté se détermine elle-même, et Dieu détermine la volonté. Elle se détermine par sa délibération comme agent second, et Dieu la détermine par *prémotion,* comme agent premier, en la mettant en exercice.

Sixième raison. La prémotion résulte du souverain domaine de Dieu sur sa créature.

C'est la raison qu'emploie surtout saint Augustin; la voici en forme : C'est le fait du maître d'appliquer ses serviteurs aux opérations qu'il commande, l'application est morale, et se fait par le commandement, si l'autorité est morale, et si la soumission ne va pas plus loin; mais elle sera physique, si l'autorité est physique, et s'étend jusqu'à la nature même des choses; or Dieu est le souverain maître de toutes choses, sa suprématie n'est pas seulement morale, elle est naturelle et s'appuie sur les conditions essentielles de la créature; donc il lui appartient de donner l'application à toutes les choses naturelles. *La mineure est certaine. La majeure l'est également.* On n'est pas maître si on ne se sert pas à son gré de son bien; or s'en servir, c'est l'appliquer.

Confirmation. Dans la doctrine qu'on nous oppose, il n'y a pas trace du souverain domaine de Dieu. Dans ses actions, la créature paraît comme maîtresse, Dieu intervient tout au plus comme un aide nécessaire. C'est lui qui a fait la cause, mais il l'émancipe tout d'abord, comme fait le père quand son fils est adulte. Les créatures ont droit d'agir comme il leur plaît. Dieu se tient humblement à leur disposition pour agir avec elles, mais il ne fait pas qu'elles agissent; vis-à-vis des causes libres il est, par ses motions morales, comme un conseiller; la science moyenne l'emmène en éclaireur; s'il est seigneur, ce n'est que par la loi qu'il impose, mais son empire est tout moral, et le plus souvent les hommes le repoussent. D'un empire naturel, efficace, comme il convient au Seigneur suprême de toute la nature, pas un mot; s'il peut empêcher des choses de se faire, en soustrayant son concours, s'il peut les développer en concourant plus largement, cela prouve qu'il est maître de son concours, non de l'action de sa créature. De cette manière aussi le camarade, l'esclave même peut entraver ou activer l'opération à laquelle il est nécessaire; mais on ne sait plus comment entendre les paroles du roi-prophète : *Toutes choses vous servent, ô Seigneur!* Ne faudrait-il pas

dire plutôt : *O Seigneur, vous servez toutes choses!* De là vient cette interprétation, inouïe jusqu'à présent, du passage d'Isaïe (chap. XLIII) : *Tu as fait de moi ton serviteur dans tes péchés;* comme si l'Influx divin pouvait servir au péché, tandis qu'il ne s'agit ici que des victimes dont le prophète a déjà parlé, et dont les prêtres faisaient trafic; au sens mystique Lactance et saint Jérôme l'entendent de Notre-Seigneur, qui, pour le rachat de nos péchés, a pris la forme de l'esclave, et a enduré tant de souffrances, car on ne dit point : *Tu m'as fait servir à tes péchés,* c'est-à-dire tu m'as fait pécher avec toi, mais *dans tes péchés,* à cause de tes péchés, parce que je dois les effacer. Et Dieu ajoute : *C'est moi qui efface tes péchés.*

Septième raison. La cause créée a besoin de la prémotion, parce que d'elle-même elle n'est point active, si ce n'est dans l'acte premier.

Cette raison est très-profonde et fort concluante; nous la développerons avec soin, d'après les principes de saint Thomas.

Voici l'argument en forme. Il est impossible que la créature agisse, si elle n'est pas mise en état d'agir, si elle n'est pas principe opératif dans l'acte second; or sa seule vertu active ne saurait la mettre en acte second, le concours simultané non plus, la *prémotion* seule a cet effet : donc la créature ne peut agir que par la *prémotion.* Pour faire ressortir toute la force de cet *argument,* démontrons l'une et l'autre *prémisse.*

La majeure suppose, comme principe universellement accepté, qu'il y a deux états de la vertu active, un habituel et l'autre actuel, autrement dit, qu'elle est en acte premier, ou en acte second. Celui qui possède une science, sans avoir actuellement dans l'idée ce qu'il sait, a la science habituelle, ou en acte premier; celui qui par sa science connaît actuellement tel ou tel objet est savant actuellement et en acte second; de cette seconde manière, la science est sans contredit plus parfaite et plus actuelle que de la première, elle a moins de poten-

tialité; quand on a toute l'actualité qu'on peut avoir, l'acte s'exerce. Aussi la science de Dieu, qui est essentiellement actuelle, qui n'est nullement en puissance, connaît toujours en acte tout ce qu'il peut connaître; une fois ceci distingué, *la majeure de notre argument* devient claire, et nul ne saurait la contester. Ce qui n'a qu'un principe opératif habituel et en acte premier, cela n'agit point en acte; il y a même contradiction à supposer que, demeurant oisif, et sans sortir de cet état imparfait, un principe agira. Il faut donc pour faire agir activement la créature qu'on lui confère la qualité de principe actif et actuel, parfait, complet et apte à l'opération. En cela point de difficulté.

Prouvons la mineure. Le concours simultané ne met point la créature à l'état de principe opératif en acte second, c'est bien clair, et tout le monde en convient. Ce concours est toujours à la portée de qui veut l'employer; si par lui l'agent était rendu opératif, tout agent serait toujours opératif et en acte second; or il n'en est pas ainsi, celui qui sait, quand il dort, et la plupart des agents ne sont le plus souvent opératifs qu'en acte premier. Cela n'est point non plus difficile à admettre.

Prouvons que la créature ne peut trouver dans sa vertu active la raison de principe opératif en acte second. La vertu active de la créature n'est opérative qu'en acte premier, et habituellement elle est le principe premier d'opération, elle n'est point l'actualité dernière : donc elle ne donne pas à l'agent la raison de principe opératif en acte second. *La conséquence est évidente. Prouvons l'antécédent* par une raison de saint Thomas (Ire part., quest. LIV, art. 1) : *Il est impossible qu'une chose qui n'est point acte pur, et qui renferme quelque potentialité, soit à elle-même son actualité dernière;* or la vertu active de la créature n'est point un acte pur, elle renferme quelque potentialité : donc elle n'est pas à elle-même son actualité dernière; elle n'est qu'acte premier, en puissance pour cette actualité. *Confir-*

mons notre principe par une induction manifeste. Dans les agents libres, et c'est surtout de ceux-là qu'il s'agit quand on discute la *prémotion,* la vertu active, intelligence ou volonté, n'est par elle-même opérative qu'en acte premier, et on la surprend souvent dans un état habituel oisif; or si des facultés si nobles ne sont par elles-mêmes actives qu'en acte premier, à plus forte raison trouvera-t-on cette infirmité dans des facultés inférieures. L'expérience le confirme généralement. L'appétit sensitif et le pouvoir de locomotion ne sont point actifs par eux-mêmes en acte second. Ils ne sont point toujours en acte; souvent on les voit oisifs, et même, lorsque rien ne leur manque pour opérer, la volonté suffit pour suspendre leur action. On en dira autant des sens; ils sont généralement oisifs, eux aussi: telles sont encore, dans la vieillesse la faculté d'accroissement par la nourriture, dans l'enfant la faculté générative, la vertu séminale dans l'œuf et dans le grain; rien de tout cela n'agit sans être excité, et cependant la matière n'y fait point défaut. La chaleur elle-même, qui semble particulièrement active, n'est pourtant active qu'en acte premier, et peut être séparée de son acte second. Il y a une chaleur potentielle, comme nous l'avons dit en *Physique,* à la question *des Éléments* (vol. II, part. III). Il en faut dire autant de toutes les qualités naturelles actives; si quelques-unes paraissent toujours en acte second, ce n'est pas qu'elles soient telles essentiellement, c'est que la cause qui les anime leur est toujours présente. Il y a toujours réellement en elles deux états : l'un potentiel, ou de l'acte premier, et l'autre actuel, ou de l'acte second : donc la vertu active de tout agent créé, qu'il soit libre ou naturel, n'est point sa dernière actualité pour opérer; elle n'est pas un principe en acte premier opérant habituellement par lui-même. Afin donc que l'agent créé soit constitué comme principe actif en acte second et complet, il lui faut, outre sa vertu active, outre le concours simultané d'un autre agent, une actualité ultérieure,

et elle lui viendra de cet Agent premier qui est toujours en acte. C'est celui-ci qui tirera ces vertus actives créées de leur état habituel et oisif, et les amènera chacune suivant son mode à l'exercice de leur action. C'est l'actualité par lui communiquée, qui complètera ces agents, et leur donnera de mettre au jour leurs actions et leurs effets; ainsi l'actualité dernière d'être et d'agir vient de Dieu, comme de sa cause propre. Cette vigueur dernière de l'action, répandue de la cause première dans toutes les autres, et les réduisant à l'exercice de leurs actes, s'appelle la *prémotion*.

On répond que les agents créés ont la qualité de principe opératif en acte second, par l'action à eux propre, qu'ils produisent; cette action est même pour cela dite *acte second d'opération*.

Mais au contraire. L'action peut se prendre de deux manières : d'abord pour l'activité dernière elle-même, qui complète la puissance apte à une action, et qui ne saurait être produite par la puissance; en effet, comment admettre qu'une chose puisse se donner une perfection plus grande que celle qu'elle a? Elle est produite par celui qui applique la puissance et la réduit en acte. L'action est parfois prise dans ce sens par saint Thomas; nous l'avons déjà fait observer (I^re^ part. *de la Physique,* thèse III, quest. I, art. 2); et dans ce sens il est vrai que l'agent est, par son action, revêtu de la qualité de principe opératif en acte second, que cette action est l'actualité dernière de l'agent, et qu'elle est proprement acte second, dans ce sens l'action sera la *prémotion* elle-même. En second lieu l'action, peut se prendre pour quelque chose que produit l'agent; ainsi l'entendent ceux qui font l'*objection*. Or en ce sens l'action, quoiqu'elle désigne formellement la cause agissante, ne peut être en même temps l'actualité qui complète la cause comme principe actif; elle ne peut expliquer pourquoi l'agent qui auparavant ne la produisait pas arrive à la produire; autrement elle serait cause d'elle-

même, ce qui est absurde : donc outre cette action, et avant elle, d'une priorité de nature, il faut admettre un dernier complément donné à l'agent pour le rendre principe actif. Il agit, en tant qu'il est en acte : donc il faut qu'il soit parfait et complet en acte, avant de produire quelque chose ; demandez, par exemple, pourquoi Pierre ne voit pas toujours actuellement ce qu'il sait ; celui qui répondra que c'est parce qu'il ne produit point actuellement l'acte de vision fera rire tout le monde, et à bon droit ; dites que la science de Pierre n'est point toujours en acte, qu'elle est seulement un acte premier de vision, et qu'elle attend le moment d'être réduite en acte second, on vous comprendra ; il restera seulement à chercher ce qui peut réduire cette science en acte second, c'est-à-dire l'amener à la vision, et sur ce point la difficulté n'est pas grande.

On répliquera. Les facultés inférieures sont appliquées à leurs actes par les facultés créées supérieures, et ainsi la *prémotion* n'est point nécessaire. Par exemple, la vertu séminale de la graine s'endort en hiver ; c'est le soleil du printemps qui la réveille. L'homme se met en mouvement pour arriver à ce qu'il désire, ses désirs sont excités par l'imagination, l'imagination par la raison, la raison par la volonté, et celle-ci est dans l'homme chargée de mettre en exercice les autres facultés.

Cet argument a fait accepter par quelques-uns que Dieu ne meut pas immédiatement toutes choses, et qu'il agit seulement sur les premiers agents qui lui sont plus immédiatement voisins ; encore ne donnerait-il à ceux-ci que l'acte premier, dont ils useraient pour se mouvoir, et avec eux les autres. La volonté, disent-ils, n'est mue par Dieu qu'à son acte premier, qui est la volition de la fin ; quand elle est mise en acte, elle meut l'intellect à la délibération sur les moyens, et c'est par cette délibération qu'elle s'incline d'elle-même à choisir ce qui lui plaît, sans avoir besoin que Dieu l'y applique. Tel serait, suivant eux, le sentiment d'Aristote

(liv. III *de la Physique,* chap. v) et de saint Thomas, (Ire part. de la IIe, quest. IX, art. 4, et ailleurs).

C'est une erreur. On n'a pas remarqué toute l'étendue de ce principe de saint Thomas (Ire part. de la IIe, q. IX, art. 4) : *Tout ce qui est quelquefois agissant en acte, et quelquefois en puissance,* c'est-à-dire tout ce dont la vertu active n'est pas la dernière actualité *a besoin d'être mû par autrui. Il faut, en effet, que ce qui est en puissance soit réduit en acte par quelque chose qui est en acte,* ainsi qu'il le dit (art. 1). Quoique ce principe prouve clairement que c'est par degrés qu'on arrive au moteur premier, et que celui-ci détermine le mouvement de la nature et de la volonté, et meut plus spécialement et plus particulièrement les moteurs premiers naturels, et la volonté elle-même à son acte premier; néanmoins, si on veut pénétrer plus profondément, on y verra que Dieu meut immédiatement les moteurs seconds, même ceux qui sont mus par d'autres agents créés, et la volonté même dans les actes auxquels elle se meut et s'applique elle-même; car cette vertu dérivée du moteur supérieur créé, et qui complète l'agent inférieur, n'est point sa dernière actualité; la vertu de l'agent supérieur, dont elle n'est qu'une participation, n'est pas elle-même son actualité dernière, l'enseignement de saint Thomas y est bien positif (Ire part., quest. LIV, art. 1) : cette vertu n'est donc active par elle-même qu'en acte premier. Mais, suivant saint Thomas, une vertu dans ce cas a besoin pour agir d'être amenée par une autre à l'acte second et dernier : donc l'agent créé, même quand il est pourvu de sa propre vertu et de celle d'agents supérieurs, a encore besoin d'être amené à l'acte dernier, et c'est l'affaire de l'agent qui a dans sa vertu la dernière actualité, lui seul peut la donner aux autres.

C'est ce que dit saint Thomas (IIIe liv. *contre les Gentils,* chap. LXVI) : *Le complément dernier de l'agent second vient de la vertu de l'agent premier ;* et il enseigne

(quest. III *de la Puissance*, art. 7) que toute vertu créée, qu'elle soit conférée par Dieu immédiatement, ou qu'elle vienne par d'autres agents, requiert la *Motion* divine. Il dit encore (Ire part. de la IIe, quest. CIX, art. 1) : *A quelque perfection qu'une nature corporelle ou spirituelle soit élevée, elle ne peut arriver à son acte, sans être mue par Dieu.* C'est l'actualité dernière de l'action qui dans tout agent, supérieur ou inférieur, vient immédiatement de Dieu, agent premier et essentiel, comme l'actualité dernière de l'être, dans tout ce qui est produit par Dieu ou directement, ou par les causes secondes, vient immédiatement de Dieu, être premier et essentiel, comme son effet propre. Saint Thomas se sert de ce principe pour prouver (Ire part., quest. VIII, art. 1) la présence immédiate de Dieu en toute chose, et aussi (quest. *de la Puissance*, art. 7) son opération immédiate dans tout ce qui opère. Ainsi les agents créés supérieurs perfectionnent les agents inférieurs, et complètent leurs vertus actives; la volonté, par exemple, demande au jugement pratique de la mouvoir et déterminer en ses choix; mais ni la vertu d'agir communiquée par l'agent supérieur à l'agent inférieur, ni le jugement pratique formulé dans la puissance de l'intention, ne sera l'actualité dernière, qui fait agir l'agent inférieur, ou choisir la faculté élective; ce ne sont que des dispositions ou des formes requises, après lesquelles Dieu meut chaque chose suivant sa disposition, appliquant à l'action les facultés affectées à ces formes et à ces dispositions. En ce sens, on dit qu'il *atteint d'une extrémité à l'autre avec force*, c'est-à-dire depuis l'agent créé supérieur jusqu'au plus bas, et *qu'il dispose tout avec suavité.* Voilà bien des détails pour une simple question; mais il faut avouer qu'elle est importante.

Marsile Ficin l'a, du reste, fort bien mise en lumière, d'après saint Denis et Platon, par un exemple sensible, dont s'est également servi saint Thomas (IIIe liv. *contre les Gentils*, chap. LXVII). *Ainsi*, dit-il, *nous voyons le*

soleil, principe de toute visibilité, donner aux corps leurs couleurs, et s'il n'en est point ainsi, on peut le supposer; *or ces couleurs, participations diminuées de lumière, sont visibles, mais en acte premier seulement. Pour qu'en acte second, elles émeuvent l'œil, pour qu'elles soient vues actuellement, elles ont toujours besoin d'un influx préalable du soleil qui les éclaire; c'est par ce complément qu'elles accomplissent leur fonction;* sans lui, elles ne feraient rien. Ainsi le premier agent, acte pur, toujours en acte, donne aux créatures la faculté d'agir. Mais cette faculté, n'ayant pas une actualité pure d'action, est mêlée de potentialité, et elle n'est active qu'en acte premier. Pour se mettre en acte second, il faut que l'influx de son principe la complète, et qu'il lui souffle l'actualité dernière, et cela par manière de motion transitoire, parce que cette actualité dernière n'a d'existence fixe que dans l'acte pur; partout ailleurs elle est de passage (*habet esse fluens*). Saint Thomas le dit (quest. III *de la Puissance*, art. 7) : c'est comme une irradiation et comme le passage de la lumière sur les couleurs.

§ IX.

Preuve de la Prémotion par des exemples.

Des exemples nombreux et d'une application fort claire viennent à l'appui de notre doctrine; saint Thomas en a cité beaucoup. On voit presque toujours, quand les causes sont subordonnées, que l'inférieure n'agit pas sans que la cause supérieure la meuve et l'applique. Le saint Docteur le fait observer (I^re^ part., quest. CV, art. 5), et comme il dit très-bien (III *contre les Gentils,* chap. CXLVII) : *C'est une loi de la Providence, que chaque chose reçoive le mouvement de sa cause la plus prochaine.* Ainsi le corps et tous ses membres étant subordonnés à l'âme, ils n'agissent que lorsqu'elle les meut et les applique. La volonté tient entre les autres facultés la place d'une reine, aucune n'opère sans

sa motion. Les mouvements sont subordonnés au cœur ; tout mouvement participe de l'influx vital de cet organe roi ; interceptez, ou arrêtez absolument cet influx, l'évanouissement ou la mort engourdira tout. Les choses sublunaires dépendent des mouvements célestes ; elles ne se mettent en mouvement que sous l'excitation venue d'en haut. Quelle raison fait languir tout l'hiver nos pauvres plantes, si ce n'est parce que le ciel ne leur envoie plus qu'une lumière trop pâle, et qu'une chaleur attiédie? Ceci s'observe encore dans l'ordre que l'art doit mettre au milieu de ses productions. La première roue d'une horloge donne le mouvement à toutes les autres. En politique c'est la même chose. Un soldat n'avance que s'il est guidé par son chef ; le capitaine attend l'ordre du général, et celui-ci est dirigé par l'empereur ou le roi ; les juges ne prononcent aucune sentence qui ne soit au nom du prince, de qui toute justice émane.

Or il est certain que tout agent créé est subordonné immédiatement à l'agent incréé, et qu'il y a entre eux une dépendance plus grande qu'entre le corps et l'âme, entre les facultés et la volonté, les membres et le cœur, les choses sublunaires et les choses célestes, etc. : donc, à plus forte raison, ces agents doivent être appliqués et mus par Dieu. Pourquoi refuser au Seigneur sur les causes secondes un pouvoir que ces causes ont l'une sur l'autre, quand on admet qu'une cause créée dépend bien plus de Dieu qu'une cause seconde ne dépend d'une autre ?

§ X.

Inconvénients du système qui nie la Prémotion.

D'abord, Dieu n'y est pas cause première de tous les êtres. Saint Thomas l'a dit (IIe liv., thèse XXXVII, quest. II, art. 2) : *Comment nier que la volonté humaine soit agent premier, si son action ne peut s'attribuer à quelque agent antérieur?*

Ensuite, l'influx de Dieu est soumis à la créature, et celle-ci est antérieure à Dieu, comme cause. L'influx de Dieu est, dit-on, toujours prêt; c'est à la créature de l'employer ou de le laisser, comme il lui plaira : ainsi dans l'action Dieu est après, la créature avant, car celui qui emploie précède celui qui est employé.

Troisièmement. Dieu n'est plus le maître de la créature, au moins de la créature libre; il offre son concours indifférent à la volonté, et par la *science moyenne,* comme ils disent, il cherche à savoir comment elle s'en servira; cette science fait à elle seule toute l'économie, toute la certitude de la Providence; ils disent par mode de proverbe : *La Providence ne décide rien que la prescience n'ait examiné,* et Dieu sera examinateur de nos actions, bien plus que maître de nos volontés.

En quatrième lieu. On pourra dire d'une chose qu'elle est impossible à Dieu; sa puissance n'ira pas jusqu'à faire agir un homme dans telle circonstance, et avec telle motion morale qu'il prévoit ne pas suffire pour déterminer l'action de cet homme. Puisque l'Influx divin attend la coopération de la créature, Dieu par cet influx ne peut pas faire que la créature consente à ce qu'il demande, il doit attendre ce consentement.

Cinquièmement. La créature a quelque chose qu'elle n'a point reçu de Dieu. Si je profite du concours simultané, ce n'est pas le concours simultané qui me donne de profiter : donc, s'il n'y a pas un concours qui m'applique à l'action, j'aurai de moi-même, et non des mains de Dieu, le mérite de profiter du concours simultané. Posons un cas : Dieu offre à Pierre et à Jean le même concours simultané; Jean en profite et non Pierre; Jean ne pourra-t-il point se glorifier d'avoir mieux que Pierre consenti au concours divin? Et cependant l'Apôtre dit qu'il ne faut point nous glorifier d'avoir bien fait, parce que nous n'avons rien que nous n'ayons reçu. Cet argument et plu-

sieurs autres qui se rattachent aux inconvénients du système opposé sont employés par les Théologiens, à propos de la volonté, de la science de Dieu, et de sa Grâce. C'est pourquoi nous n'y insistons pas.

Tous ces témoignages et toutes ces raisons prouvent bien que Dieu applique toutes les créatures à chacune de leurs actions en particulier, on y voit que rien dans le monde ne se fait sans une *motion* prévenante de Dieu ; c'est la doctrine que tous les siècles se sont transmise ; elle est fondée sur l'Écriture, approuvée dans les Conciles, patronnée par les saints Pères, démontrée par les Philosophes, soutenue par saint Augustin, et développée par saint Thomas. Les raisons, les exemples l'établissent solidement, et les arguments de toutes sortes ; Dieu est premier moteur, parce que tout ce qui agit est d'abord mis en mouvement, et appliqué par lui à l'action.

ARTICLE CINQUIÈME.

SI LA PRÉMOTION A LIEU POUR LES ACTES DE PÉCHÉ, ET COMMENT.

Dans tout péché il faut bien distinguer deux choses : l'*action* et la *malice,* ou l'*effet* et le *défaut*. En effet, le péché est un monstre, et comme dans tout monstre il y a deux choses, l'entité et la difformité, il y a dans le péché l'entité de l'action, et la difformité de la malice. Il est certain que Dieu n'est point cause de la malice du péché; Calvin l'a enseigné, mais les Luthériens eux-mêmes ont brûlé ses livres. Écoutons saint Fulgence : *Dieu n'est point auteur là où il est vengeur* (*Deus non est auctor illius, cujus est ultor*). On dit, mais ce n'est pas croyable, que des partisans du concours simultané ont enseigné que la malice du péché vient de Dieu simultanément. Dieu ne peut être ni auteur ni associé dans un acte mauvais; quant à l'entité ou à l'action qui se trouve dans le péché : voici notre

Conclusion. — *Dieu cause l'action du péché en four-*

nissant la prémotion physique, non pour que l'action soit mauvaise, mais pour qu'elle soit. Ce sont les termes de saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. LXXIX, art. 2, et ailleurs). Saint Augustin dit (au liv. *de la Grâce et du Libre arbitre*, chap. II), en parlant de Séméi : *Dieu a incliné sa volonté mauvaise dans ce péché :* ce qu'il faut entendre non de la malice, mais de la substance de l'acte, ou, comme on dit, non pour le formel, mais pour le matériel, du péché. Au même sens, le saint docteur dit maintes fois que Dieu meut aux actions mauvaises.

On peut prouver d'abord cette conclusion par tous les arguments qui établissent que Dieu meut et applique les créatures à toutes leurs actions. En effet, dans le péché il y a une action : donc Dieu meut à l'action qui fait le péché.

Deuxièmement. Tout ce qui est provient de l'être premier comme de sa cause première; or l'action du péché est quelque chose : donc elle provient de l'être premier comme de sa cause première.

Troisièmement. Tout mouvement est dû à un premier moteur; or Dieu est le premier moteur de toute créature spirituelle ou corporelle : donc il cause tous les mouvements, et, par conséquent aussi, l'action du péché. Ces deux dernières raisons sont données par saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. LXXIX, art. 2).

On demandera pourquoi Dieu, qui nous tient en son pouvoir de telle sorte que nous ne faisons rien sans son impulsion, nous meut à des actions mauvaises et non pas toujours à des actions bonnes, lui qui est si bon, et qui aime le bien.

Réponse. Il est très-certain que Dieu pourrait absolument empêcher tous les maux, et faire que tous agissent toujours bien; avouons cela pour sauvegarder la toute-puissance de Dieu, et comprenons que la difficulté est à résoudre pour toutes les écoles. D'ailleurs on la résout facilement en disant

que la Sagesse divine ne doit pas empêcher tous les maux, et qu'elle peut en permettre quelques-uns. Saint Thomas dit à ce propos (Ire part., quest. XXII, art. 2, *rép. à la* 2e *object.*) : Dieu pourvoit absolument à tout; or celui qui pourvoit à tout doit permettre quelques défauts dans son œuvre pour ne point empêcher le bien de l'ensemble : supprimez tout ce qui est mal, plusieurs essences bonnes manqueront à l'univers : le lion ne vivra pas, s'il n'y a pas quelque animal qui périsse; il n'y aura jamais de martyrs, si les tyrans n'exercent pas la persécution : Dieu permet donc les maux dans le monde pour la beauté de l'ensemble, et saint Augustin compare avec raison la série des siècles entremêlée des crimes de l'homme à un concert magnifique que le musicien relève par quelques accords imparfaits (liv. XI *de la Cité de Dieu*, chap. XVIII). La beauté de l'univers, dit saint Thomas, exige l'ordre entre les biens, et quelque mélange des méchants, comme un beau chant réclame l'interposition de quelques silences (IIIe liv. *contre les Gentils*, chap. LXXIII). Les ombres relèvent les couleurs du tableau, et sans elles toute peinture est imparfaite. Saint Augustin, dans un sermon sur les Machabées, nous dit : *Le peintre sait où il faut mettre des ombres pour faire ressortir son travail, et Dieu ne saurait pas où placer le pécheur pour embellir sa créature?* Du reste, Dieu, qui est la bonté même, sait tirer des maux qu'il permet le bien le plus excellent; écoutons le même docteur (dans *l'Enchir.*, chap. XI) : *Dieu ne permettrait pas qu'il y eût quelque mal dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et assez bon pour tirer le bien même du mal.* Ajoutons que la Sagesse divine elle-même ne saurait mouvoir une chose sans se conformer aux conditions de cette chose. C'est ce que dit saint Denis, et saint Thomas le répète souvent; or, comme il y a des créatures peccables et défectibles, il doit agir en elles en permettant souvent la malice dans ce qu'elles font, sans se laisser atteindre par cette malice.

Mais comment la motion divine s'étend-elle à ces actions sans être mêlée à leur malice? Saint Thomas l'explique très-bien (q. III *du Mal,* art. 3, et Ire p. de la IIe, q. LXXIX). C'est que le mouvement du premier moteur n'est pas reçu uniformément dans tous les mobiles, chacun d'eux le reçoit à sa façon. Quand une chose est dans la disposition voulue pour recevoir le mouvement du moteur premier, il résulte une action parfaitement conforme à ses intentions; au cas contraire, l'action est imparfaite. Alors ce qu'il y a de défectueux n'est point du moteur premier, parce que ce n'est dans l'action qu'autant que l'agent second fait défaut à l'agent premier : quand un homme est boiteux, son mouvement vient bien de l'âme, mais non ce qu'il y a de défectueux dans la jambe, dont la disposition n'est pas convenable pour la marche : donc il faut dire que Dieu étant le principe de tout mouvement, l'action sera toujours bonne, si la volonté est dans la disposition voulue pour recevoir la motion divine : cela se voit dans les saints; mais si la disposition de la volonté est mauvaise, l'action est mauvaise : ainsi les damnés pèchent toujours; enfin, si la volonté est dans une disposition variable et défectible, les actions seront tantôt mauvaises et tantôt bonnes, de manière que tout ce qui est bon se rapporte à Dieu, et tout ce qui s'y mêle de mauvais sera de la volonté créée : ainsi se résume la doctrine de saint Thomas; on la puisera toujours utilement dans sa source, aux passages que nous avons indiqués. Les objections qui s'élèveraient contre cet *article* seront résolues avec celles qu'on oppose à l'*article* suivant.

ARTICLE SIXIÈME.

OU ON EXPLIQUE LA NATURE DE LA PRÉMOTION, ET LA MANIÈRE DONT DIEU L'APPLIQUE.

Ce que j'ai dit suffira sans doute pour montrer à quelles racines profondes tient la doctrine de la *prémotion,* et pour

faire comprendre qu'elle s'étend absolument à tout acte de la créature. Mais suffit-il de prouver que Dieu meut les causes secondes, même d'une motion prévenante, de le prouver victorieusement, sans expliquer ce que c'est dans les créatures que cette motion? Sera-ce la simple présence du Créateur, qui supporte et vivifie tout, ou une qualité créée et ajoutée à la créature, ou encore cet influx par lequel Dieu opère l'être en toutes choses, et leur devient intimement présent? Tout cela, faute d'être expliqué et compris, répand de grandes ténèbres sur la vérité, et diminue la force des preuves. Sans doute le sujet en est très-obscur, mais à l'éclaircir tout le monde doit travailler : tous les philosophes et tous les théologiens, aussi bien que les Thomistes. Après tout, si les causes et la vertu qui forment les membres de l'enfant dans le sein de sa mère sont si mystérieuses, comment les causes et la vertu que Dieu emploie au gouvernement de l'univers seraient-elles si faciles à saisir? Ce qui en a été dit de plus clair, de plus profond et de plus vraisemblable est encore ce qu'on a tiré de la vraie doctrine de saint Thomas. Les partisans du concours simultané, avec leur efficacité partagée également entre Dieu et les créatures, quand ils relèguent dans l'antichambre l'action divine pour lui faire guetter l'intention de la créature à laquelle elle doit coopérer, quand ils mettent la créature en dehors de la sujétion de Dieu, quand ils donnent les clauses d'un contrat chimérique entre elle et Dieu, quand ils invoquent la ridicule comparaison des deux chevaux traînant la même voiture, sont, on peut bien le dire, fort peu magnifiques envers la Majesté divine. Disons quelque chose des hauteurs où s'élèvent les pensées du Docteur angélique.

Au fond, tous les effets produits dans le monde se différencient par deux points de vue : premièrement, ce sont des êtres créés et originairement tirés du néant; ils y retomberaient si une vertu toute-puissante ne les portait et ne les maintenait continuellement; mais ce sont aussi des êtres

éduits, c'est-à-dire produits ou faits par suite d'une transformation subie par un autre être. En effet, d'une part, l'ensemble des choses créées existe et se conserve continuellement, et, d'autre part, cette subsistance persévérante voit toujours de nouveaux êtres se former des anciens : le feu du bois, par exemple. Chacun de ces deux modes rattache les choses à une cause et à une vertu distinctes : la vertu infinie du Créateur conserve tout dans l'être, l'y maintient et l'empêche de retomber dans le néant; et la vertu finie des causes, sous cet influx général du Créateur, change de différentes manières les choses qui lui sont soumises, et d'une chose en fait une autre. La première vertu vient immédiatement et uniquement de Dieu, c'est Dieu lui-même : nulle vertu créée et finie ne peut atteindre l'être comme créature; aucune ne le porte assez au fond pour qu'on dise : Si elle se retire, la créature s'anéantira. Le concours simultané, bien compris, n'est autre chose que cette première vertu; nous l'avons dit dans l'*article deuxième.* Ce concours n'est point une qualité ni un influx distinct de Dieu et de l'effet, c'est la vertu même de Dieu, produisant un effet au dehors, et l'atteignant immédiatement comme tout être créé, au moment où il se fait, et tant qu'il existe. On le dit *simultané,* parce que tout effet produit a nécessairement en lui la qualité de créature, et, par suite, chaque fois qu'une cause seconde atteint son effet par le côté qui lui correspond, Dieu l'atteint ainsi par son influx supérieur et comme être créé.

Quant à cette seconde vertu, qui *éduit* et transforme, c'est celle par laquelle, à proprement parler, la créature agit : ainsi Dieu n'est point là lui-même remplaçant les causes; ce qui y est, c'est une perfection qu'il a donnée aux causes secondes, inhérente à ces causes, pour leur faire produire leurs actions, et par leurs actions leurs effets. Disons comment Dieu donne aux créatures cette perfection; de là dépend uniquement la notion de la *prémotion;* elle

est comprise sous cette vertu éductive, et lui sert de complément.

Pour le comprendre et l'expliquer, donnons d'abord deux principes profonds de saint Thomas. Voici le premier : *Lorsque plusieurs causes subordonnées concourent à un effet, les raisons les plus universelles correspondent aux causes les plus universelles, et ne sont point atteintes par les causes secondaires, à moins que celles-ci n'agissent par la vertu des causes supérieures;* en second lieu : *La vertu de la cause supérieure réside dans cette cause pleinement et constamment, et ne se communique* à la cause inférieure que d'une *manière transitoire.* Voir sur ce sujet ce que nous avons dit des instruments en la première partie de la *Physique.* Quand donc plusieurs causes subordonnées concourent à la production d'un effet par *éduction,* et que les unes sont inférieures et les autres plus universelles : par exemple quand, suivant l'adage : *le soleil et l'homme engendrent l'homme,* la vertu d'*éduction* est distribuée par Dieu, de telle sorte que les causes les plus universelles reçoivent des vertus correspondantes aux attributs les plus universels de l'effet, tandis que les causes inférieures n'atteignent ces attributs que par la vertu des causes supérieures, vertu qui leur est communiquée d'une façon transitoire, suivant le second principe de notre Docteur. Dans ces effets de l'*éduction,* il y a un caractère qui, étant lui-même produit par l'*éduction*, et correspondant ainsi à une vertu *éductive formatrice*, est néanmoins si universel, que nulle cause créée n'est assez efficace pour le revendiquer comme son œuvre. C'est l'être, ou l'existence, la dernière et la plus parfaite des *formalités* produites par *éduction;* elle est tellement universelle, qu'il n'est point d'effet où elle ne brille : elle doit donc répondre à la seule cause absolument universelle, c'est-à-dire à Dieu; ainsi, quoique les causes secondes la touchent, cette atteinte n'a lieu que par la vertu de Dieu-même, se communiquant aux causes secondes par

mode de motion transitoire, élevant leurs vertus jusqu'à cet effet si général et si noble, les mettant enfin dans l'exercice dernièr de leur action. A cette activité répond dans l'effet l'actualité dernière *éduite,* c'est-à-dire l'être, ou l'existence: c'est ce que saint Thomas répète souvent, en disant: *Toutes les vertus créées sont sous la main de Dieu comme des instruments; les causes secondes ne donnent point l'être, si ce n'est dans la vertu de Dieu; c'est Dieu qui les meut, les applique et les complète; la vertu divine est en elles par mode de motion transitoire, comme la vertu de l'art est dans l'instrument, les couleurs dans l'air, etc.* Ainsi se révèlent, d'abord les fondements solides de la *prémotion,* et ensuite les caractères propres que notre école lui attribue: par exemple, qu'il y a une force active dérivée de Dieu sur les causes secondes, que ce n'est pas une perfection stable, comme leurs vertus actives et propres, que c'est une motion transitoire, qui complète et applique en dernier lieu la force active des créatures, et qui est dans l'ordre de l'action comme l'être, ou l'existence, dans l'ordre de l'être.

Maintenant, l'explication de la dernière partie du titre devient aisée; on voit déjà comment la *prémotion* se distribue: *agir* est aux agents ce qu'*être* est aux êtres (*ad entia*). L'influx par lequel Dieu, premier agent, meut les autres à l'*action,* est comme celui par lequel, source première de l'être, il conserve la vie à tous les êtres. La Providence est toujours d'accord avec elle-même, une seule loi règle ces deux effets du gouvernement divin: par l'un, l'autre se fait connaître, toutes proportions gardées. Dieu conserve les choses dans le mode et les dispositions propres à la forme de chaque chose: ainsi il amène à l'action les agents suivant le mode de chaque vertu active particulière. La conservation ne manque à aucun être, tant qu'il doit subsister: ainsi la *prémotion* divine ne manque à aucun agent, aussi longtemps qu'il doit agir. A Dieu, conservateur, on attribue l'actualité de l'être, jamais sa destruction; à Dieu, dirigeant la

prémotion des agents, il faut attribuer les actions et les effets, et non les défauts. Mais comme la conservation par Dieu n'ôte point aux choses qu'il conserve leur contingence ni leur possibilité de ne pas être, bien qu'au sens composé il soit absurde de dire : Dieu conserve une chose, et cette chose n'est pas, ainsi la motion divine n'enlève aux agents contingents et libres ni leur contingence ni leur liberté, bien qu'au sens composé il soit absurde de dire : Dieu meut à l'action, et en même temps l'agent n'agit point : il ne faut donc pas reprocher à la *prémotion* qu'elle fait Dieu auteur du péché, et nuit à la liberté; c'est comme si l'on disait que la conservation rend Dieu auteur de la corruption, et enlève aux choses la contingence de leur existence. Chaque chose, sous Dieu qui la conserve dans son mode et sa condition, jouit, tant qu'elle le peut, de son être, comme si elle existait par elle-même, bien qu'elle n'existe que par Dieu; Dieu lui est toujours présent, il ne lui fait jamais défaut : ce sont les choses qui font défaut à Dieu, par leur propre corruptibilité : ainsi, sous la motion de Dieu, chaque cause opère selon son mode et sa condition, comme si elle avait d'elle-même ce mouvement; elle a toujours besoin du mouvement de Dieu, c'est vrai; mais Dieu assiste toujours sa créature; il ne fait jamais défaut aux agents : ce sont les agents qui lui font défaut en agissant incomplétement ou en n'agissant pas. Et, comme sous l'action conservatrice de Dieu, rien n'empêche qu'une chose dépende d'une autre qui lui est supérieure, soit conservée par celle-ci, et reçoive d'elle la forme et les dispositions requises pour son être, ainsi, sous la *prémotion* divine, une cause seconde inférieure peut être mue par des causes supérieures, et en recevoir quelques-unes des vertus et des dispositions requises pour son acte. Bien plus, comme il y a des êtres qui se conservent eux-mêmes, comme l'homme et l'animal, qui se soutiennent et se défendent, en tant qu'ils se procurent, sous la protection générale de Dieu, les choses les plus nécessaires à leur

conservation, il y en a auxquels on attribue de se mouvoir et de se déterminer eux-mêmes à l'action : ce sont les agents libres, qui, sous la motion générale de Dieu, se donnent à eux-mêmes, par leur raison, des formes qui les déterminent à l'action ; ce sont les jugements pratiques qu'ils rendent dans l'intention de la fin, et par lesquels ils se portent à l'élection des moyens. Mais si Dieu, comme conservateur universel et immédiat de toutes choses, leur donne à toutes immédiatement l'actualité dernière de l'existence, quand elles sont disposées suffisamment, il meut aussi tous les agents immédiatement, en tant que moteur universel, et il leur donne l'activité dernière de l'action quand ils ont la disposition dernière à l'action. Enfin Dieu, qui conserve plus spécialement et plus immédiatement les premiers êtres créés : les cieux et les anges, parce qu'ils ne supposent point d'autres êtres employés à les conserver, permet aussi qu'on lui attribue de mouvoir plus spécialement et plus immédiatement les premiers agents créés aux actions premières, parce que ces agents ne supposent point d'autres agents qui les meuvent.

Il ne convient pas de prendre ici chaque opération en détail, on voit assez que Dieu conserve chaque chose de deux manières : 1° comme conservateur universel, par un influx qu'il dispense selon les lois de sa providence générale ; et 2° particulièrement, en maintenant spécialement, intérieurement dans l'être, ou en protégeant extérieurement, les choses contre ce qui pourrait leur nuire, et en pourvoyant aux moyens de défense. Il a aussi deux manières de mouvoir les agents : d'abord comme moteur universel, en leur donnant la motion par les lois de la providence générale ; ensuite comme moteur particulier, en agissant spécialement et intérieurement sur eux, les poussant et les appliquant à l'action, en détournant extérieurement tout ce qui pourrait les entraver, et en leur procurant particulièrement ce qui peut les aider, et quand tout est prêt, la *prémotion* se détermine. Ensuite Dieu, qui des deux manières conserve puissam-

ment et infailliblement les choses aussi longtemps qu'il veut, agit en même temps avec douceur, car il respecte la nature des choses : toutes concourent d'elles-mêmes sous son influx à l'effet qu'il veut conserver ; ainsi obtient-il, au temps voulu, puissamment et infailliblement, de l'une et de l'autre manière, toutes les actions qu'il a décrétées, et telles qu'il les a décrétées ; et cependant la condition particulière de chaque agent est ménagée, tous concourent, suivant leur nature, sous la motion divine, aux actions qui sont dans l'intention de Dieu. Cette double infaillibilité provient, non point d'une indéfectibilité intrinsèque des moyens employés par Dieu, mais de la vertu efficace et universelle de la volonté divine. Dieu a dans ses mains toutes les ressources de l'être et de l'action ; il les dispense où il faut, les soutient toutes de sa providence, et si elles peuvent faillir à cause de leur nature incomplète et de l'insuffisance des causes, elles ne manquent jamais l'effet que Dieu leur a déterminé.

Tout cela, bien compris, indique l'existence, la nature et la puissance de la *prémotion* aussi clairement que la condition des choses intellectuelles ou l'infirmité de notre esprit le comporte. Maintenant il est facile de résoudre les objections ; toute leur force vient d'une idée inexacte qu'on se fait de la *prémotion*, ou des termes par lesquels on l'explique quelquefois. C'est déjà quelque chose que de défendre une cause juste ; mais ce n'est pas tout, il faut encore accommoder ce que l'on en dit aux dispositions et au langage de ses auditeurs.

ARTICLE SEPTIÈME.

Solution des objections.

Elles sont ordinairement puisées dans quatre sources : 1° dans l'autorité ; 2° dans la causalité du péché ; 3° dans l'inutilité de la *prémotion* ; 4° dans les dangers que semble

courir la liberté. On n'a su trouver contre nous presque aucun argument *a priori*.

Objection au premier chef. Suivant Aristote, *dans l'action, l'agent n'est point modifié, il modifie;* or s'il y avait *prémotion physique,* il serait modifié : donc il n'y a point *prémotion physique.*

Réponse. Il faut distinguer. L'agent n'est point modifié, *quand il agit,* je le concède; *pour pouvoir agir,* je le nie. D'après Aristote (VIII^e^ *de la Physique,* chap. v), *les moteurs seconds ne meuvent que lorsqu'ils sont mus,* et, par conséquent, modifiés *par le moteur premier.*

On accumule ici des textes de saint Thomas, mais c'est pour les tronquer, ou bien, ils sont hors de propos, ou ils sont mal expliqués : nous ne les répéterons donc pas; nous indiquons seulement pour répondre à tout quatre règles générales que saint Thomas donne. Ce grand Docteur s'expliquera ainsi lui-même.

1° Toutes les fois que saint Thomas, ou quelque autre Père, dit que Dieu ne prédétermine point nos actions, il exclut la prédétermination qui se trouve dans la nature, ou une nécessité imposée, comme celle du feu, qui brûle, ou de l'oiseau, qui fait son nid; mais il n'exclut pas la prédétermination d'un être libre, c'est-à-dire de celui qu'on applique à l'exercice d'un acte libre. Ainsi parle saint Thomas (I^re^ part., quest. XXXII, art. 1^er^, *rép. au* 1^er^ *arg.,* et III^e^ *contre les Gentils,* chap. XC). Saint Jean Damascène avait dit : *Dieu ne prédétermine point ce qui est en nous;* il l'explique d'une prédétermination imposant nécessité, *telle qu'elle se trouve dans les choses naturelles,* et déclare que la prédestination n'y est pas exclue, ni par conséquent la *prémotion,* exécutrice de la Providence divine et de la prédestination.

2° Lorsque saint Thomas, ou quelque autre faisant autorité, dit *que la volonté se meut elle-même, se détermine, est maîtresse de ses actes, et choisit telle chose plutôt que*

telle autre, qu'elle a son propre conseil, etc., il faut entendre qu'elle est ainsi, mais à sa place et comme agent prochain; ce qui, loin d'exclure, suppose, au contraire, la motion et l'application par l'agent premier. *Il n'est pas de nécessité pour la liberté que la volonté soit cause première d'elle-même, pas plus qu'il ne faut, pour qu'une chose soit cause d'une autre, qu'elle soit cause première. Dieu donc est cette cause première, motrice des causes naturelles et des causes volontaires. Or, dans la motion des causes naturelles, Dieu n'empêche pas que les actions de ces causes soient naturelles : donc il n'empêchera pas non plus que les actions des causes volontaires soient volontaires; plutôt il le produira dans ces causes, car en toute chose il agit suivant la nature par lui donnée* (Ire part., quest. LXXXIII, art. 1er, *rép. à la* 3e *object.*, et ailleurs).

3° Quand saint Thomas dit que Dieu meut la volonté sans y rien imprimer, il n'exclut pas la motion elle-même : n'est-il pas absurde de dire qu'une chose en meut une autre sans lui imprimer de motion? Mais le Docteur refuse d'y voir un état habituel nouveau. Quand Dieu fait que la créature agit en acte, son action sur cette créature est transitoire; elle ne crée pas une qualité permanente. Telle est la décision de saint Thomas (IIIe p. *de la Puissance*, art. 7, et q. XXII *de la Vérité*, art. 8).

4° Enfin, quand saint Thomas dit que Dieu meut la volonté vers le bien en général ou vers le bien surnaturel, et que la volonté se meut elle-même vers les biens particuliers naturels, soit vrais, soit apparents, il faut l'entendre de la motion spéciale; car Dieu meut la volonté d'une manière spéciale à la volition première du bien en général, et aux biens surnaturels. Au reste, la volonté se meut d'elle-même et se détermine aux autres actions par suite de la motion générale et ordinaire, que nous appelons *prémotion;* c'est la vigueur dernière pour agir, celle qui dérive de la source première des actions. Saint Thomas l'a dit: *Nulle nature,*

quelque parfaite qu'elle soit, ne procède à son acte sans la motion divine; et en disant cela (Ire part. de la IIe, quest. CIX, art. 1er), il distingue deux motions : l'une générale, sans laquelle la créature ne fait rien; et l'autre spéciale, dont elle a besoin pour certains actes : ainsi le pécheur n'a la contrition et ne fait pénitence que sous une motion spéciale de la Grâce.

Ainsi s'expliquent aisément tous les textes du saint Docteur et des autres Pères. Quand saint Thomas (liv. II, dist. XXXIX, quest. Ire, art. 1er) dit que l'acte de la volonté n'est point, dans sa détermination, d'un principe extérieur, ou qu'il n'est pas d'un principe extérieur déterminant, et que la détermination étrangère est ennemie de la volonté, il parle de la détermination par nature, de celle qui ne laisse à la volonté aucun choix, aucune délibération immédiate, mais non de celle des créatures libres, l'application leur venant du premier moteur libre, de celui qui meut et complète la volonté pour le choix et la détermination propres.

Quand saint Thomas dit : *La volonté se meut elle-même, elle se détermine et s'applique, elle est maîtresse de ses actes :* tout cela est vrai de la volonté cause prochaine, mais cela n'exclut pas l'empire, la motion, ni l'application du moteur premier. On le comprend par la deuxième règle. Et les deux premières règles sont les principales.

Quand il dit (Ire part. de la IIe, quest. VI, art. 7, *rép. au* 3e *arg.*) : *Dieu meut la volonté à vouloir le bien universel, et sous cette motion la volonté se détermine à tel bien, vrai ou apparent.* Il faut l'entendre de la motion spéciale, qui se produit seulement dans la volition première, et dans les actes surnaturels. La volonté d'ailleurs, dans les autres volitions, se détermine, parce qu'elle est complétée par cette motion générale de Dieu, qui applique les créatures à toutes et à chacune de leurs actions; c'est la quatrième règle. Ainsi jamais saint Thomas ne dit que la volonté se meut pour choisir, sans que Dieu l'y porte; il dit, au contraire, expres-

sément que Dieu meut la volonté à tout ce qu'elle veut; on peut relire les passages cités plus haut (§ 7, art. 4). Ces explications sont trop conformes à la doctrine de saint Thomas, pour permettre le moindre doute à ceux qui la connaissent.

On dira : Jamais saint Thomas n'a employé le nom de *prémotion,* ni celui de *prédétermination :* donc il n'a point connu la chose.

Réponse. 1° *Je nie la conséquence.* Il suffit, en effet, qu'il ait enseigné ce que nous nommons *prémotion,* et *prédétermination.* L'Écriture aussi n'emploie point les noms d'*Incarnation,* de *Trinité,* de *consubstantiel,* de *purgatoire,* ni de *transsubstantiation;* néanmoins elle en enseigne les mystères en d'autres termes.

2° Mouvoir à l'action est la même chose que *prémouvoir,* d'après ce principe de saint Thomas et d'Aristote, sur les causes qui meuvent et qui sont mues : *La motion du moteur précède la motion du mobile.* Il suffit donc que saint Thomas ait dit : *Dieu meut les créatures à l'action,* pour que nous en concluions la *prémotion.*

Nous disons bien que le forgeron, par exemple, meut le marteau; nous ne disons pas qu'il le *prémeut;* cette motion est pourtant prévenante. Les adversaires eux-mêmes appellent *motions morales* ces mouvements par lesquels Dieu nous excite moralement; or ces motions sont prévenantes : donc saint Thomas peut avoir appelé simplement motion la motion prévenante qu'il entend; surtout puisqu'il considère comme certain que la motion de ce qui meut précède la motion de ce qui est mû.

3° Saint Thomas a aussi employé les noms de *prémotion,* et de *prédétermination.* Il dit (*quodlib. XII*) : *Tout est prédéterminé par la Providence divine,* et ailleurs, la Motion divine est une *motion prévenante :* donc il admet la *prémotion. Si on insiste* avec l'autorité de Cajétan, célèbre interprète du saint Docteur (I^re^ part., quest. XIX, art. 8) :

Il arrive de deux manières, dit-il, *que la cause seconde est mue par la cause première :* 1° *par une motion préalable à son action propre; ainsi le bâton qui meut la pierre est mû par la main;* 2° *par une motion qui coopère intrinsèquement à l'action propre.* Puis il ajoute : *Il n'est point nécessaire, lorsque quelqu'un veut une chose, ou lorsque le soleil nous éclaire, que la cause première coopère par une motion préalable. Mais il suffit, et il faut qu'elle coopère intrinsèquement à cette volonté, ou à cette lumière; car dans chaque chose la coopération est selon la nature de cette chose. Ainsi Dieu dispose tout avec suavité :* donc, on ne doit pas dire *qu'il y ait une durée de nature, ou premier instant durant lequel la cause première aurait en vue l'effet, tandis que la cause seconde ne l'aurait en vue qu'au second instant :* donc Cajétan écarte la motion préalable des Thomistes plus récents.

Je réponds en distinguant. Il ne faut point que la cause première coopère par une motion préalable, *simplement quant à tout, de manière à ne rien supposer d'actif dans la cause seconde avec laquelle elle coopère et qui la modifie,* je le concède ; *par une motion préalable dans un sens, et postérieure d'une autre manière,* je le nie. Aussi Cajétan dit ici que la *motion est prévenante pour l'action propre de la cause seconde,* c'est-à-dire qu'elle n'y suppose aucune vertu avec laquelle elle coopère et qui la modifie, tandis que *celle qui coopère à l'action* propre précède sans doute l'action en causalité; mais ne fait pas toute l'action à elle seule, puisqu'elle suppose dans la cause mue une vertu d'agir qu'elle complète, à laquelle elle coopère, et qui la modifie; c'est ce que nous nommons la *prémotion.* Cajétan n'exclut donc point notre *prémotion,* il la réclame; son idée s'éclaircit : 1° par l'exemple qu'il apporte lui-même. Notre motion prévenante, dit-il, n'est pas celle du bâton qui meut précisément, parce qu'il est mû ; ce bâton n'a en lui-même aucune vertu pour mouvoir, la motion de la main ne complète rien

en lui, il ne coopére à rien, c'est le mouvement de la main qui fait toute l'action du bâton ; 2° par les termes de la distinction, car il n'oppose point à cette motion prévenante le concours simultané des adversaires, un concours coopérant extrinsèquement ; mais une motion qui coopère intrinsèquement, et qui se produit dans les choses en respectant leur nature ; 3° à cette motion dont il parle il donne les caractères propres de la *prémotion*, à savoir : *elle coopère intrinsèquement, elle est reçue dans les choses selon la nature de ces choses ; d'elle,* comme il dit ailleurs, *provient le mouvement même,* c'est à-dire l'action, *de la cause seconde,* c'est elle qui *unit la vertu de la cause seconde à son effet.* En causalité, elle est antérieure à la cause seconde, mais non à sa vertu : donc la motion coopérative de Cajétan est notre *prémotion,* elle ne ressemble point au concours simultané des adversaires. Cajétan a dit avec raison que *la prémotion ne regarde l'effet par rien d'antérieur,* et nous en convenons. En cela donc point de difficulté.

Mais, dira-t-on, pourquoi Cajétan a-t-il dit qu'elle n'est point préalable à l'action, contre le dire des Thomistes ?

Je réponds. Cajétan enseigne qu'elle est prévenante dans le sens que l'enseignent les Thomistes, c'est-à-dire par une causalité effective, puisqu'il veut que d'elle provienne l'action, c'est-à-dire l'agir et le mouvoir de la cause seconde. Mais, comme elle est modifiée par la vertu de la cause seconde, il ajoute qu'elle n'est point préalable à l'action propre de celle-ci, c'est-à-dire qu'elle tient sa modification de la propriété d'action qui est en la cause seconde, et, par conséquent, elle n'est point antérieure à l'action propre de la cause seconde, si cette action est considérée dans l'acte en général, mais elle lui est antérieure dans l'acte réalisé. Et quand Cajétan explique cette modification, il ne dit point qu'elle soit de l'acte positif de la cause seconde, mais de la nature ou du mode de la cause seconde, c'est-à-dire du mode d'action propre à cette cause, parce que, dit-il, la

coopération de la Motion divine est dans chaque chose suivant la nature de cette chose. Elle ne précède donc point par un mode propre d'action, ni par une propriété d'action, mais seulement par le fait même de l'action.

Objections sur le deuxième chef. Si la *prémotion* était réelle, Dieu serait l'auteur du péché : donc elle n'est pas réelle. *On prouve l'antécédent.* Est auteur du péché quiconque entraîne à une mauvaise action ; or Dieu entraînerait à une mauvaise action : donc il serait auteur du péché.

Je réponds. 1° Cet argument et tous ceux qui lui ressemblent valent contre tous les systèmes. Nous disons que Dieu applique la créature à toutes les actions, les autres veulent qu'il y concoure. Être l'auteur du péché, ou être coopérateur au péché, pour Dieu c'est une même inconvenance; la solution de la difficulté regarde donc aussi bien les molinistes que les thomistes.

2° *Je nie la conséquence ; quant à la preuve, je distingue la majeure.* Celui-là est auteur du péché qui amène à l'action mauvaise : *en tant qu'action,* je le nie; *en tant que mauvaise,* je le concède; *et pour la mineure, je distingue aussi :* Dieu amène à l'action mauvaise, *en tant qu'action,* je le concède ; *en tant que mauvaise,* je le nie; ou ce qui revient au même : il amène à l'action, *en tant qu'elle se produit,* je le concède ; *en tant qu'elle se produit mal,* je le nie. Dieu est cause que l'action se fait, mais non qu'elle se fait mal, et qu'elle est mauvaise. Ainsi l'âme est cause du mouvement de la jambe d'un boiteux, mais elle n'est pas cause que cette jambe marche mal. Le défaut dans la marche n'est pas imputé à l'âme, mais à la jambe; ainsi le défaut qui est dans l'action mauvaise ne se rapporte pas à Dieu qui meut, mais à la volonté créée qui est défectueuse. La solution et l'objection se trouvent dans saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. LXXIX).

Instance. L'homme est cause du péché, en tant qu'il est cause de l'action qui est péché. Si donc Dieu est cause de

l'action du péché, il sera également cause du péché. *On prouve l'antécédent.* L'intention de l'homme n'est point sur la malice, mais sur l'action même. Il est donc précisément auteur du péché, parce qu'il est cause de l'action.

Réponse. Saint Thomas s'est proposé cet argument, et il l'a résolu à l'endroit cité. *On distingue l'antécédent.* L'homme est cause du péché, parce qu'il est cause de l'action du péché, *en tant qu'action :* non ; *en tant qu'un défaut s'adjoint à l'action,* je le concède. En effet, l'homme, quand même il n'agirait pas pour le mal, est cause non-seulement de l'action, mais encore de ce que l'action est défectueuse, comme la plume mal taillée est cause non-seulement de l'écriture, mais aussi du défaut qui est dans l'écriture ; tandis que Dieu est cause de l'action, mais non du défaut qui s'y trouve : c'est une main habile qui forme des caractères et des signes avec une plume mal taillée, elle ne peut répondre du défaut qu'on trouve dans les lettres ; c'est l'âme, qui, cause du mouvement de la jambe chez le boiteux, ne répondra pas du défaut de ce mouvement. Ces défauts dans l'écriture et dans la marche ne sont point de la main qui écrit, ni de l'âme qui anime, ils sont de la plume mal taillée et de la jambe mal tournée ; ainsi les actes de péché ne sont pas de Dieu, mais des créatures que Dieu met en mouvement. La solution et le dernier exemple sont dans saint Thomas.

Nouvelle instance. Le défaut est inséparable de l'acte du péché, par exemple, de la haine de Dieu. Si donc Dieu amène à l'action, il amène aussi au péché.

Je réponds : 1° *en niant la conséquence.* Quoique le défaut se trouve inséparablement dans l'effet, ce n'est pas une raison pour que la cause de l'un soit aussi cause de l'autre ; c'est le cas de la jambe qui boite chaque fois que l'âme imprime le mouvement.

2° *Je distingue l'antécédent.* Le défaut est inséparable de l'action du péché, *en tant que cette action vient de la*

cause première efficiente, je le nie; *en tant qu'elle vient d'une cause seconde défectueuse,* je le concède. Saint Thomas fournit l'une et l'autre solution.

On dira : Pourquoi Dieu m'a-t-il mû plutôt à une action unie à la malice, qu'à une action unie à la bonté?

C'est là le nœud de la difficulté; on ne s'en tire pas en imaginant une volonté placée en parfait équilibre, et d'elle-même ne penchant pas plutôt vers le matériel d'un acte mauvais que vers un acte bon, elle serait par Dieu déterminée vers cet acte matériel, et ce ne serait pas la volonté de l'homme, mais la détermination divine qui romprait l'équilibre. Cette explication est peu conforme à ce que nous savons de Dieu, elle est éloignée des principes de notre saint Docteur, il a plutôt enseigné (Ire part. de la IIe, q. LXXIX, art. 1) *que Dieu, quand il agit par lui-même, convertit tout en lui, parce qu'il est la fin dernière de tout.* Dieu ne sera donc pas la raison première pour que la volonté créée sorte de son équilibre parfait et s'incline à un acte qui l'éloignera de Dieu, sa fin dernière. Quand elle le fait, saint Thomas l'attribue toujours à une disposition mauvaise de la volonté.

Répondons plutôt avec notre Docteur que si la volonté se trouve déterminée vers le matériel d'un acte mauvais plutôt que vers un acte bon c'est sa disposition propre qui l'exige, et cette disposition est d'une manière éloignée et radicale dans le défaut de la volonté, et de l'intelligence qui régit immédiatement la volonté, elle est d'une manière prochaine, pour chaque occasion, dans la faiblesse du libre arbitre. Nous l'avons dit (art. 5) d'après saint Thomas (q. III *du Mal,* art. 3) : *Le mouvement du moteur premier n'est point reçu uniformément dans tous les mobiles, chacun d'eux le reçoit à sa façon. Quand une chose est dans la disposition convenable pour recevoir le mouvement du moteur premier, l'action suit parfaitement l'intention de celui-ci, sinon l'action résulte imparfaite.... Ainsi il faut*

dire que Dieu, étant premier principe de tout mouvement, meut même des êtres qui se meuvent eux-mêmes, par exemple, ceux qui ont le libre arbitre; s'ils se trouvent dans la disposition convenable pour recevoir sa motion, les actions résultent bonnes, et se rapportent totalement à Dieu comme à leur cause; si leur disposition est défectueuse, l'action sera désordonnée, c'est le péché. Tout ce qu'il y a d'acte se rapporte à Dieu comme à sa cause. Ce qu'il y a de désordre n'a point Dieu, mais le libre arbitre, pour cause.

Donc, d'après saint Thomas, le péché vient de ce que le libre arbitre, en agissant sous la motion de Dieu, y mêle du sien et s'éloigne de la disposition divine. Le même Docteur nous dira comment cela se produit; Dieu, moteur universel, meut seul la volonté à cette première volition, qui appelle le bien en général; par cette motion la volonté est mise en acte, elle commence à agir d'elle-même, et applique son intelligence à la délibération; la délibération se fait d'après les dispositions de la volonté; car le principe de la délibération pratique, c'est la fin que chaque homme se propose suivant les circonstances qui le dominent. La volonté est-elle pervertie par des habitudes mauvaises, est-elle sous l'influence actuelle de quelque passion, la délibération s'inclinera vers ce qui paraît bon à la passion, ou vers ce qu'indiquent les habitudes prises. De là une disposition par laquelle la volonté exigera, suivant le cours général de la Providence, qu'on l'applique à choisir tel bien, qui se trouve être un péché. En cela point de difficulté. Mais s'il n'y a aucune passion pour entraîner, aucune habitude pour déterminer au mal, comme ce fut pour le premier homme et pour l'ange, quand ils tombèrent, le défaut dans la disposition proviendra de l'amour que toute créature a pour son bien propre. Saint Augustin le dit (liv. IV *contre Julien*, chap. III) : *Une âme bonne se plaît à elle-même, elle se réjouit en elle-même plus qu'en toute autre créature.* Par suite, comme il le re-

marque encore, la complaisance dans sa valeur propre *peut faire dans une créature raisonnable, parfaite et droite, mais qui ne voit pas encore Dieu, ce que l'amour du bien sensible fera dans l'homme déchu;* c'est-à-dire que dans ces mouvements successifs de l'intelligence et de la volonté sous la main de Dieu, qui, comme moteur universel, applique chaque être selon sa condition, l'amour actuel de l'excellence propre, peut se glisser, et celui-ci agira sur la volonté plus intimement et plus vivement que la Bonté divine elle-même, qui n'est connue que par la Foi, et par conséquent d'une manière obscure. L'amour n'en est jamais mauvais, mais il est dangereux, et c'est une occasion de mal, parce que la volonté qui s'y occupe agit sur l'intelligence, et celle-ci, ne pouvant penser à tout, quitte pour ce bien les idées de la règle qui unit à Dieu. Bientôt entrant en connivence avec la volonté, elle forme un jugement final qui soustrait inconsidérément l'homme à cette règle.

Or la nature de la volonté emporte qu'elle recevra la motion divine, selon les inspirations de l'intelligence qu'elle a éveillée; il en résulte que sous la pression de l'intellect, disposé comme nous l'avons dit, elle ne peut plus recevoir cette motion pour un acte bon et parfait, et que son acte fera défaut à la règle. Évidemment donc, de cette volonté et de cette intelligence sortira directement une détermination, plutôt vers le matériel d'un acte mauvais que vers un acte bon; indirectement et radicalement, cela proviendra de l'insuffisance et de la défectuosité de la volonté et de l'intelligence desquelles elle s'inspire. Dieu pourrait, sans doute, par une grâce et une protection spéciales, empêcher ces défauts de se produire dans nos délibérations; mais cette protection est un privilége, elle ne saurait être générale, et il est dans le devoir de celui qui pourvoit à tout de permettre ces défectuosités (voyez l'article 5).

On répliquera. C'est Dieu qui a fait la volonté faible, qui nous a donné une intelligence capable d'erreur et d'incon-

sidération : donc la racine du péché serait attribuable à Dieu.

Réponse. Je nie l'antécédent. La main qui conduit la plume est cause de ce que la plume fait bien, mais non des défauts auxquels la plume, en raison de sa matière, est sujette. Ainsi Dieu, auteur de la volonté et de toutes les inclinations bonnes qui sont en cette faculté, n'est pas cause de ses défauts. La raison en est que la volonté et l'intelligence sont défectueuses, parce qu'elles sont tirées du néant, et que par conséquent elles ne sont point souverainement bonnes ni droites. Or Dieu n'est point cause de cette origine, la volonté l'a par elle-même, elle est défectueuse par elle-même. La racine du péché est donc le néant, sorte d'apanage forcé de la créature. Profonde et solide base de l'humilité en nous! n'ayant par nous-mêmes rien qu'un néant originel, et des péchés sortis eux-mêmes du néant, nous devons reconnaître que tout ce que nous avons vient de Dieu, et nous ne pouvons nous glorifier en rien, mais louer Dieu de toutes choses. Cette solution est de saint Thomas (II[e] part., dist. XXXVII, quest. II, art. 1).

On répondra : Dieu est cause de la créature, en tant que créée; or la créature, en tant que créée, vient du néant, donc Dieu est cause qu'elle vient du néant.

Réponse. Je distingue la majeure. Dieu est cause de la créature, en tant que créée : *pour ce que la création lui apporte,* je le concède; *pour ce qu'elle n'a point reçu,* je le nie; or il est évident que par la création la créature ne reçoit pas son rapport avec le néant : Dieu donc n'est point cause que la créature soit du néant, il est seulement cause que ce qui de soimême n'est rien soit quelque chose.

Objection sur le troisième chef. Par le concours simultané la créature dépend de Dieu : donc la *prémotion* est superflue.

Je réponds. 1° *Distinguons l'antécédent.* La créature dépend ainsi de Dieu, *de Dieu coopérateur,* je le concède; *de*

Dieu moteur premier qui l'applique à l'œuvre, je le nie. La solution est claire, le concours simultané indique cet influx qui coopère à la cause seconde, et non celui qui l'applique. 2° *Je distingue le même antécédent.* Par le concours simultané, la cause seconde est dans la dépendance de la première : *du côté de l'effet*, je l'accorde ; *du côté de la coopération qu'on donne à Dieu pour arriver à l'effet*, je le nie. Le concours simultané ne met rien dans la cause seconde, il est reçu tout entier dans l'effet ; il produit cet effet, et cet effet est ainsi dépendant de lui, mais il ne produit point la coopération actuelle de la cause seconde : donc, outre le concours simultané, reçu dans l'effet, il faut en admettre un autre, reçu dans la cause seconde, qui applique intrinsèquement celle-ci à coopérer à Dieu.

Instance. On ne saurait dire quel est le terme de cette *prémotion*. Sa nécessité n'est pas claire non plus.

Réponse. Suarez s'est exagéré évidemment l'importance de cet argument, il s'en appuie partout, partout il l'invoque ; cependant rien de plus faible. Il y a deux termes de la motion divine, et ils sont subordonnés l'un à l'autre ; l'un est prochain, l'autre éloigné. Le premier est celui qu'elle met dans la cause, c'est l'actualité dernière de l'action. L'autre, le plus éloigné, celui qui suit, c'est l'effet produit. Ainsi quand le soleil envoie sa lumière sur les couleurs, et les rend visibles, le terme prochain de cette illumination, c'est la lumière qui affecte les couleurs ; le terme éloigné qui suit du premier, c'est l'effet de la couleur illuminée, ou l'émission de l'image colorée vers l'œil.

Objection sur le quatrième chef. La *prémotion* ôterait la liberté : donc elle n'est pas réelle. *On prouve l'antécédent.* L'être libre est celui qui agit de lui-même et se détermine lui-même ; or, avec la *prémotion* nul ne peut agir ainsi ; on est mis en mouvement et déterminé par Dieu : donc on n'est point libre.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la preuve, je dis-

tingue la majeure. Libre est celui qui agit de lui-même : *comme agent prochain*, je le concède; *comme agent premier*, je nie que ce soit nécessaire, *et pour la mineure*, celui qui subit la *prémotion* n'agit pas de lui-même et ne se détermine pas lui-même : *comme agent prochain*, je le nie; *comme agent premier*, je le concède. Saint Augustin l'a dit : *Ils sont poussés pour agir, non pour que l'action de Dieu leur ôte rien.* Ainsi sous la *prémotion* l'être agit, il se détermine lui-même prochainement, et Dieu agit comme premier agent et premier déterminant; or il n'est point nécessaire pour la liberté que la volonté agisse d'elle-même, et se détermine elle-même comme cause première et indépendante, il suffit qu'elle soit cause prochaine appliquée par un moteur premier. Cette solution est de saint Thomas (I^re^ p., q. LXXXIII, art. 1, *rép. à la* 3^e^ *object.*).

Instance. La cause libre doit être indifférente; or, sous la *prémotion*, on n'est point indifférent : donc on n'y est point libre.

Réponse. Je distingue la mineure. Sous la *prémotion*, on n'est pas indifférent : *d'une indifférence potentielle et suspensive*, je le concède; *d'une indifférence actuelle*, je le nie. L'indifférence potentielle est la privation de tout acte, avec capacité d'en produire; ainsi un homme oisif est indifférent. L'indifférence actuelle est la position d'un acte avec puissance à l'acte opposé; ainsi celui qui aime Dieu est encore indifférent à ne pas aimer, parce qu'il aime de manière à conserver la faculté de ne pas aimer, et nous disons que, sous la *prémotion*, l'homme a cette indifférence actuelle, car il produit un acte avec la faculté de ne point le produire.

Nouvelle instance. Avec la *prémotion* pour aimer, on ne peut pas ne pas aimer : donc on n'est pas libre. *On prouve l'antécédent.* Nul ne peut faire en même temps deux actes contradictoires; or il y a contradiction entre ces termes, être déterminé à aimer et n'aimer point : donc on n'a point le pouvoir de ne pas aimer. Cet argument est parmi ceux qu'on

nous oppose le plus brillant; on voudrait en faire dans le camp opposé ce qu'était Achille dans le camp des Grecs, mais il n'est vraiment qu'un Thersite.

Je réponds. 1° Il faut l'opposer à toutes les opinions qui sont acceptées dans l'Église. Il est contradictoire qu'une chose soit ordonnée par la Providence, et qu'elle n'arrive point; que ce qui est dans la prescience de Dieu, dans les prédictions des prophètes, ne se vérifie pas; que Notre-Seigneur n'accomplisse point les ordres de son Père, et même que l'homme qui possède cette *Grâce congrue* dont parlent les adversaires, n'agisse point; et cependant ni la Providence, ni la prescience, ni les prophéties, ni les préceptes du Père, ni la *grâce congrue,* ne détruisent la liberté. L'argument vaut donc contre tout le monde; il est même très-puissant contre ceux qui n'acceptent pas la solution des Thomistes; aussi vous en voyez quelques-uns enseigner que Notre-Seigneur n'est point mort librement, que ses mérites ne sont pas dans le choix de la mort que son Père lui commandait, mais dans l'acceptation de circonstances non prescrites, et laissées à sa volonté, toutes affirmations assurément intolérables, et démenties clairement par l'Écriture sainte.

2° *Je distingue l'antécédent.* Celui que la *prémotion* porte à aimer ne peut pas ne pas aimer : *il ne le peut pas d'un pouvoir de possibilité,* je le nie; *d'un pouvoir de futurition,* je le concède.

Explication. Le pouvoir de *futurition* est celui qui s'exercera dans certains cas; le pouvoir de possibilité est celui qui ne s'exercera jamais, du moins dans certains cas, et sous certaines conditions, et qui demeurera toujours possible : ainsi celui que la *prémotion* porte à aimer a la puissance de ne pas aimer; mais sa puissance est de possibilité, non de futurition, parce que le pouvoir de ne pas aimer étant donné, la *prémotion* à aimer ne sera point exercée, mais demeurera dans sa possibilité. On réclame contre cette *dis-*

tinction, mais à tort; chacun peut voir que la plupart du temps les causes les plus libres n'ont que le pouvoir de possibilité pour plusieurs actes. Ainsi Dieu peut créer plusieurs mondes, d'une puissance de possibilité qui ne s'exercera jamais; ainsi Notre-Seigneur, étant donné le précepte du Père qui lui prescrivait de mourir, pouvait ne point mourir, mais d'une puissance de possibilité; ainsi enfin, quand nous faisons une chose, par exemple quand nous écrivons, nous pouvons faire le contraire, mais d'un pouvoir de possibilité, qui dans ce cas ne sera jamais exercé : donc le pouvoir de possibilité suffit à la liberté.

On dira : Il n'y a pas de pouvoir de possibilité pour ce qui est contradictoire; or que la *prémotion* porte à l'amour et qu'on n'aime pas, c'est contradictoire : donc il n'y a pas là de pouvoir de possibilité.

Je réponds. 1° Il n'y a point de pouvoir de possibilité pour ce qui est contradictoire *simplement et absolument,* je l'accorde; *pour ce qui n'est impossible que dans tel cas donné, et reste possible en soi,* je le nie. Ainsi Dieu a la puissance de possibilité pour créer un autre monde, même après son décret de n'en créer jamais qu'un. Et cependant de ce fait que Dieu a décrété qu'il ne créera qu'un seul monde, il devient impossible que de fait il en crée plusieurs.

2° *Une solution générale* qui rentre dans la solution précédente, fournit une seconde réponse; celui que la *prémotion* appelle à aimer ne peut point ne pas aimer : *dans un sens composé,* je le concède; *au sens divisé,* je le nie. La distinction est de saint Thomas (quest. VI *de la Vérité,* art. 4, *rép. à la* 8e *object.*). On a attaqué cette distinction, et l'on nous a attribué d'en conclure que celui que la *prémotion* pousse à une action ferait sans elle l'acte opposé, et encore que, s'il ne le fait pas, c'est que la *prémotion* enchaîne dans les liens de fer toute faculté qui la contrarierait, notre volonté serait comme un homme lié à une colonne, se

promenant si on brise ses liens, mais incapable de bouger tant que les liens subsistent. Ceci est tout à fait faux; c'est le système de Calvin, que notre École a toujours combattu. Même sous la *prémotion* pour aimer, l'homme conserve le pouvoir de ne pas aimer, et quiconque le nie est un hérétique, il va contre la définition du concile de Trente; mais ce pouvoir n'emporte point qu'on puisse ne pas vouloir aimer en même temps qu'on aime sous la *prémotion;* il est impossible qu'au même instant un homme reçoive la *prémotion* d'aimer et n'aime point, ce pouvoir a trait seulement au fait de ne pas vouloir aimer, pris à part de la *prémotion* à aimer. Un homme même, quand il est assis, a le pouvoir de se promener; cependant il ne peut pas en même temps être assis et se promener, son pouvoir regarde la session comme divisée de la promenade, et comme d'un homme assis on dit dans un sens divisé, qu'il a le pouvoir de se promener, sans que ce pouvoir soit vrai dans le sens composé, ainsi nous dirons que celui que la *prémotion* porte à aimer a le pouvoir de ne pas aimer dans un sens divisé, mais non dans le sens composé. Celui qui est assis conserve dans un sens divisé son pouvoir, il est libre; ainsi celui que la *prémotion* porte à aimer aime très-librement, et il retient le pouvoir du contraire.

Qu'à la liberté suffise le pouvoir au sens divisé, et que cette distinction soit péremptoire, on n'en peut douter. D'abord elle suffit à la liberté; car Dieu, après son décret, et Jésus-Christ, après le commandement qui lui a été fait, demeurent libres; ce qui est prédit par les prophètes arrive librement; à l'instant même où j'aime, je suis libre: tout cela est évident. Cependant les faits opposés sont absolument impossibles, sinon dans le sens divisé; oui, il est impossible que Dieu décrète et qu'il fasse en même temps le contraire de son décret, que Jésus-Christ reçoive un ordre du Père, et veuille faire le contraire de cet ordre, que le contraire de ce qui est prédit arrive et que subsiste la prédiction, ou

qu'on n'aime pas quand on aime; ce pouvoir dans le sens divisé suffit donc à la liberté. Que cette distinction soit nécessaire et indispensable, *on le prouve*. Il est certain que dans un sens nous ne pouvons résister à la volonté et à la motion de Dieu. L'Apôtre le dit (Épître *aux Rom.*, chap. IX) : *Qui résiste à sa volonté?* Et au livre d'*Esther* (chap. XIII) : *Nul ne résiste à votre volonté, Seigneur!* Puis saint Augustin (*de Correptione*, chap. XIV) : *Quand Dieu veut sauver un homme, il n'y a pas de libre arbitre qui lui puisse résister.* Ensuite saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. X, art. 2, *rép. au* 3e *arg.*) : *Si Dieu meut la volonté vers quelque chose, il est impossible que la volonté ne soit pas mue.* D'un autre côté il est certain qu'il nous est possible de faire le contraire de ce que Dieu veut lui-même d'une volonté efficace..., autrement nous ne serions point libres; le concile le dit expressément. Il faut donc nécessairement distinguer un sens double; l'un dans lequel nous pouvons, et l'autre dans lequel nous ne pouvons point.

Réplique. Celui que la *prémotion* porte à aimer doit, s'il est libre, pouvoir en même temps ne pas aimer : donc la solution est nulle. *On prouve l'antécédent.* Celui qui est libre doit pouvoir s'abstenir d'un acte avec toutes les conditions requises pour cet acte : donc pour être libre il doit pouvoir ne pas aimer en même temps qu'il subit la *prémotion* à aimer.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la preuve, je distingue la majeure. Celui qui est libre doit pouvoir s'abstenir de l'acte au milieu des conditions requises pour cet acte : *requises avant d'une priorité de temps*, soit; *requises avant d'une priorité de nature*, je le nie. Or la *prémotion* n'exige qu'une priorité de nature : car au même instant il y a *prémotion* et acte; et les termes mêmes indiquent que par la *prémotion* la cause devient définitivement opérative et productive de l'action. Il faut donc de part et d'autre dire la même chose; comme pour la liberté,

il n'est pas nécessaire de pouvoir en même temps aimer et ne pas aimer, ainsi n'est-il pas nécessaire de sentir en même temps la *prémotion* pour aimer, et de s'abstenir d'aimer.

On dira : Sous la *prémotion* on ne conserve aucun pouvoir d'agir en sens contraire : donc on n'est point libre. *Preuve de l'antécédent.* Quand du possible on arrive à l'acte, il n'y a rien d'absurde ; or, si la puissance contraire à la *prémotion* se réduisait à l'acte, il en résulterait quelque chose d'absurde, puisque la *prémotion* serait d'une part, et que d'autre part l'acte, qui, selon les Thomistes, l'accompagne toujours, ne serait point : donc il n'y a point de puissance contraire à la *prémotion.*

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la preuve, je distingue la majeure. En concluant du possible à l'acte, on n'arrive pas à l'absurde ; *si on conclut d'une manière possible,* je le concède ; *autrement,* je le nie. Or la puissance contraire à la *prémotion* n'est point réductible à un acte joint à la *prémotion,* mais seulement à l'acte distinct de cette *prémotion.*

Objection au même chef. La volonté sous la *prémotion* n'est point maîtresse de son acte : donc elle n'est pas libre. *On prouve l'antécédent.* Elle n'est pas maîtresse de la *prémotion :* donc, non plus de l'acte que la *prémotion* décide. *On prouve la conséquence.* La *prémotion* et l'acte sont indispensablement unis. Si donc la volonté n'est point maîtresse de l'une, elle n'est point maîtresse de l'autre.

Réponse. Je nie l'antécedent. Pour la preuve, je distingue. La volonté n'est point maîtresse de la *prémotion : prise originellement, ou du côté de son principe,* je le concède ; *prise dans le sens de son terme ou de son effet,* je le nie, *et je nie la conséquence. Expliquons-nous.* La volonté n'est pas maîtresse du principe de la *prémotion,* c'est-à-dire de Dieu même, mais elle est pleinement et parfaitement maîtresse du terme de la *prémotion,* c'est-à-dire de son acte propre, même sous la *prémotion,* et elle peut le

suspendre, le révoquer et l'interrompre comme il lui plaît. Ceci est sans préjudice de l'efficacité de Dieu qui meut, car ce fait même que la volonté interrompe ou révoque ce que par la *prémotion* elle avait commencé, n'arrive point sans une *prémotion :* c'est donc sous Dieu, moteur premier, que la volonté passe très-librement d'un acte à l'acte opposé, et que suivant sa liberté naturelle elle se porte à divers objets, sans se soustraire aucunement à la causalité de la motion divine. Dieu étant le moteur universel de tous les agents, comme l'établit saint Thomas, sur le Gouvernement divin (Ire part., quest. CXCIII, art. 7), ce que Dieu meut peut se porter à des objets divers et contraires, sans fuir cette motion, car rien n'agit sans que Dieu le meuve et l'applique.

Éclairons cette solution, qui est de Jean de Saint-Thomas, thomiste distingué, éclairons-la par l'analogie développée plus haut (art. 6), entre la conservation et la prémotion. En effet, comme Dieu, par la *prémotion,* donne à tout agent le pouvoir d'agir, ainsi il donne sans cesse par la conservation l'être à tous les êtres, et ceci, tout le monde l'accorde. Or comme Dieu est infaillible dans sa motion, ainsi tout le monde avoue qu'il est infaillible en conservant, et que jamais la conservation par lui opérée ne manque l'effet que par elle il veut obtenir. Mais si, en conservant les choses contingentes, Dieu ne leur enlève point leur défectibilité, s'il n'empêche point qu'elles ne soient pleinement sujettes des agents créés, dont elles dépendent, puisque Dieu conserve chaque chose selon ses propriétés et sa nature, ainsi il n'ôte point par la *prémotion* la liberté à nos actes ; il les laisse dépendants de notre volonté. Si, nonobstant la providence par laquelle Dieu conserve un oiseau, l'homme possède plein pouvoir sur la vie de cet oiseau, et, par conséquent sur sa conservation, ce n'est pourtant ni originairement, ni dans son principe, car l'homme ne peut détruire l'oiseau en empêchant Dieu de le conserver, mais terminativement, en tuant l'oiseau, et en le mettant dans un état où sa conservation n'est plus possible, tout de

même, malgré la *prémotion* qui l'applique à l'acte, l'homme a toujours l'acte en son pouvoir ; il peut, comme il lui plaît, le révoquer, le suspendre et l'interrompre, et l'homme fera que cette *prémotion,* dont par suite il est le maître, cesse, non originellement et dans son principe, en empêchant, par exemple, Dieu de nous mouvoir, mais terminativement, en mettant dans l'acte une condition qui fasse cesser la *prémotion.* L'expérience vient à l'appui de ces théories dans les actions des agents naturels ou libres : ainsi avec de l'eau on empêche le feu de brûler la maison : le feu avait pourtant de Dieu la *prémotion* pour consumer; ainsi, comme il est dit au premier livre *des Rois* (chap. XXIII), lorsque l'on apprit au roi Saül que David se trouvait dans le désert de Maon, les troupes entourèrent David sans lui laisser l'espoir de fuir, et Saül fût positivement arrivé à ses fins, si à l'instant même on ne fût venu lui annoncer que la campagne était tout infestée de Philistins : cette nouvelle lui fit changer ses plans ; une résolution nouvelle dérangea la première entreprise ; il lui sembla plus utile et plus glorieux de marcher contre l'ennemi commun, que de poursuivre un rival personnel ; nous-mêmes, tous les jours, sur de nouvelles idées, nous interrompons ce que nous avions commencé, et cette première œuvre eût duré plus longtemps, et, partant, la *prémotion* qui nous y soutenait, si nous n'en avions très-librement décrété l'interruption. Donc, même sous la *prémotion,* nous restons maîtres de ce que nous faisons comme s'il n'y avait point de *prémotion,* et, par suite, la *prémotion* elle-même, quant à son terme, est pleinement en notre pouvoir.

Mais cela n'empêche point l'infaillibilité de la Providence ; tout est dans sa main, quand la volonté, disposant librement de ses actes, interrompt un acte après y avoir été poussée par la *prémotion ;* l'acte nouveau est encore une provenance de Dieu, premier moteur, et de sa providence, à laquelle nulle cause n'échappe, même celle qui agit le plus

librement sous elle. Comme la chose que Dieu conserve peut être détruite, et même détruite par une cause seconde, bien qu'elle eût pu se conserver longtemps, sans que cela porte préjudice à l'infaillibilité providentielle, parce que cette cause seconde demeure toujours soumise à Dieu et disposée par sa providence, ainsi les choses que Dieu conserve, et les actes auxquels il nous pousse, bien que toujours contingents et entièrement au pouvoir de leurs causes secondes, se produisent néanmoins infailliblement, et durent tant que Dieu veut; car il a tout dans sa main, et il dispose tout de manière à ne pas rencontrer d'opposition à l'acte et à l'effet qu'il veut; tout y concourt, au contraire, spontanément; on le voit dans l'exemple cité : Dieu arrange les choses, et Saül, de lui-même, et fort librement, sous une *prémotion* générale, change ses premiers desseins en des desseins nouveaux; David n'est pas tué.

C'est ce que saint Thomas enseigne partout : *Attendu*, dit-il (Ire part. de la IIe, quest. x, art. 4), *que Dieu meut toute chose selon sa condition, il meut la volonté sans la déterminer nécessairement à une seule fin, mais son mouvement reste contingent. Et, par conséquent,* dit-il (*quodlibet* I, art. 7, *rép. au* 2e *arg.*), *Dieu meut au bien l'âme humaine sans lui ôter le pouvoir de résister à cette motion.* Ailleurs, quand il explique comment cette contingence et ce pouvoir sur la motion divine, considérée terminativement, pouvoir qui donnerait à l'homme d'y résister, ne s'opposent point à la volonté divine et à l'infaillibilité de la Providence, il persiste à présenter Dieu comme cause de tout effet, principe de tout mouvement et de toute disposition dans les choses : *Quelque chose* (Ire part., quest. XIX, art. 6) *peut arriver en dehors de l'ordre d'une cause particulière; mais jamais rien ne sera hors de la cause universelle : celle-ci comprend toutes les causes particulières; car si une cause particulière manque à son effet, c'est parce qu'une autre cause particulière l'empêche; mais celle-ci*

est comprise dans l'ordre de la cause universelle : l'effet n'échappe donc pas à cet ordre ; or la volonté de Dieu est la cause universelle de tout : donc la volonté divine aura toujours son effet ; donc ce qui semble s'écarter de la volonté divine en un sens y rentre par un autre. La même doctrine est répétée souvent (Ire part., quest. XXII, art. 3, et quest. CIII, art. 8, etc.).

Tout cela est si clair, qu'après l'avoir entendu on verra facilement que l'infaillibilité de la motion divine n'ôte rien au droit de la volonté créée sur ses propres actes, et que réciproquement ce droit ne porte point préjudice à l'infaillibilité de la motion divine : l'une et l'autre sont parfaitement conciliables, et l'argument qu'on essaie de prendre dans le respect dû à la liberté humaine est des plus faibles.

On dira : Tout en pouvant révoquer l'acte qu'on a formé sous la *prémotion*, et en faisant le contraire, on a pourtant besoin d'une *prémotion* nouvelle ; or la *prémotion* n'y est pas toujours, Dieu la donne rarement : donc le pouvoir n'est pas parfait ; on n'est qu'un instrument de Dieu ; c'est toujours Dieu qui règle comme il lui plaît les actes de l'homme, et on n'y a nul empire.

Confirmation de l'argument. Pour être véritablement, et non en apparence seulement, maître de ses actes, il faut avoir en son pouvoir tout ce qui est nécessairement requis pour les produire quand ils ne sont point, pour les révoquer quand ils sont ; or la *prémotion*, qui y est nécessairement requise, n'est point en notre pouvoir, nous ne pouvons la faire venir ; il faut que Dieu la donne spontanément : donc nous ne sommes point parfaitement maîtres de nos actes.

Réponse. Je nie la mineure de l'argument et celle de la confirmation. La *prémotion*, au moins celle de l'ordre naturel, et il ne s'agit ici que de celle-là, ne nous fait pas défaut. Dieu, suivant l'idée de l'*objection*, ne nous soustrait pas arbitrairement son secours : il ne nous est pas impossible de

l'avoir à notre portée. Si, comme le dit saint Thomas, après Aristote, *ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes,* surtout si ces amis sont près de nous sans cesse, et ne refusent jamais de nous rendre service au besoin, à plus forte raison faut-il dire que la *prémotion* et les actes où elle est nécessaire sont en notre pouvoir, puisque Dieu, moteur général dans l'ordre naturel, est sans cesse près de nous, qu'il nous est présent d'une manière intime, qu'il ne retire jamais sa motion générale, et la fournit toujours à tout agent, selon la condition de l'agent. Si les motions spéciales sont purement gratuites; si elles ne sont point données à tous, la motion générale, bien que dispensée librement par Dieu, est dispensée à chaque agent, et ne fait défaut à personne de ceux qui l'exigent; l'erreur est de ne pas saisir toute la portée de ce principe du saint Docteur : *Le premier moteur meut les autres selon leur condition et leur disposition.* Cette motion ne fait donc défaut à aucun agent dans ce qui le regarde; ce n'est jamais la soustraction de cette motion qui nous empêche d'agir : elle est donc toujours en notre pouvoir, non qu'elle dépende de nous, mais parce qu'elle ne nous fait jamais défaut.

Cela peut s'expliquer par l'exemple de l'influx de conservation qui est toujours dans les choses, tant que leur nature l'exige. Si vous vous plaignez que, la *prémotion* n'étant pas en votre pouvoir complétement, vous ne pouvez produire ni rétracter vos actes, il faudra aussi dire qu'il vous est impossible d'allumer un flambeau, ou de le garder allumé, parce que l'influx de conservation y est nécessaire : car ainsi que l'influx de conservation ne fait défaut à aucune chose, tant qu'elle doit exister, de même, tant que l'agent existera, l'influx de *prémotion* sera à sa portée. Nous dépendons de cet influx, mais nous pouvons agir comme s'il dépendait de nous : ainsi le rameau, greffé sur un tronc, produit, sous l'influx du tronc, ses fruits, comme s'il se nourrissait du

suc d'une racine qui lui fût propre; et cette comparaison singulière étant pourtant très-juste, on peut l'approfondir. La question de la *prémotion* n'est pas une question de liberté, c'est une sorte de dispute entre deux jardiniers qui, apercevant ensemble une branche couverte de fleurs ou chargée de fruits, sans que le tronc et les racines fussent visibles pour eux, soutiendraient : l'un, qu'elle a sa racine propre, et l'autre, qu'elle est simplement greffée à un tronc vigoureux. La fructification ne saurait démentir aucun des deux. Y a-t-il un principe premier de cette fructification? Toute la question est là. C'est la même chose pour nous. Saint Thomas veut que la volonté créée soit comme greffée à la Volonté divine, et les causes secondes à la Cause première; elles en dépendent, celle-ci influe sur elles, et elles y sont toujours attachées comme la greffe au tronc. Suivant les autres, la volonté possède en elle-même les racines premières de sa détermination, elle ne dépend point du premier influx de Dieu, et c'est une branche détachée du tronc et vivant de sa vie propre, fructifiant elle-même, n'ayant à l'égard du tronc qu'une dépendance d'origine : ainsi, de toutes manières, la volonté demeure libre : le rameau greffé reçoit du tronc autant que peut recevoir de sa racine le rameau indépendant. C'est ainsi que Dieu, présent intimement, et joint à la volonté, lui procure, par son influx prévenant, ce que d'elle-même elle se procurerait si elle était cause première de sa détermination. La *prémotion* n'enlève donc rien à la liberté, elle la fait seulement dépendre d'un premier moteur libre. L'opinion contraire n'avantage pas la liberté; elle cherche sans bénéfice à contester sa dépendance de Dieu; elle amène les hommes, non à plus de liberté, mais à une présomption mieux excusée. Nous leur demandons, tout en restant libres, de se pénétrer d'humilité, en rapportant à Dieu, cause première, tout le bien qu'ils voient en eux.

Deuxième instance. L'application qui prévient l'exercice

de la liberté n'est point libre; or la *prémotion* prévient l'exercice de la liberté : donc elle n'est pas libre.

Je réponds, 1° *en distinguant la majeure :* Elle n'est point libre, *formellement*, peut-être; car on pourrait distinguer entre le terme et le principe, *causalement*, je le nie. La *prémotion* cause l'exercice même de notre liberté, et par suite elle est libre *causalement;* or il n'est point nécessaire qu'elle soit libre *formellement*. Comme le principe du mérite n'est point méritoire, le principe d'une délibération ne se délibère pas, et le principe d'une discussion ne se discute pas : ainsi le principe de toute liberté actuelle ne tombe pas formellement sous la liberté actuelle; or la *prémotion* est le principe de toute liberté actuelle.

2° L'application qui prévient l'usage de la liberté créée peut être libre; or la *prémotion* part de Dieu, source de toute liberté : donc elle n'ôte point la liberté, mais plutôt elle la complète en la rendant participante en acte de la Liberté divine. C'est ce que dit saint Thomas (Ire part. *contre les Gentils*, chap. LXVIII) : *L'empire que la volonté possède sur les actes, et par lequel elle a de vouloir et de ne pas vouloir, exclut, il est vrai, la détermination de la puissance à un seul acte, et toute violence d'une cause du dehors; mais il n'exclut point l'influence de la cause supérieure, d'où vient à la volonté l'être et l'opérer*. Ainsi que nous l'avons expliqué au commencement de l'*article* (*règle première*), toute puissance active non libre, mais naturelle, est limitée à une manière de faire.

ARTICLE HUITIÈME.

DÉVELOPPEMENT DE L'ACCORD DE LA LIBERTÉ AVEC LA PRÉMOTION. DANS CETTE QUESTION, C'EST L'OPINION THOMISTE QUI EST LA PLUS ÉLOIGNÉE DE L'HÉRÉSIE.

De ce que nous venons de dire, nous pouvons déduire quatre manières de concilier la liberté avec la *prémotion*.

La première manière est prise dans l'efficacité et l'universalité de la Volonté divine, dont la *prémotion* émane. Cette volonté est si universelle, qu'elle embrasse absolument tout, et peut faire arriver les effets libres dont elle a décrété la production par les volontés créées ; elle le peut en toute certitude, et en toute liberté pour ces volontés, parce que le concours des causes libres et des causes naturelles, agissant suivant leur inclination propre sous sa direction, lui est assuré. Cette Volonté est assez efficace pour atteindre non-seulement la substance de l'acte, mais aussi le mode de liberté qui affecte l'acte. Son efficacité arrivera à la production de l'acte, et aussi à sa production libre quand Dieu le voudra libre. Ceci est dit par saint Thomas (Ire part., quest. XIX, art. 1er, et ailleurs). Et saint Anselme (liv. II de son ouvrage : *Pourquoi Dieu s'est fait homme*) s'exprime ainsi : *Ce que Dieu veut ne peut point ne pas être : lors donc qu'il veut que notre volonté ne soit ni forcée ni empêchée d'aucune manière de vouloir ou de ne vouloir pas, et qu'il veut que l'effet suive la volonté, il faut nécessairement que la volonté soit libre, et que ce que Dieu veut arrive.*

La deuxième manière résulte de cet axiome de saint Thomas et de saint Denis : *Dieu meut toujours une chose selon la propriété de cette chose;* or c'est une propriété de la liberté, que la cause libre ne soit point naturellement et forcément déterminée en un sens, et qu'elle ne s'applique à l'action qu'après délibération : donc Dieu portera la volonté à délibérer et à se déterminer par élection. Mais qui pourra craindre que de cette motion résulte un préjudice pour la liberté, quand elle nous meut à délibérer sur ce qu'ensuite, Dieu aidant, nous choisirons après que la délibération nous l'aura fait juger convenable? C'est se tromper que d'imaginer sous la *prémotion* une chaîne de diamant, des entraves de fer, qui lient fatalement la volonté à son objet, et ne l'en détachent que pour la lier à un autre. Loin de nous cette idée absurde ! La vérité, c'est que la *prémotion* est un influx

répandu de la cause première sur les causes secondes, suivant leur mode, et les appliquant à leurs actes, comme elles le demandent, tant qu'elles le demandent, et de la manière qu'elles le demandent : ainsi un seul pied d'arbre verse dans les rameaux de diverses espèces qui y sont greffés une séve qui les fait vivre, fleurir et fructifier chacun à sa manière; ainsi, plus clairement encore, est l'influx par lequel Dieu conserve toutes ses créatures dans leurs conditions natives. Évidemment cette *prémotion*, loin de blesser la liberté de la créature, la complète et la perfectionne.

La troisième manière se tire des principes mêmes de la liberté. La liberté est dans la volonté quand celle-ci agit, non par ce qu'elle est, mais par ce qu'elle veut. Nous l'avons dit en *Morale*, quand nous avons parlé de l'indifférence requise pour la liberté. C'est-à-dire que la volonté agit, non par une impulsion naturelle, comme la pierre qui tombe, mais par élection propre; or de cette élection elle est maîtresse, et peut en disposer comme il lui plaît, en la rétractant, en la suspendant, en la continuant; nous le sentons tous les jours en nous-mêmes. Mais Dieu, par sa motion, loin de nous enlever cet empire, le complète : l'acte que je fais sous la *prémotion* est toujours en mon pouvoir; souvent je l'ai suspendu ou changé à mon gré, toujours sous l'influx de Dieu, premier moteur.

La quatrième manière, et saint Thomas revient souvent à celle-ci, se prend dans le principe même de la *prémotion*, qui est Dieu, premier libre, première racine de la liberté, et cause propre de la volonté. Il est impossible que son action soit funeste à la liberté; et, comme il agit de deux manières sur la volonté : d'abord par une motion générale, l'animant dans l'ordre naturel, et l'appliquant à son action suivant le cours ordinaire des choses; ensuite par une motion spéciale, au moyen d'inspirations et d'instincts qui l'appellent à certains biens déterminés, elle reste libre des deux manières : de la première manière, parce que cette motion s'accommode

absolument à la volonté, comme l'influx du pied de l'arbre au rameau qu'il nourrit et fait vivre; de la seconde, parce que Dieu sait accommoder la volonté elle-même, la changer intérieurement et la disposer de telle sorte, que ce bien, qui tout à l'heure était sans saveur pour elle, la satisfait maintenant; elle le choisit, il lui convient par-dessus tout : la délibération et l'élection qui lui sont propres confirment l'instinct intérieur qui la porte vers ce bien. Cet instinct précédant la délibération de la volonté, n'est pas alors pleinement libre, mais il devient volontaire par elle; l'acte est un acte de complète liberté : ainsi voit-on de grands pécheurs se convertir presque subitement; les biens spirituels, qui leur déplaisaient, leur deviennent agréables, et les biens sensuels, qui les absorbaient, n'ont plus aucun charme pour eux : c'est que Dieu a changé intérieurement leurs cœurs. Mais ceci regarde les Théologiens. Notons seulement en passant les deux moyens employés par Dieu pour obtenir infailliblement le consentement libre de la volonté : d'abord comme moteur universel, sans l'atteindre intérieurement, en disposant extérieurement les choses, pour que sous la motion de Dieu elle arrive par ses propres décisions à la fin qu'il veut, comme je l'ai expliqué déjà amplement; ensuite comme moteur particulier, sans changer les choses extérieures, mais en agissant intérieurement sur la volonté. Auteur et maître naturel de cette volonté, il la modifie de telle sorte, que ce qui auparavant lui déplaisait, lui plaît maintenant; ainsi Ézéchiel dit (chap. xxxvi) : *Je vous donnerai un cœur de chair, et je ferai que vous marchiez dans la voie de mes commandements;* et le saint homme Job (chap. xii) : *Dieu transforme le cœur des princes des peuples sur la terre.* Cette seconde opération de Dieu porte toujours au bien; l'autre peut agir aussi dans le sens de la partie matérielle du péché.

Ainsi la motion divine s'accorde parfaitement avec la liberté, pourvu qu'on l'explique convenablement et sans lui

donner des sens de mauvais aloi, chimériques ou contradictoires.

La seconde partie de notre titre se présente maintenant à notre étude. Ce sera notre dernier mot sur cette *question*. Montrons que l'opinion thomiste est, sur la motion divine, celle de toutes les opinions catholiques qui s'éloigne le plus des systèmes hérétiques.

A propos de la motion divine, il y a eu deux principales hérésies : celle de Pélage et celle de Calvin. Suivant ce dernier, le péché originel a complétement tué la liberté en nous; la concupiscence, victorieuse, est maîtresse de la volonté; elle la violente, la subjugue, et lui ôte tout pouvoir réel sur les actes humains; aucun mérite n'y est possible, car sans la liberté il n'y a pas de mérite. En conséquence, toutes les actions de l'homme sont des péchés mortels, même les travaux les plus admirés des saints. Cela part d'une racine corrompue, qui communique sa malice à tous les fruits de l'arbre. Cependant ces péchés ne sont point imputables aux élus. Ce qu'il attribue à la convoitise, il l'attribue aussi à la motion divine : la convoitise nécessite la volonté; quand elle donne une impulsion, il faut que la volonté avance sans avoir rien à dire : ainsi la motion divine entraîne nécessairement la volonté, et celle-ci ne sait opposer aucune résistance. Suivant Calvin, la volonté n'a absolument aucune liberté dans toutes ses œuvres; elle est esclave de la convoitise, ou captive d'une motion divine. S'il dit quelquefois que, sous la motion de Dieu, nous retenons le pouvoir d'agir en sens opposé, il faut l'entendre seulement de ce pouvoir passif et de contingence qui est dans le bâton levé, et pouvant toujours s'abaisser. Il nie constamment chez nous ce pouvoir et ce domaine qui font la volonté véritablement maîtresse de ses actes, et, par conséquent, libre. Suivant lui, ce pouvoir constitue la liberté, et il ne saurait subsister avec la motion efficace de Dieu, ni avec la dépravation de la convoitise.

Quant à Pélage, il niait que l'homme eût perdu quoi que ce fût au péché d'Adam ; suivant lui, notre volonté était si forte et si indépendante, qu'elle pouvait faire le bien sans aucun secours efficace ; il ne voulait pas comprendre comment la liberté subsistait avec cette motion divine, dont l'efficacité était si vigoureusement démontrée par saint Augustin. Il admettait pourtant un certain concours qu'il appelait : *assistance à la possibilité*, et qui semble correspondre au concours simultané qu'on nous a opposé. Il admettait encore des motions morales, capables d'exciter, d'illuminer et de persuader l'esprit. C'est saint Augustin qui le rapporte (au liv. *de la Grâce du Christ,* chap. VII et X).

Ainsi ces deux hérésies monstrueuses, bien qu'elles tirent des conclusions différentes, sont filles de la même erreur, à savoir que la motion efficace enlève la liberté et le pouvoir du contraire. Calvin dit : La motion est de soi efficace : donc il n'y a pas de liberté ; et Pélage : Il y a liberté : donc il n'y a pas de motion efficace. Maintenant quel est le moyen de s'éloigner énergiquement de ces deux écueils, de ces deux hérésies ? Faut-il donner pour base à son enseignement le principe qui les appelle ? ou plutôt faut-il repousser absolument ce principe fatal, cette colonne de l'erreur ? Extirpons l'hérésie dans sa racine, ne nous arrêtons pas à couper les branches empoisonnées de l'arbre, en laissant croître et pulluler la souche. On soutient pourtant contre nous le principe fatal, que *la motion divine enlève la liberté ;* on en fait un point de départ de l'enseignement. Notre école dit, au contraire, qu'avec la Motion divine et son efficacité la liberté peut subsister : donc notre doctrine est de toutes la plus éloignée de l'une et l'autre hérésie, elle les détruit dans leurs racines : aussi bien, le Catéchisme de Trente la donnait déjà autrefois comme un antidote efficace contre toute erreur, et récemment Alexandre VII l'a recommandée aux Théologiens de Louvain, comme *le plus sûr moyen* de renverser Jansénius. Arrêtons-nous ici : si je n'ai pas développé tous

les arguments que notre école présente à l'appui de la vérité; si je n'ai pas cité toutes les objections de nos adversaires dans ce sujet qui semble inépuisable, j'en ai au moins dit assez pour faire voir à quelle profondeur descendent les bases de l'opinion des Thomistes, quelle noble piété domine leurs pensées sur les choses de Dieu, et de quel respect ils entourent son empire sur toutes les créatures. Après avoir approfondi les raisons de la dépendance qui rattache à Dieu toutes ses œuvres, on voit de saints et savants personnages entrer dans la mêlée, pour défendre avec ardeur la doctrine qui développe ces raisons. Cette doctrine est ancienne, elle est pieuse, et les paroles des saints lui rendent un hommage incontesté; elle se défend sans grands efforts contre toute attaque; rien en elle ne mérite les reproches qui lui ont été adressés; elle sauvegarde la liberté, et se tient fort éloignée des doctrines hérétiques.

QUESTION QUATRIÈME.

DES ACCIDENTS SPIRITUELS, SURTOUT DE LA SCIENCE.

Après avoir parlé de la substance spirituelle, il convient de donner quelques détails sur les accidents qui l'accompagnent; quelques-uns résident dans la volonté, on les appelle *vertus morales;* d'autres appartiennent à l'intelligence, ce sont les *vertus intellectuelles*. Nous avons parlé suffisamment des premiers en *morale;* c'est aux seconds qu'appartiennent maintenant nos études. Nous parlerons donc 1° des vertus intellectuelles en général; 2° de la *science;* 3° de l'unité des *sciences;* 4° de la comparaison de la *science* avec l'opinion; 5° de la comparaison de la *science* avec la Foi.

ARTICLE PREMIER.

DE LA VERTU INTELLECTUELLE EN GÉNÉRAL.

Quoique le nom de *vertu* soit employé souvent pour signifier la puissance active elle-même, cependant les puissances qui comportent des opposés, c'est-à-dire qui peuvent amener à agir bien ou mal, prennent aussi ce nom. Enfin on appelle proprement *vertu*, un *habitus*, un *état* qui détermine la puissance à bien user de son objet propre.

Quel est cet *habitus* en général, et comment il se divise; nous l'avons dit en *Logique*, à propos du *prédicament de qualité*, et de ses divisions. En parlant dans la *Morale* de la vertu morale en général et de ses causes, nous avons dit quelle est la cause des *habitus* spirituels, et comment ils se produisent dans la volonté et dans l'intelligence; de quelle manière ils gagnent en intensité, si c'est en prenant des degrés progressifs, ou plutôt parce qu'ils acquièrent un mode plus parfait d'être dans le sujet, nous avons résolu cette question d'une façon générale en *Physique;* à propos de l'intensité des qualités, nous y avons montré que le second sens est le seul vrai. Il reste à faire connaître ces *habitus* de l'esprit qu'on appelle *vertus intellectuelles*. Disons donc, 1° ce qu'ils sont; 2° combien ils sont; 3° ce qu'il faut penser de chacun d'eux en particulier.

La *vertu intellectuelle* se définit, *un* (*habitus*) *état qui détermine l'intelligence à l'obtention infaillible de la vérité.*

État (*habitus*) est ici genre; la *vertu intellectuelle* ressemble en ce sens aux autres vertus; les autres termes font la distinction, elle *porte infailliblement à la vérité,* car elle perfectionne la puissance, et par conséquent elle doit la déterminer parfaitement, pour lui faire atteindre son objet propre; or l'objet de l'intelligence c'est le vrai : donc la *vertu intellectuelle* doit nous porter au vrai parfaitement, ou

infailliblement. Ainsi l'opinion, la foi humaine, le soupçon, et tout ce qui leur ressemble n'ont point le caractère de *vertu*.

Il y a cinq espèces de *vertus intellectuelles*, ce sont : l'*intelligence*, la *sagesse*, la *science*, la *prudence* et l'*art*.

Expliquons cette division. La vérité est le bien de l'intelligence, elle est l'objet de la *vertu intellectuelle;* ses divisions fourniront les divisions de la *vertu intellectuelle;* or la vérité peut se reconnaître sous deux aspects : d'abord par son évidence même, et en saisissant directement l'intelligence par sa propre clarté ; ainsi arrive-t-il pour les principes premiers. La *vertu* qui détermine l'esprit vers ce genre de vrai s'appelle l'*intelligence*. Ensuite le vrai peut être connu, non par lui-même, mais par une déduction claire de principes évidents en eux-mêmes. Quand cette déduction se tire de principes absolus et universels, c'est la *sagesse;* si les principes sont plus particuliers, c'est la *science*. Mais l'esprit ne connaît pas seulement le vrai en soi, et spéculativement, comme dans les trois premières *vertus;* il applique aussi cette connaissance du vrai et dirige les puissances actives vers des opérations bonnes, qui sont ses actions proprement dites, les opérations de la volonté et les passions de l'appétit, par exemple, ou bien des œuvres extérieures : par exemple, *bâtir, naviguer, faire la guerre*, etc. : il faut donc encore deux autres *vertus* : l'une qui aura pour objet le vrai lorsqu'il faut agir, et qui montrera à l'esprit quand on doit agir et quand on doit s'abstenir, qui lui donnera, en un mot, sa règle de conduite : c'est la *prudence;* l'autre qui nous fera saisir les règles suivant lesquelles il convient de disposer la matière qui est entre nos mains, pour que notre travail sur cette matière soit acceptable, des pierres, par exemple, pour arriver à construire une maison. Cette *vertu* s'appelle l'*art*.

On dira : La Foi est une *vertu intellectuelle;* or elle n'entre point dans cette division : donc cette division est insuffisante.

Réponse. La Foi implique toujours quelque imperfection, elle est obscure : donc elle sort du genre de la *vertu intellectuelle.* Si elle tient de cette vertu, c'est en tant qu'elle nous attache à Dieu par une affirmation qui dépasse nos facultés. Par là elle nous est précieuse, car une relation imparfaite avec Dieu est encore meilleure que des relations parfaites avec des objets qui nous sont semblables en nature, l'Apôtre le dit (Ire Épître *aux Corinth.*, chap. I) : *Ce qui est faible en Dieu est au-dessus de ce qui est fort chez les hommes.* Ainsi la Foi n'est point dite simplement *vertu intellectuelle,* mais vertu théologale ; c'est la réponse de saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. LXII, art. 3, *rép. à la* 2e *object.*).

L'*intelligence* se définit : l'*état* ou l'*habitus des principes premiers, ou ce par quoi ces principes sont évidents.* Quand elle s'applique aux principes premiers spéculatifs, elle garde son nom générique ; employée pour les principes pratiques, elle s'appelle *syndérèse.* Ces deux états ou *habitus* portent en eux les germes de toutes les sciences et ceux de toutes les vertus morales.

La *sagesse* se définit : *une connaissance certaine et évidente des choses par leurs causes les plus élevées.* Prise dans son sens le plus propre, elle est indivisible, suivant la remarque de saint Thomas (Ire part. de la IIe, quest. LVII, art. 2) ; c'est la *Métaphysique,* qui, sans nulle rivale, a le droit de donner les principes premiers de toute connaissance humaine, qui atteint l'être sous sa raison la plus universelle, et qui doit juger de tout, parce qu'aucun jugement souverain et parfait ne peut se faire qu'en remontant aux causes les plus élevées, et aux principes les plus universels. Prise dans un sens plus étendu, la *sagesse* s'attribue aussi aux autres parties de la *Philosophie ;* celles-ci procèdent également de principes élevés, elles se rapportent à des objets plus universels que les autres sciences naturelles ; nous l'avons dit dans la *question préliminaire* de cet ouvrage.

La *science* se définit : *une connaissance certaine et évidente d'une chose par ses causes secondaires.* Elle ne diffère de la *sagesse* que par la perfection de l'objet et du moyen. Le fond de leur sujet reste le même.

La *prudence* est la *règle de la bonne conduite*, autrement *un habitus ou état qui éclaire la raison sur ce qu'il y a à faire.* Nous en avons parlé en *Morale*.

L'*art* se définit : *la notion juste du travail à faire*, ou l'*habitus* ou l'*état qui éclaire l'esprit sur une besogne matérielle à faire.* Agir et faire sont différents, en ce sens que *agir* indique un acte de volonté et même de désir : aimer, haïr, s'irriter et se réjouir, sont des actes, tandis que *faire* ne regarde que des opérations sur la matière extérieure, les maisons à édifier, les champs à cultiver, etc.

Les *arts* sont *libéraux*, ou *mécaniques*. Les premiers ne sont pas proprement des *arts;* ils ont trait à des œuvres de l'esprit, et le plus souvent ce sont de vraies *sciences, arts* seulement par analogie, et parce qu'ils observent certaines règles pour un travail de l'esprit, ou qu'ils se servent de signes que réclament certaines opérations de l'esprit : les *mathématiques*, par exemple, qui emploient des figures pour leurs démonstrations ; l'*astronomie*, qui considère des sphères et fait usage de l'astrolabe; la *rhétorique*, qui recourt aux gestes et à la voix, et dispose la parole pour la persuasion, etc. L'*art mécanique* est proprement un *art*. Sa fin n'est point dans des opérations intellectuelles : il ne leur apporte pas le secours d'une règle quelconque ; il consiste dans la disposition extérieure à donner à des objets matériels ; son œuvre est purement extérieure.

Les *arts libéraux* sont au nombre de sept : ce sont la *grammaire*, la *rhétorique*, la *dialectique*, l'*arithmétique*, la *musique*, la *géométrie* et l'*astronomie*. Les cinq derniers sont proprement des *sciences* ; les deux premiers se rapprochent davantage de la nature de l'*art*. Ils sont

tous compris dans ce vers latin composé pour aider la mémoire :

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.

On compte aussi en général sept *arts mécaniques,* qui sont l'*agriculture*, la *chasse,* la *guerre,* la *navigation,* la *chirurgie,* le *tissage* et l'*art de forger*. Ils sont également compris dans un vers latin que nous donnons :

Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Ces *arts* en comprennent d'*autres* à l'infini : la *peinture,* la *gymnastique*, la *cuisine*, la *danse,* le *solfége,* le *commerce,* etc. Quelques-uns sont nécessaires à la vie : l'*agriculture,* la *cuisine,* la *boulangerie,* préparent nos aliments ; le forgeron, le maçon, le tisserand nous disposent des abris et des vêtements. D'autres rendent la vie plus commode, ce sont la *navigation* et le *commerce ;* d'autres la protégent contre ses ennemis, par exemple, la *chirurgie* et l'*art militaire ;* ceux-ci lui apportent un ornement utile, ainsi la *grammaire* et la *rhétorique ;* ceux-là lui donneront quelques charmes, comme la *musique,* la *peinture,* etc. Remarquons que presque tous les *arts* se rapportent à des sciences, et leur empruntent des règles ; les plus habituellement requises sont les mathématiques. Ce ne sont pourtant pas des sciences, parce que leurs règles en général s'appuient moins sur des démonstrations que sur l'usage, l'expérience et le succès.

On pourrait ici demander si la vertu intellectuelle peut se perdre, et de quelle manière.

Je réponds. D'après saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. LIII). Un *état* (*habitus*) peut se perdre de deux manières : en soi et par accident ; par accident, il se perd si son sujet périt ou se trouve sensiblement altéré ; en soi, lorsque des causes contraires le combattent ; or un *habitus,* ou *état* intellectuel, ne saurait se perdre par accident, au moins es-

sentiellement, puisque l'esprit est impérissable. Mais comme chacun de ces *habitus* ou *états* réclame l'assistance de quelque force sensitive; comme il lui faut une disposition particulière dans cette force qui doit lui servir, à lui qui est dans l'esprit, tout *habitus* peut encore par là se perdre par accident, à savoir quand la faculté sensitive se perd ou qu'elle est gravement altérée. Ainsi la maladie et la perte de la mémoire détruisent la science, le trouble se met dans les *espèces* reçues par les sens, ou ces *espèces* se détruisent tout à fait, et quand elle n'en peut pas faire usage, la science se perd.

En eux-mêmes, les *habitus* de l'esprit peuvent se perdre aussi dans leur essence sous l'action de causes contraires, quand il s'en trouve. Évidemment, rien n'est contraire à l'*habitus* qui révèle les principes premiers, nul esprit ne peut s'attacher à quelque chose de contraire aux principes premiers, mais les objets des autres *habitus* peuvent être appréciés en sens contraires. Ainsi après un raisonnement juste, qui lui a donné l'*habitus* de la *science*, l'esprit peut faire un raisonnement faux qui le trompe, le porte à une idée contraire, et détruise en lui la *science* acquise. De la même manière, les vertus morales se perdent par des actes réitérés d'un vice qui leur est opposé; elles peuvent même se perdre par la cessation des actes qui les constituent, parce que ces actes seraient seuls capables d'empêcher leur perte. Quand on interrompt trop longtemps les actes d'une vertu, facilement les actes du vice contraire se feront passage au milieu des faiblesses de notre nature, et ce vice s'installera chez nous.

ARTICLE DEUXIÈME.

DE LA SCIENCE EN ELLE-MÊME.

Ici le mot *science* est pris dans son sens le plus étendu; il comprend même la sagesse. On la définit : *une connais-*

sance certaine et évidente d'une chose par sa cause, ou *une connaissance acquise par démonstration.* La démonstration est une opération qui prouve d'une manière évidente les conclusions par les causes. La *cause* dont nous parlons est non-seulement la cause de l'être, c'est aussi la cause de la connaissance. Dans ce sens, une proposition claire et plus connue qu'une autre, et qui amène certainement à la connaissance de cette autre, lui sert de *cause.* Cette connaissance scientifique est quelquefois actuelle, comme quand nous considérons en acte ce que nous savons, on l'appelle *science actuelle;* d'autres fois elle n'est qu'en *habitus* dans l'âme, par exemple en celui qui dort, alors on la dit *science habituelle.*

Au commencement de cet *ouvrage,* en répondant aux arguments qu'on opposait à l'existence d'une philosophie réelle, nous avons montré qu'il y a une véritable *science.* Il est inutile d'y revenir.

La définition de la *science* nous dit quel est son objet; elle s'applique à tout ce qu'on peut connaître et déduire nécessairement de principes évidemment certains. La *science* peut avoir pour objet des choses contingentes et corruptibles, elle les atteint par leurs notions universelles; car en général, et dans leur essence, elles se rapportent à des principes évidents par eux-mêmes, par exemple, *ce qui est formé d'élément contraires, est corruptible; ce qui est engendré a une cause,* etc. Ensuite, il peut y avoir une *science* même sur l'être de raison, sur cet être la plupart des conclusions se déduisent de principes certains : même le non-être, le vide, la privation, l'ombre, la mort, le péché, etc., peuvent se prendre pour des entités; dans notre raison cela peut faire l'objet d'un grand nombre de propositions déduites nécessairement de principes certains, et par conséquent ce sont autant d'objets d'une *science.* Mais les singuliers contingents considérés en particulier ne le seront jamais. Il n'y a pour eux ni principes, ni causes qui les réclament nécessairement,

tout en eux étant contingent et faillible. Quant aux singuliers incorruptibles et indéfectibles, la *science* les atteint ; elle traite de Dieu, des anges, du mouvement des cieux et des corps, etc. ; car ce que l'on en dit même en les prenant en particulier peut se rapporter à des principes nécessaires et évidents.

Il nous reste à parler de la division de la science. Elle est d'abord *spéculative* et *pratique*. La *science spéculative* consiste dans la contemplation de la vérité. La *science pratique* ordonne à l'œuvre les vérités qu'elle connaît. Ainsi la philosophie morale contemple la nature de la vertu pour mieux vivre et faire des œuvres plus méritoires.

On divise encore la *science*, en *science supérieure* et *science subalterne*. Cette dernière emprunte ses principes aux conclusions d'une autre *science*. La *science supérieure* est celle qui fournit les principes. Ainsi les principes de la médecine sont pris dans la physique, et ceux de la musique dans l'arithmétique.

3° *On divise la science* en *naturelle* et *surnaturelle*. La *science naturelle* traite des choses naturelles, et de tout ce que l'on peut connaître par la lumière naturelle. La *science surnaturelle* procède des principes divinement révélés. Cette dernière a deux théologies : celle des *Bienheureux* et celle des *voyageurs*. La *science naturelle* se divise en *science réelle* et en *science rationnelle;* celle-ci a pour objet l'être de raison, elle semble être unique et toute renfermée dans la *Logique ;* car la *rhétorique* et la *grammaire,* qui ont pour objet un être de raison, c'est-à-dire la convenance et l'ornement de la parole, ne sont pas positivement des *sciences,* et appartiennent à l'*art de la parole*. La *science réelle* se divise en *physique, mathématique* et *morale ;* la première comprend et domine la *médecine ;* à la deuxième se rapportent la *politique,* l'*économique* et le *droit ;* la troisième embrasse la *géométrie,* qui traite de la quantité étendue, et l'*arithmétique,* qui s'occupe des nombres; l'*arithmétique* comprend la *musique*, qui considère les

proportions numériques dans le son; la *géométrie* comprend l'*astronomie*, la *cosmographie*, la *mécanique* et l'*optique*.

On demandera *si la science subalterne prend le nom de science en l'absence de la science supérieure.*

Beaucoup d'auteurs le nient, même dans notre école. Suivant eux, puisque les principes de la *science* subalterne prennent leur certitude dans la *science* supérieure, la musique dans l'arithmétique, tant que le musicien n'est point arithméticien, il ne sait pas ses principes, il ne fait que les suivre sans *science*. On peut en excepter la Théologie, qui sans voir clairement ses principes, en est cependant certaine, parce que la Foi qui les lui donne est infaillible. D'autres veulent que ce soit une *science* véritable, même sans être dans l'état parfait, puisqu'elle n'est pas unie à celle qui la perfectionne et où elle puise l'évidence de ses principes. Ainsi le musicien, sans être parfaitement savant, tant qu'il ne connaît point l'arithmétique, où se trouvent les preuves et l'évidence de ses principes, est cependant savant de quelque façon. Ceci nous paraît plus conforme aux enseignements de saint Thomas (quest. XIV *de la Vérité*, art. 9), et se prouve par une raison qu'il y fournit. L'*habitus* est vraiment *science*, quand il prouve ses conclusions par des principes certains et évidents; mais la science subalterne, comme la *musique*, prouve ses conclusions par pes principes certains et évidents : donc elle est vraiment *science*. *Prouvons la mineure.* Les principes de la *musique* sont certains et évidents. S'ils ne le sont pas formellement pour celui qui est musicien sans être arithméticien, ils sont néanmoins évidents pour lui présuppositivement, parce qu'il les suppose démontrés d'une manière évidente par l'arithméticien.

On dira : Le musicien, qui n'est point arithméticien, ne connaît pas lui-même évidemment les principes de la musique, bien qu'il les suppose connus par un autre : donc il n'est pas savant par lui-même.

Réponse. Il suffit de savoir que ces principes viennent de quelqu'un qui les connaît avec évidence; voyez la Théologie : assurément, c'est une vraie *science,* et cependant ses principes ne sont point évidents pour les théologiens : ceux-ci les acceptent de Dieu, à qui ils sont évidents.

Instance. Il y a disparité entre le théologien et le musicien : le théologien reçoit de la Foi la certitude infaillible de ses principes; le musicien n'a que sa confiance en un homme, il s'en rapporte aux arithméticiens, qui lui donnent les principes de la musique comme démontrés pour eux.

Réponse. Le musicien a la certitude infaillible de ses principes; il ne les tient pas seulement de sa confiance dans une parole humaine, il sait très-certainement le consentement général et incontesté de tous les savants sur cette matière; il ne peut ignorer que ces principes sont en eux-mêmes évidents, et qu'il serait absurde de les nier : il y adhère donc comme à des vérités très-certaines, et il donne son assentiment à l'arithméticien, non comme au premier venu, mais comme à celui qui démontre une vérité déjà acceptée.

ARTICLE TROISIÈME.

UNITÉ DES SCIENCES.

L'*unité des sciences* donne lieu à trois questions : 1° La science est-elle une qualité simple ou une agglomération de sciences particulières : par exemple, en *Logique,* y a-t-il autant de sciences que de conclusions; ou celles-ci sont-elles seulement les membres qui forment le corps de la *Logique?* 2° Où se trouve l'*unité* générique *des sciences?* 3° Où se trouve leur *unité* spécifique?

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Chaque science est une qualité unique et simple; c'est un habitus unique, éclairant l'esprit sur toutes les conclusions qui lui appartiennent* (saint Thomas, Ire part. de la IIe, quest. LIV, art. 4).

On le prouve par une raison de saint Thomas. Chaque science a son point de vue formel et unique pour envisager toutes ses conclusions : donc elle n'est qu'une. *La conséquence est évidente.* Ainsi la vue est une faculté unique, quel que soit le nombre des couleurs qu'elle observe, parce qu'elle ne les observe que sous la raison formelle de visibilité. *Prouvons l'antécédent.* Chaque science prend ses conclusions sous un point de vue unique ; c'est un principe premier unique, duquel partent graduellement tous les autres principes qui fourniront les conclusions : ainsi d'un tronc unique partent mille rameaux. Ce principe unique de chaque science est la définition de son objet; les autres principes en découlent par une série continue.

Objection. Chaque conclusion nouvelle apporte sa difficulté : donc elle exige un *habitus* nouveau.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Une difficulté nouvelle, *formellement*, je le nie ; *matériellement*, je le concède. Une conclusion nouvelle apporte la matière d'une difficulté nouvelle ; mais cette difficulté est levée au moyen des principes que l'esprit possède déjà : elle n'exige donc pas un *habitus* nouveau, mais seulement l'extension à une matière nouvelle de l'*habitus* préexistant.

Instance. Des actes différents engendrent des habitudes différentes ; or pour chaque conclusion l'acte est différent : donc l'*habitus* le sera aussi.

Réponse. Je distingue la majeure. Les actes différents, *non subordonnés*, je le concède; *subordonnés*, je le nie. Le même *habitus* peut s'étendre à plusieurs actes subordonnés qui naissent par ordre et avec enchaînement d'une même source.

Nouvelle instance. Donc celui qui connaît la première conclusion de la *Logique* aura l'*habitus* entier du logicien.

Réponse. Je distingue la conséquence. Il a cet *habitus entier intensivement*, je le concède; *extensivement*, je le nie. Il a réellement l'entité de l'*habitus* scientifique; mais

cette entité n'est point encore étendue à toutes les conclusions. L'extension se produira à mesure qu'il étudiera la *Logique;* les lumières de son esprit, faibles d'abord, se développeront successivement.

Deuxième conclusion. — *La diversité générique des sciences est prise dans les diverses manières d'abstraire de la matière l'objet scientifique.* (Saint Thomas, Opusc. LXX, quest. v, art. 1.)

Expliquons-nous. L'objet de la science est d'autant plus parfait, qu'il s'élève davantage au-dessus de la matière; et suivant les différents degrés d'élévation au-dessus de la matière, il y aura différents degrés génériques des sciences; or la matière peut se considérer de trois manières : premièrement, en tant qu'elle entraîne la singularité et toutes les conditions individuelles; deuxièmement, en tant qu'abstraite de cette singularité, elle est encore soumise à des qualités sensibles; troisièmement enfin, précisément en elle-même et comme racine de la quantité : au premier sens, elle est dite *matière singulière;* au deuxième, *matière sensible;* au troisième, *matière intelligible.* Ainsi, au premier degré, l'abstraction sera de la *matière singulière,* quand les choses matérielles sont prises dans l'universalité, car il n'y a pas de science pour les êtres matériels et singuliers : c'est ce qui constitue le premier genre des sciences; on y fait abstraction de la matière singulière, comme en *physique* et en *médecine;* mais on y observe ses modifications sensibles en général. Au deuxième degré, l'abstraction se fait, mais c'est encore de la matière sensible elle-même, et l'on y considère les êtres séparés d'abord de toute singularité, et ensuite de toute altération sensible : ainsi la géométrie raisonne sur les lignes circulaires ou droites, sans s'occuper des conditions matérielles de froid, de chaleur, etc.: ce second genre de *sciences,* qui fait abstraction de la matière sensible, comprend la *géométrie* et l'*arithmétique.* Le troisième degré d'abstraction isole absolument son objet de toute matière et

y considère certaines formalités tellement élevées, qu'on les conçoit sans la matière : ainsi la *métaphysique* considère la vérité, la bonté et autres choses qui ne réclament pas la matière, et peuvent aussi bien se rencontrer dans ce qui est spirituel : c'est le troisième genre de *sciences*, et on y compte la *métaphysique* et la *logique*.

TROISIÈME CONCLUSION. — *L'unité spécifique d'une science se prend dans l'unité de ses principes.* Quant à l'unité de principes, elle vient de la subordination de tous ceux qu'on y emploie à un principe unique et premier, tous les principes y étant ordonnés entre eux de façon que l'un vienne de l'autre, et ces deux-là d'un troisième, jusqu'à ce qu'on arrive à un principe unique et premier dans la science en question, lequel n'est autre chose que la définition du sujet, et qui, tronc unique, porte la série de tous les rameaux.

Prouvons la première partie. Les principes sont la lumière et la raison formelle sous laquelle les *sciences* atteignent leurs conclusions : donc c'est à l'unité des principes qu'il faut demander l'unité scientifique des conclusions, et, par conséquent, l'unité spécifique de la *science*.

Prouvons aussi la seconde partie, à savoir que l'unité des principes a sa base dans cette subordination qui nous les fait déduire les uns des autres, *par l'autorité d'Aristote* (chap. XXIII *de la Démonstration*) ; ensuite par ce que, comme dit saint Thomas (*ibid.*), tout principe subordonné à un autre prend dans celui-ci sa vertu. Là donc où il y a plusieurs principes ordonnés l'un sous l'autre, il n'y a qu'une seule vertu, une seule lumière, qui se répand et fournit divers rayons.

Objection. Les principes de toutes les *sciences* se réduisent aux principes de la *métaphysique :* donc si la réduction donnait l'unité spécifique, il n'y aurait qu'une science pour tous les objets de nos connaissances.

Je réponds, avec saint Thomas (sur la Démonstration,

leç. XLI) : Tous les principes connexes entre eux se réduisent à un seul, et ils donnent leur unité à la *science*, à la condition que celle-ci demeure dans la même abstraction et dans le même genre de connaissance. Si, au contraire, les principes déduits d'un principe commun arrivent à des abstractions différentes, il y a changement d'espèce, une *science* nouvelle se constitue : le métaphysicien, par exemple, avec ses principes, disputera sur les êtres en général, les abstrayant de toute condition matérielle, et sa *science* sera une spécifiquement, et aussitôt que les principes fournis par la *métaphysique* commenceront à s'appliquer à l'être mobile et à la matière sensible, des *sciences* d'une nouvelle espèce se formeront ; ce seront les *sciences* physiques.

ARTICLE QUATRIÈME.

SI LE MÊME ESPRIT PEUT AVOIR EN MÊME TEMPS ET SUR LE MÊME OBJET LA SCIENCE ET L'OPINION.

Il est certain que l'erreur ne peut se rencontrer avec la *science* sur un même objet dans le même esprit ; l'*opinion* le peut-elle, et une seule et même conclusion, celle, par exemple, que *Dieu existe*, comporte-t-elle ces deux états chez un même homme? Se peut-il faire que d'une part on considère cette vérité d'une manière démonstrative, dans l'ordre de l'univers, qui fait voir clairement un Être unique et premier gouvernant toutes choses ; et que d'autre part on n'en ait qu'une simple *opinion*, parce qu'on verrait cette vérité sous un point de vue probable, par exemple, que des sages l'ont enseignée : Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, etc.

Faisons observer d'abord qu'on peut considérer la *science* de deux manières : 1° dans son acte ; 2° dans l'*habitus* qui la détermine. De la première manière, elle nous porte à donner notre assentiment de fait à toute conclusion prouvée

par démonstration; de la seconde manière, c'est l'*habitude* provenant de ces actes répétés. Quand on a été une fois bien convaincu de la vérité d'une conclusion, on garde une certaine facilité, une détermination quelconque à consentir à cette conclusion, toutes les fois qu'elle se présente : c'est ce qu'on nomme *habitus scientifique*, ou *science habituelle*. Tout de même l'*opinion* peut se prendre dans l'acte ou dans l'*habitus*. Ainsi la *science* et l'*opinion* peuvent se comparer de trois manières : 1° l'acte de l'une avec l'acte de l'autre; 2° l'*habitus* de l'une avec l'*habitus* de l'autre; 3° l'acte de l'une avec l'*habitus* de l'autre. Quelques philosophes pensent que, soit dans les actes, soit dans les *habitus*, la *science* et l'*opinion* sont compatibles; d'autres veulent qu'elles ne se puissent rencontrer ni pour les actes ni pour les *habitus;* d'autres enfin, par un moyen terme, disent que l'acte scientifique ne peut se lier à l'acte d'*opinion*, ni l'*habitus* avec l'*habitus*, mais que l'acte de l'une peut se lier à l'*habitus* de l'autre.

Première conclusion. — *L'acte de la science est incompatible avec l'acte de l'opinion.* Nul ne peut hésiter et savoir en même temps sur la même question, et non-seulement l'un et l'autre actes ne peuvent pas se produire en même temps dans l'esprit, mais même, avec la mémoire de l'acte de la *science*, un acte d'*opinion* n'est pas possible.

Tel est le sentiment de saint Thomas; il l'exprime en divers passages, et notamment (Ier liv. *Post.*, leç. xliv) : *Il est évident que l'on ne peut en même temps savoir et hésiter, autrement un homme saurait en même temps qu'une chose ne peut être autrement qu'elle est, et il se demanderait si elle le peut.* Aristote affirme également qu'*il est impossible qu'un homme sache une chose et hésite sur cette même chose.*

Prouvons la conclusion par la raison de saint Thomas. Il est impossible que l'esprit soit sur une même chose certain et incertain; or l'esprit qui sait est certain de ce qu'il

sait, tandis que l'esprit qui n'a que l'*opinion* est incertain : donc le même esprit ne peut avoir sur la même chose *opinion* et *science*. *La majeure est certaine.* Être certain et incertain sont contradictoires. *Expliquons la mineure.* L'*opinion* est essentiellement une connaissance incertaine; par elle nous nous attachons à un parti, craignant que le vrai ne soit d'autre part; au contraire, la *science* est une connaissance certaine et solide par laquelle nous nous attachons à une pensée sans craindre que le vrai soit ailleurs.

On répondra : 1° Rien n'empêche que l'esprit ait deux moyens : l'un certain et évident, qui fait la *science;* l'autre incertain et douteux, sur lequel s'appuie l'*opinion*. En raison de ces deux moyens, il sera en même temps certain et incertain : certain par l'une, et incertain par l'autre.

Mais, au contraire : L'esprit ne peut être sur la même vérité certain et incertain, même eu égard à des moyens différents : donc la solution est nulle. *Prouvons-le.* L'esprit, une fois certain et pleinement convaincu d'une vérité, n'est plus capable d'en douter, même quand des moyens incertains lui sont proposés : donc il ne peut, à cause de la diversité des moyens, être certain et incertain sur une même vérité. *Prouvons l'antécédent par la raison et par l'expérience. Par la raison.* Il est impossible que dans un même sujet il y ait forme et privation, de quelque chef que procède la privation : il est impossible que le soleil illumine l'air, et que l'air soit obscurci en même temps, quoi que ce soit qui procure l'obscurité; or la certitude et l'incertitude sont opposées dans l'esprit comme la privation et la forme : l'incertitude est la privation de la certitude : donc l'esprit certain d'une conclusion n'est point capable d'incertitude, quoiqu'on lui propose des moyens incertains. *Prouvons-le par l'expérience.* Nous sentons bien en nous-mêmes que si une fois nous sommes sûrs d'une chose par un moyen, nous n'en devenons pas incertains parce que cette même chose nous est proposée par des moyens incertains : je suis certain de

vivre, et tous les moyens probables que l'on ferait valoir pour me persuader que je ne vis pas ne sauraient pas amener en moi le doute sur ce point; l'incertitude sur cette vérité m'est impossible.

On répondra : 2° Celui qui doute n'est pas incertain par lui-même, il ne l'est que parce que son moyen de connaître est incertain.

Mais, au contraire : Tout homme qui doute est incertain, même en lui-même : donc la réponse ne vaut pas. *Prouvons l'antécédent, d'abord par l'autorité de saint Thomas* (Ire part. de la IIe, quest. 1re, art. 5, *rép. au 4e arg.*) Il y dit expressément : *L'opinion a cela de propre, qu'elle laisse à l'esprit la crainte qu'il en soit autrement. Ensuite, par la raison.* L'*opinion* se définit : une connaissance incertaine et hésitante ; or il est impossible qu'une connaissance soit hésitante, si celui qui l'a n'est pas incertain lui-même, c'est-à-dire si son esprit n'hésite pas, s'il ne craint pas que ce qu'il pense soit faux, et le contraire vrai. On le voit, le point principal de la question et le fondement de notre *conclusion* consistent en ce que l'*opinion* laisse l'homme incertain, tandis que la *science* le confirme et l'assure, et le même esprit certain et incertain ne pouvant être en même temps sur la même vérité, flottant et rassuré, on ne peut admettre en même temps l'*opinion* et la *science*.

On se convaincra par la même raison que l'*habitus* de l'*opinion* est incompatible avec celui de la *science :* il n'est pas plus possible à l'esprit d'avoir ce double *habitus* qu'il ne lui est possible d'en faire les actes. Dès que l'on est certain habituellement, l'incertitude habituelle disparaît nécessairement.

Seconde conclusion. — *Un acte d'opinion peut exister avec l'habitus de la science, si cet habitus est disposé de manière à ne pouvoir passer en acte.*

La raison de cette *conclusion* est qu'un *habitus* n'est point opposé par lui-même aux actes de l'*habitus* contraire : un

homme injuste habituellement peut faire quelque acte de justice : donc celui qui a l'*habitus* de la *science* empêché dans son exercice, fera des actes d'*opinion* comme celui qui a l'*habitus* de l'injustice fera parfois des actes justes.

Ces deux *conclusions* seront confirmées par ce que nous avons à dire dans l'*article* suivant, à la deuxième et à la troisième *conclusion*. En parlant de l'acte de *science* comparé à la Foi, nous ferons comprendre ce qui en est de l'*opinion* vis-à-vis de la *science*.

Première objection. Saint Thomas a dit (liv. III, dist. XXXI^e^, quest. II^e^, art. 1^er^, et quest. I^re^, *rép. au 4^e^ arg.*) : *Il faut dire que l'opinion et la science, quoiqu'ayant le même objet, ne sont point d'après les mêmes moyens, et, sous ces rapports divers, elles peuvent exister simultanément.*

Je réponds : 1° Notre auteur prend ici l'*opinion* non formellement et à l'état d'*opinion* ou de la part du sujet, mais matériellement et dans le sens du moyen, pour une connaissance venue par un moyen probable. Nous avouons que lorsque la *science* survient, la connaissance acquise par un moyen probable subsiste; nous nions seulement qu'à l'arrivée de la *science* l'état d'*opinion* subsiste. L'*opinion*, prise formellement, exige un sujet hésitant et douteux, et, comme par la *science* tout doute et toute incertitude cessent dans le sujet, l'*opinion*, comme telle, ne subsiste plus.

2° Au lieu cité, saint Thomas n'affirme point, il concède. Il donne la solution de cet argument proposé par analogie : *L'opinion peut demeurer avec la science : donc la Foi peut demeurer avec la Vision béatifique*. Il nie la parité, et dit : Si l'*opinion* peut subsister avec la *science*, cependant la Foi ne peut exister avec la vision; comme s'il eût dit : Quoique la *science* puisse tolérer l'*opinion*, la vision béatifique est incompatible avec la Foi; autrement dit : La Foi est plus opposée encore à la Vision que la *science* ne l'est à l'*opinion*. C'est une manière de parler assez fréquente chez

notre Docteur; contre les arguments qu'on lui oppose, quand ils procèdent par analogie, laissant passer une énonciation fausse, il nie seulement la parité, parce que cela suffit à la solution.

Seconde objection. La connaissance qui vient d'un moyen probable est une *opinion;* or on a concédé que l'esprit qui sait quelque vérité peut la connaître encore par probabilité : il peut donc avoir encore, quant à cette vérité, une simple *opinion.*

Réponse. Je distingue la majeure. La connaissance qui vient d'un moyen probable est une *opinion, lorsqu'il y a crainte que le contraire ne soit vrai,* je le concède; *lorsqu'il n'y a pas cette crainte,* je le nie. *Et pour la mineure.* L'esprit qui sait une vérité peut la connaître par un moyen probable, *avec hésitation et incertitude,* je le nie; *sans hésitation,* je le concède. *Et je nie la conséquence.* En effet, toute connaissance qui procède par voie de probabilité n'est pas pour cela une *opinion;* il n'y a que celle qui conserve l'hésitation dans l'esprit. L'esprit qui sait une vérité n'a nulle envie de croire le contraire de cette vérité : donc il n'a pas sur cette vérité une *opinion,* bien que parmi les moyens de la connaître, il en ait qui sont seulement probables.

Instance. Étant donnée la cause, l'effet suit; or le moyen probable est cause de l'*opinion :* donc supposer le moyen probable, c'est appeler l'*opinion.*

Réponse. Je distingue la majeure. Étant donnée la cause, l'effet suit, *si le sujet est capable de cet effet,* je le concède; *si non,* je le nie. Or l'esprit convaincu d'une vérité par la *science* est incapable d'avoir une *opinion* sur cette vérité, parce qu'il est incapable de doute et d'incertitude à son sujet : donc, quoiqu'il connaisse les raisons probables de cette vérité, l'*opinion* ne lui est pas possible.

Nouvelle instance. L'esprit est capable de certitude et d'incertitude sur le même objet : donc il est aussi capable de

science et *d'opinion*. *On prouve l'antécédent*. La certitude et l'incertitude ne sont pas plus opposées que la douleur et la joie; or ces deux sentiments peuvent se rencontrer dans la volonté : donc l'esprit peut, sur le même objet, avoir certitude et incertitude. *On prouve la mineure*. La volonté de Jésus-Christ se réjouissait en même temps qu'elle s'affligeait de la Passion; or la Passion est un seul et même objet : donc la volonté peut, quant au même objet, avoir douleur et joie.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la preuve, je nie la mineure. Pour la preuve de celle-ci, je concède la majeure et je distingue la mineure. La Passion de Notre-Seigneur est un seul et même objet, *matériellement*, je le concède; *formellement*, je le nie. La Passion renfermait plusieurs caractères distincts et formels : elle était afflictive pour Jésus-Christ, et elle amenait la rédemption des hommes. Au premier sens elle causait la douleur; au second, la joie. Il n'en suit pas que la douleur et la joie puissent se rencontrer sur un objet qui n'aurait aucune distinction formelle, l'unité matérielle seule, mais non l'unité formelle, les supporte.

ARTICLE CINQUIÈME.

SI LA SCIENCE PEUT EXISTER AVEC LA FOI.

L'état de la question est suffisamment présenté par ce que nous avons dit dans l'*article* précédent. Bornons-nous à faire remarquer que la *Foi* se définit : *une connaissance certaine, mais obscure, appuyée sur le témoignage de Dieu*. Cette connaissance, comme on l'a dit de la *science*, peut se considérer de deux manières : premièrement *en acte;* secondement *en habitus*. La *Foi* actuelle est l'acte par lequel nous donnons notre assentiment aux choses révélées; la *Foi* habituelle est une vertu *qui réside dans l'esprit, et qui nous incline à donner notre assentiment aux choses révélées*. Cela posé, on demande si la *Foi*, soit quant à

l'*habitus*, soit quant à l'*acte*, peut être avec la *science*, et si la même vérité peut être en même temps sue et crue par le même esprit. Un certain nombre de philosophes en dehors de notre école l'affirment; saint Thomas, tous les Thomistes, et plusieurs autres le nient. La *science* ayant deux caractères : l'évidence et la certitude, puisqu'on la définit une connaissance certaine et évidente, elle exclut par l'évidence la *Foi*, qui est obscure, comme en raison de sa certitude elle exclut l'opinion, qui est incertaine.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *L'acte de Foi et l'acte de science ne peuvent être en même temps dans le même esprit, sur le même objet.* Telle est la doctrine constante de saint Thomas : *Ce qui est de Foi ne saurait être su.* Laissons de côté les nombreuses autorités qu'on pourrait citer, et

Prouvons notre conclusion : 1° *par une raison de saint Thomas* (Ire part. de la IIe, quest. LXVII, art. 3). Deux choses opposées du côté du sujet ne peuvent être dans le même sujet; or les actes de *Foi* et ceux de *science* sont opposés du côté du sujet : donc ils ne peuvent être dans le même sujet. *La majeure est évidente.* L'opposition est une cause d'incompatibilité : donc les choses opposées sont incompatibles là où elles sont opposées. *Prouvons la mineure.* Le sujet qui voit et le sujet qui ne voit pas sont opposés; or le sujet de la *Foi* ne voit pas ce qu'il croit, et le sujet de la *science* voit ce qu'il sait : donc la *Foi* et la *science* sont opposées quant au sujet. *La majeure est évidente.* Voir et ne pas voir sont manifestement opposés. *Prouvons la mineure.* D'abord on ne nie pas que le sujet de la *science* voie ce qu'il possède par la *science;* car la *science* est la connaissance évidente d'une chose : il en résulte que les choses sues doivent être vues intelligiblement, c'est-à-dire être évidentes. Pour la seconde et la principale partie, à savoir que le sujet de la *Foi* doit ne voir pas, c'est-à-dire ne pas posséder l'évidence de ce qu'il croit, l'Apôtre (Ire *ép. aux Cor.*,

ch. XIII) le prouve en disant que ce qui est de *Foi* n'est connu que d'une manière énigmatique, et, par conséquent, obscure à qui le croit. Cela se prouve encore par l'autorité des Pères, qui répètent souvent que la *Foi* est de ce qu'on ne voit pas. Saint Augustin dit : *Qu'est-ce qu'avoir la Foi? C'est croire ce que l'on ne voit pas.* Enfin, la définition de la *Foi* par saint Paul (*ép. aux Hébreux,* chap. x) le dit assez : *La Foi est la conviction de ce qu'on ne voit point.* Il faut donc pour la *Foi* que ce qu'on croit ne soit pas vu, mais demeure obscur.

On répondra que l'esprit peut en même temps voir et ne pas voir la même vérité, quand il atteint cette vérité par des moyens divers. Il voit quand le moyen est scientifique, il ne voit pas quand il n'a que le témoignage de la parole, qui est un moyen de *Foi.*

Mais, au contraire : La *Foi* exige essentiellement que l'esprit, simplement et sous tous les rapports, ne voie pas ce qui est de *Foi :* donc la réponse est nulle. *Prouvons l'antécédent.* Ce qui est de *Foi* doit être obscur et énigmatique pour celui qui le croit, comme le dit expressément saint Paul, et comme cela est évident d'après les passages cités; or, sous quelque point de vue qu'une chose soit évidente, elle ne peut être dite énigmatique et obscure à celui qui la voit : donc la *Foi* exige essentiellement que ce qui est de *Foi* ne soit vu sous aucun rapport, c'est-à-dire ne soit nullement évident. *Prouvons la mineure.* L'obscurité et la non-évidence ne sont qu'une privation. Par conséquent, sous quelque point de vue qu'apparaisse l'évidence d'une vérité, l'obscurité sur cette vérité cesse, et l'on ne saurait dire plus longtemps qu'elle est *non évidente,* et *obscure.* Autrement il arriverait que les choses qui nous sont le plus connues pourraient se dire énigmatiques, parce qu'elles ne nous seraient pas connues sous un point de vue quelconque : ainsi on pourrait dire que l'existence du jour en plein midi est un grand mystère, parce que, si nous percevons ce jour évi-

demment avec les yeux, néanmoins nos oreilles n'en ont point connaissance. Afin donc qu'une chose puisse se dire obscure, il faut qu'elle ne soit évidente sous aucun point de vue.

Seconde preuve, par une raison remarquable que fournit saint Thomas (quest. XIV *de la Vérité,* art. 9). La *Foi* exige que l'homme donne son assentiment à une chose qu'il croit sur les lumières d'autrui; son esprit doit être comme captivé par l'autorité de la parole; or, de quelque manière que l'esprit possède l'évidence d'une chose, il n'y donne plus son assentiment sur les lumières d'autrui; il n'est plus captivé sous une autorité étrangère; il a confiance dans des lumières à lui propres; il est par lui-même sûr de la vérité : donc, sur quelque point que l'esprit possède l'évidence d'une chose, il n'a plus la *Foi. La majeure est certaine.* Le nom de *Foi* l'indique : il vient du terme latin *fideo* (*je me fie*). Nous donnons par la *Foi* notre assentiment aux choses, non que nous en soyons sûrs par nos lumières, mais parce que nous avons confiance dans la véracité d'un homme qui parle, et que nous nous soumettons nous-mêmes volontairement à l'autorité de sa parole. Cela est encore prouvé par l'Apôtre, qui dit *que l'esprit qui croit est captivé dans la soumission à la Foi;* et saint Thomas l'explique : celui qui est captif n'est point sous sa juridiction propre; il est retenu hors de chez lui par une puissance étrangère; or l'esprit est chez lui naturellement, et il se repose quand il a l'évidence d'une chose : il est donc vraiment captif quand il croit, parce qu'il est hors de ses domaines naturels, hors de l'évidence des choses, et néanmoins il y donne son assentiment comme étant sous le joug d'une autorité étrangère. *Prouvons la mineure,* à savoir que l'esprit, quand il a l'évidence d'une chose à laquelle il donne son assentiment, n'est plus captif et n'attend plus les lumières d'autrui. Il rentre chez lui, il est dans l'évidence, il est certain par lui-même; il est assuré par ses propres lumières. C'est pourquoi saint

Paul dit que dans la Patrie la *Foi* cessera, non que le témoignage de Dieu doive nous rendre absolument évident ce qui nous est obscur maintenant, mais parce que l'esprit éclairé de la Lumière béatifique adhèrera à la Vérité divine; ce ne sera plus un simple témoignage de la parole sacrée, ce sera la certitude de cette vérité qui lui viendra par sa propre lumière.

DEUXIÈME CONCLUSION. — *L'habitus de la science et celui de la Foi ne peuvent se trouver ensemble dans le même sujet et sur le même objet.*

Preuves. 1° Il est impossible que le même sujet soit habituellement incliné à des actes opposés; or les actes de la *Foi* et ceux de la *science* sont opposés; cela est prouvé par la première *conclusion* : donc l'esprit ne peut avoir en même temps les *habitus* qui inclinent à ces actes divers. 2° De même que l'acte de *Foi* exige que l'esprit ne voie pas actuellement ce qu'il croit, ainsi l'*habitus* de *Foi* exige que l'esprit ne voie pas habituellement ce qu'il croit; or par l'*habitus* de *science* l'esprit voit habituellement : donc avec l'*habitus* de la *science* il ne peut y avoir l'*habitus* de la *Foi*.

TROISIÈME CONCLUSION. — *L'habitus de la Foi peut se trouver avec l'acte de la science, pourvu que cet acte ne produise aucun habitus.*

C'est la pensée de saint Thomas (I^re^ part. de la II^e^, quest. CLXXV, art. 3, *rép. à la* 3^e^ *object.*); à propos du ravissement dans lequel saint Paul vit clairement Dieu, et posséda la science des Bienheureux, il dit ce qui suit : *Saint Paul n'a pas été Bienheureux habituellement, mais seulement en acte et pour cette occasion,* c'est-à-dire qu'il eut l'acte de la *science* béatifique; *il s'ensuit qu'il n'eut pas alors en lui la Foi actuelle, mais seulement l'habitus de la Foi.*

Prouvons la conclusion par la raison et par des exemples : 1° La *science* excluant la *Foi*, celle-ci disparaît par le moyen qui introduit la *science;* si donc la *science* n'arrive

que d'une manière passagère et pour un acte, elle n'exclura la *Foi* que relativement à cet acte ; 2° le feu n'échauffe le fer que transitoirement, et il lui laisse sa disposition habituelle à être froid ; la main qui lance la pierre ne lui donne point une tendance habituelle à s'élever, c'est en conservant sa pesanteur habituelle que la pierre suit l'impulsion actuelle qui l'élève : ainsi un seul acte d'injustice ne produira pas une *habitude,* et la justice peut subsister même chez l'homme qui commet cet acte : donc l'acte n'exclut un *habitus* qu'en produisant l'*habitus* contraire.

Première objection. Le philosophe chrétien sait d'une manière démonstrative que Dieu est, et cependant il le sait encore par la *Foi :* donc il a sur le même objet et la *Foi* et la *science. La première partie de l'antécédent est dans l'hypothèse ; la seconde se prouve.* Tout chrétien, fût-il philosophe, doit croire tous les articles de *Foi;* or le premier article de *Foi* est *que Dieu est :* donc le chrétien philosophe doit le croire.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la preuve, je distingue. Le chrétien est tenu de croire tous les articles de *Foi, aussi longtemps que pour lui ils sont à croire,* je le concède ; *quand ils lui deviennent évidents,* je le nie. En ce cas, ils cessent d'être articles de *Foi* pour le chrétien : la *Foi,* on l'a vu, ne se rapporte qu'à ce qui est obscur.

Instance. Celui qui refuse sa foi à un seul article est infidèle : donc si le philosophe ne croit pas que Dieu est, il est infidèle.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Celui qui ne croit pas un article est infidèle, *si par là on entend qu'il le nie,* je le concède ; *si l'on entend qu'il le sait,* je le nie.

Nouvelle instance. Saint Paul (*ép. aux Hébr.,* chap. XI) dit que *pour approcher de Dieu il faut croire qu'il est et qu'il récompensera ceux qui le cherchent ;* or le philosophe doit approcher de Dieu, ainsi que tous les autres Fidèles : donc il doit croire que Dieu est.

Réponse. Il faut entendre ce que dit l'Apôtre, de Dieu notre Père et notre rémunérateur surnaturel; car la *Foi* sur Dieu créateur, au sens naturel, n'est nécessaire à la justification que d'une manière accidentelle et pour qui ne connaît point Dieu par la *science :* ainsi les anges n'ont jamais eu la *Foi* en Dieu, comme leur auteur naturel, et néanmoins ils sont justifiés.

Seconde objection. Si le philosophe chrétien n'avait pas la *Foi* en Dieu créateur, il serait moins certain de l'existence de Dieu que l'homme dont l'esprit n'est pas cultivé; il serait d'une condition pire. *On prouve l'antécédent.* L'assentiment de *Foi* est plus certain que toute *science;* or l'homme dépourvu de culture sait par la *Foi* que Dieu est; le philosophe le saurait seulement par la *science :* donc le philosophe serait moins certain que le paysan.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la preuve, je distingue la majeure. L'assentiment de *Foi* a plus de certitude que la *science, que la science seule,* je le concède; *que la science confirmée par le témoignage de Dieu,* je le nie. C'est la solution de Capréolus. En effet, tout philosophe Fidèle sait l'existence de Dieu de deux manières : d'abord par l'autorité divine, et ensuite par la démonstration scientifique. Sa science trouve une force nouvelle dans l'autorité divine; elle y trouve la certitude surnaturelle, comme les vertus morales acquises ont un mérite surnaturel en se subordonnant à la Charité. Cette solution est indiquée par saint Thomas (I^re^ p. de la II^e^, q. IV, art. 8, *rép. au* 2^e^ *arg.*); il y dit : *Celui dont la science est médiocre fait plus de cas de l'affirmation d'un savant que de ce qu'il pense par sa propre raison :* donc la *science* peut se consolider par le témoignage de la parole.

Instance. Ce philosophe aura le consentement de la *Foi,* et en même temps l'acte de la *science. On prouve le conséquent.* Ce consentement est un consentement de *Foi,* appuyé sur l'autorité divine; or, tout en ayant la science

que Dieu est, l'on s'appuie encore sur l'autorité divine : donc, etc.

Réponse. Je nie le conséquent. Pour la preuve, je distingue la majeure. Cet assentiment est celui de la *Foi,* appuyé sur l'autorité divine, *comme sur un motif de donner son assentiment à une chose d'ailleurs obscure,* je le concède; *comme sur une autorité qui confirme ce qui est d'ailleurs évident,* je le nie. Afin que l'assentiment soit acte de *Foi,* il est nécessaire qu'il soit exclusivement accordé à l'autorité de la parole, et que cette autorité captive l'esprit et l'oblige à donner son assentiment à ce qu'il ignore, comme nous l'avons dit plus haut.

D'autres disent encore que le philosophe chrétien a la certitude de *Foi* sur l'existence de Dieu : d'abord parce que cette existence est comprise dans d'autres articles de *Foi :* par exemple dans le mystère de la sainte Trinité; ensuite parce qu'il a le jugement actuel formé par la *Foi,* suivant lequel il juge que cet article est plus certain que toute vérité naturelle; et enfin parce qu'il est toujours dans la disposition d'esprit à croire s'il perdait la *science.* En effet, il est sans cesse attaché au fondement et à la colonne de la vérité, qui est l'autorité divine, à laquelle, à défaut de la raison, il devra recourir : ainsi il croit à cette autorité; car dans cette vie l'esprit humain est si faible, que dans les vérités les plus évidentes souvent il hésite; nous le voyons bien par les philosophes anciens, qui, malgré leur pénétration d'esprit, ont commis les erreurs les plus grossières en parlant de Dieu : de nos jours encore, les hommes les plus doctes, privés de la Foi, tombent dans des aberrations monstrueuses. C'est pourquoi Dieu nous a donné les lumières de la *Foi.* Elles nous inspirent ce que notre esprit ne peut découvrir, et nous affermissent sur les vérités que nous pourrions connaître par nous-mêmes : comme la Providence divine, l'immortalité de l'âme, et tout ce que la morale nous dicte.

APPENDICE.

L'ÊTRE DE RAISON.

Deux *articles* suffiront à ce que nous avons à dire sur l'*être de raison :* dans le premier nous examinerons s'il y a un *être de raison*, quel il est, et comment il se divise; le second montrera comment se forme l'*être de raison.*

ARTICLE PREMIER.

CE QUE C'EST QUE L'ÊTRE DE RAISON : COMMENT IL SE DIVISE.

Il faut dire : 1° *Il existe des êtres de raison.* Cette *conclusion* est si certaine, qu'on ne sait comment elle a pu être niée.

Preuve. Un *être de raison*, ce n'est pas autre chose que ce qui n'a l'être que dans l'appréhension de la raison. Le substantif *être* vient du verbe auxiliaire, et ce qui a d'être dans la nature des choses est dit *être réel :* ainsi ce qui est exclusivement dans l'appréhension de la raison s'appelle *être de raison ;* or il y a certainement des choses qui, n'ayant nullement l'être dans la nature, l'ont d'une certaine façon dans l'appréhension de la raison : donc il y a des *êtres de raison. Prouvons la mineure :* 1° *par l'expérience.* Nous sentons bien que certaines choses impossibles à trouver dans la nature s'appréhendent pourtant par l'esprit, comme si elles étaient, et contractent ainsi une sorte d'être appréhensif et objectif. Nous en parlons comme d'entités; nous disons: *Les ténèbres couvrent la terre ; la mort est la porte d'une vie meilleure ; elle est précieuse dans les saints*, etc. Et il est constant que ce sont de pures négations, n'ayant d'*être* que dans l'appréhension de l'esprit.

2° *Par la raison.* Telle est la fécondité de l'esprit humain, qu'il peut former ces sortes d'êtres : par exemple con-

cevoir des rapports entre des choses que leur ordre naturel ne rapprocherait nullement : telles sont les relations de *régime* ou de *prédicat*, de *sujet*, de *moyen*, d'*extrême majeur*, etc. Mais comme d'autre part cette fécondité ne peut amener au dehors rien de réel, puisque, d'après Aristote, *notre manière de voir les choses n'y change rien*, tout ce travail intérieur, au lieu d'une réalité, produit un être *de raison*, consistant tout entier dans l'appréhension de l'esprit.

Objection. L'*être de raison* n'a point de cause : donc il n'existe pas. *On prouve l'antécédent.* Ou la cause est réelle, ou elle est de raison : si elle est réelle, son effet lui ressemblera, et ce sera un être réel ; si elle est de raison, on demande sur cette cause : vient-elle d'une cause de raison ou d'une cause réelle ?

Réponse. L'*être de raison* a une cause qui est comme lui ; il n'est que dans l'appréhension, il a une cause qui appréhende : c'est une cause réelle, mais elle ne produit pas un être réel, parce que son action n'est pas une effusion de l'être à l'extérieur, c'est seulement une appréhension intérieure ; de la sorte elle ne peut donner qu'un *être appréhendé*.

Il faut dire : 2° *L'être de raison se définit : ce qui a un être objectif, et seulement dans l'esprit.*

Expliquons cette définition. Une chose peut être de trois manières dans l'esprit : d'une manière subjective, d'une manière effective, et d'une manière objective. Ce qui est dans l'esprit d'une manière subjective, c'est ce qui s'y attache, comme l'accident au sujet : ainsi sont les *habitus* et les *espèces* intelligibles ; ce qui y est d'une manière effective est produit par l'esprit : les mouvements vitaux, qui en procèdent physiquement, l'intelligence elle-même ; enfin ce qui y est objectivement, c'est ce que l'esprit appréhende simplement : or l'*être de raison* est celui qui n'a qu'un être objectif dans l'esprit, tout cet être consiste dans le fait d'être appréhendé : preuve, sans contredit, que ce n'est pas une pure

dénomination extrinsèque, mais une chose appréhendée à la manière d'un *être*.

Il faut dire : 3° *Il y a des êtres de raison qui ont quelque fondement, d'autres n'en ont aucun et sont de pures inventions.*

La conclusion est évidente. L'esprit trouve quelquefois raisonnablement, et suivant l'exigence même des choses, des rapports nouveaux. Ainsi, après la distinction de l'*homme* en *animal* et *être raisonnable*, vient la comparaison des deux conceptions entre elles, l'idée d'animal étant la plus large, et celle de raisonnable la plus restreinte ; ces *êtres de raison* sont *fondés;* mais quand, sans lien nécessaire, l'esprit prend, suivant son caprice, des objets divers qu'il rapproche pour en former un seul tout, une chimère, un centaure et tous les êtres imaginaires, ce sont des *êtres de raison non fondés*.

L'*être de raison fondé* est quelquefois une *privation de forme*, conçue comme forme, et quelquefois *une relation de raison*. L'esprit peut discuter, non-seulement sur ce qui est, mais encore sur ce qui n'est pas, par exemple sur la mort, sur les ténèbres, etc. ; il peut donc appréhender ces absences d'entité comme des entités. Ainsi l'on dit que *la mort est une chose terrible entre toutes;* que *le vide est l'ennemi de la nature*. Ces négations sont exprimées comme étant quelque chose de réel. On en fait d'abord l'*être de raison*, c'est-à-dire qu'on prend la négation de l'être pour un être ; ensuite on arrive à distinguer les choses en des conceptions variées, que l'on ordonne entre elles pour en former des *relations de raison*.

La *privation* se divise en *négation* et *en privation proprement dite :* la *négation* est l'absence de forme dans un sujet qui ne peut en avoir, ou sans sujet. Ainsi à l'occasion d'une pierre, la cécité sera une *négation*, le néant lui-même est une négation ; mais la *privation* est la négation de

la forme dans un sujet qui peut avoir cette forme. La cécité dans l'homme, les ténèbres dans l'air ne sont pas de simples *négations,* ce sont des *privations.*

La *relation de raison* comprend sous elle tous les rapports que la raison imagine dans les choses connues; ces rapports, s'ils sont ordonnés à la connaissance de la vérité scientifique, sont appelés *intentions secondes,* et relèvent de la *Logique;* s'ils regardent l'ornement du discours et les procédés de l'éloquence, ils appartiennent à la *Rhétorique;* s'ils ne sont faits que pour la propriété des termes, c'est la *Grammaire* qui les revendique.

ARTICLE SECOND.

QUELLE EST LA FACULTÉ QUI PRODUIT L'ÊTRE DE RAISON.

Il faut dire : 1° *Ce ne sont pas les sens externes, ni les sens internes, ni la volonté, c'est l'intelligence seule qui produit l'être de raison.*

Preuve. L'*être de raison* est ce qui n'existe qu'objectivement dans l'appréhension de la raison. Or, non plus que les sens externes, la volonté ne peut donner à son sujet de n'avoir l'être qu'objectivement et dans la raison. Il faut pour cela un acte de la raison; le nom même l'indique : donc les autres facultés n'en sont pas capables.

Confirmation. L'*être de raison* survient quand on considère le non-être à la manière de l'être : donc il ne se fait que par la faculté qui appréhende la qualité d'être, or seul l'entendement le peut faire; en effet, l'être n'est considéré que par l'entendement, seul par conséquent celui-ci produit l'*être de raison.*

Objection. Souvent le sens externe saisit ce qui n'est pas dans une chose comme si cela y était : ainsi l'œil voit l'ombre, qui réellement n'est rien sur un tableau, il voit des fonds et des distances qui n'y sont pas : l'œil produit donc

aussi l'*être de raison,* ou plutôt un être sensible fictif, qui a toute son existence dans l'appréhension sensible.

Réponse. Je nie que dans ces choses le sens appréhende ce qui n'est pas, comme si cela était. L'œil ne voit point une ombre comme si elle était, il voit une couleur moins brillante, ou le bord extrême de l'endroit coloré, et parce qu'il ne voit plus rien au delà, on dit abusivement qu'il voit une ombre, tandis qu'en réalité il ne voit rien. Il est d'ailleurs certain que l'œil ne voit ni ombre ni ténèbres pures, car, lorsque la nuit est profonde, nous ne voyons rien de plus les yeux ouverts que les yeux fermés. Sur une toile peinte on ne voit ni des fonds, ni des distances là où il n'y en a pas; mais on voit l'image de ce qui est réellement · seulement on la voit modifiée, comme elle est ordinairement quand elle est renvoyée par des objets éloignés de l'œil et distants entre eux. Leur vue produit dans le sens commun un jugement analogue à celui qui ordinairement se produit par l'émission des images des objets éloignés ou séparés les uns des autres.

Instance. L'imagination représente quelquefois des objets arbitraires : des centaures, des chimères, des montagnes d'or : donc elle aussi fait des *êtres de raison,* ou au moins des êtres imaginaires.

Réponse. Je distingue. L'imagination produit des fictions : *en appréhendant le non-être à la manière de l'être,* je le nie ; *en formant de deux images réelles une troisième image réelle,* je le concède. En effet, comme un peintre représente sur la toile une chimère en ajustant ses couleurs, ainsi l'imagination la conçoit en ajustant des images d'êtres réels; mais comme la peinture d'une chimère n'est point un *être de raison,* le fantôme que l'imagination essaie d'en former ne l'est pas non plus.

Si l'*on demande :* Pourquoi dit-on quelquefois que la chimère est un *être de raison*?

Je réponds. Parce que dans la chimère il y a deux choses :

1° cette imagination réelle composée des parties de différents animaux, et c'est l'œuvre propre de la faculté imaginative; 2° l'ordre qu'on donne aux diverses parties de ces animaux, parties qui en réalité ne sont pas ordonnées ainsi, et cet ordre qui fait proprement la chimère, c'est un *être de raison;* or cet ordre ne vient point de l'imagination, mais de l'esprit, qui seul peut ordonner ce qui en réalité n'a point d'ordre.

Il faut dire : 2° *Il est probable que les intelligences angéliques peuvent faire quelques êtres de raison, sinon toutes les sortes de ces êtres.*

Preuve. L'ange distingue les attributs de Dieu qui ne sont point distincts en eux-mêmes; or cette distinction est un *être de raison :* donc l'ange fait des *êtres de raison. La majeure est certaine;* car l'intelligence des anges est limitée, elle ne peut concevoir Dieu tout entier par une seule conception; elle doit donc se former sur Dieu plusieurs conceptions, et les distinguer en divers attributs. *Prouvons la mineure.* L'*être de raison* est celui qui n'est que dans l'intelligence et objectivement; or cette distinction n'est que dans l'intelligence et objectivement : donc c'est un *être de raison.*

On répond. L'ange conçoit, il est vrai, les attributs de Dieu en divers actes, mais il ne les conçoit pas comme distincts, et par conséquent il ne fait point des *êtres de raison.*

Mais au contraire. Quoique l'ange ne connaisse point les attributs de Dieu comme distincts réellement, il les reçoit bien comme distincts dans sa conception, en tant qu'il a sur ces attributs des conceptions objectives distinctes.

Il faut dire : 3° L'*Intelligence divine ne fait pas d'êtres de raison.* Cette conclusion est généralement admise dans notre École.

Preuve. La connaissance qui forme l'*être de raison* est essentiellement imparfaite : donc elle n'est pas en Dieu. *Prouvons l'antécédent.* L'*être de raison* se produit par la connaissance de l'être autrement qu'il n'est; or cette connaissance est imparfaite : donc la connaissance qui forme

l'*être de raison* est imparfaite. *La majeure est certaine ;* car l'*être de raison* se produit, ou en concevant la privation de l'être, comme un être, ou en rapportant l'une à l'autre des choses qui n'ont aucun rapport réel : toutes conceptions qui ont évidemment pour objets les choses prises autrement qu'elles ne sont, et qui supposent que ce qui n'est pas est. *La mineure paraît certaine.* La connaissance est censée parfaite quand elle saisit l'être tel qu'il est : donc elle est imparfaite quand on voit l'être autrement qu'il n'est, et qu'on le prend comme existant quand il n'existe pas.

Confirmation par la différence entre l'Intelligence divine et l'intelligence créée. Cette dernière est stérile et ne produit rien au dehors ; elle ne saurait donner une mesure à la réalité de ce qu'elle appréhende, c'est elle qui est mesurée par l'objet appréhendé ; si donc cet objet n'a point de réalité par lui-même, notre esprit, en le connaissant, ne peut lui en donner ; il ne lui donne qu'un être appréhensif, un pur *être de raison*, et c'est ce qu'il fait. Au contraire, Dieu, en connaissant les choses, leur donne la réalité ; et de même qu'en approuvant il *fait réellement*, ainsi en connaissant et appréhendant sans approuver, il rend réellement possible ce qu'il connaît et qu'il appréhende. Dès là qu'une chose est appréhendée par Dieu, elle est un être réel, et il est contradictoire de dire qu'un pur *être de raison* est fait par Dieu, tout ce que Dieu fait est réel. Saint Thomas donne souvent cette raison (particulièrement, *de la Vérité*, q. II, art. 8)

Première objection. D'après saint Thomas (I^re^ part., quest. XV, art. 2, *rép. à la* 3^e^ *et à la* 4^e^ *object.*), les rapports idéaux de l'Essence divine avec les créatures sont des *êtres de raison.* En effet, comme il le dit, ce ne sont pas des rapports réels ; or le saint Docteur admet que Dieu produit de tels rapports : donc Dieu produit des *êtres de raison.*

Je réponds. 1° *Je distingue la mineure.* Dieu cause des rapports idéaux, *formellement et par l'appréhension d'une relation de son Essence avec la créature*, je le nie ; *fon-*

damentalement, en sachant que son Essence est diversement reflétée dans les créatures, et parce que ce reflet sert de base aux rapports idéaux, que nous comprenons formellement en Dieu, je le concède.

2° *Je distingue la majeure.* Les rapports idéaux de Dieu avec la création sont des relations de raison ; *quand ils sont connus par mode de relations se trouvant subjectivement en Dieu,* je le concède ; *quand ils le sont par mode de relations existant en Dieu, et seulement terminativement,* je le nie. *Et quant à la mineure, je distingue pareillement :* Dieu cause ces rapports, *en les appréhendant par mode de relations, existant dans son Essence subjectivement,* je le nie ; *en les appréhendant par mode de relations, existant subjectivement dans les créatures, et terminativement en lui-même,* je le concède. Et *je nie la conséquence. Expliquons-nous.* On peut entendre de deux manières que Dieu se rapporte aux créatures, et se compare avec elles : d'abord par une relation qui serait en lui subjectivement, et dans la créature terminativement ; secondement, comme terme d'une relation, qui serait subjectivement dans la créature. Concevoir de la première manière le rapport de Dieu avec les créatures, c'est faire une *relation de raison ;* j'en conviens, car Dieu ne peut être sujet d'une relation réelle avec la créature ; mais concevoir le rapport de la seconde manière, n'est point faire un *être de raison,* si ce n'est fondamentalement ; or Dieu ne produit point des rapports idéaux, en concevant dans son Essence une relation avec les créatures, puisque cette Essence n'a point de relation avec elles ; on dit seulement que Dieu produit des rapports idéaux, et compare son Essence avec la créature, quand il reconnaît dans les créatures une relation avec son Essence, qu'elles imitent et dont elles participent ; ce rapport dit donc une relation subjective dans la créature, et terminative dans l'Essence divine.

Instance. Cette *solution* est expressément contraire à

saint Thomas : donc elle n'explique point l'autorité du saint Docteur. *On prouve l'antécédent.* 1° Parce que saint Thomas dit expressément que ces rapports *sont en Dieu, et non dans les créatures;* or la *solution* dit l'opposé; 2° parce qu'il dit que ces rapports *ne sont point réels, mais entendus par Dieu;* et la *solution* explique le texte du saint d'un rapport réel, bien qu'il ne soit pas réellement en Dieu; 3° parce que saint Thomas dit que ces rapports *sont causés par l'Intelligence divine qui compare son essence avec les créatures,* tandis que la *solution* veut qu'ils soient causés dans les choses, en tant qu'elles se rapportent à l'Essence divine.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la première preuve, je réponds que la *solution* admet que les rapports idéaux sont en Dieu, et non dans les créatures. Néanmoins ils ne sont point en Dieu comme rapports actifs; pour ainsi parler, ils ne rapportent pas Dieu à sa créature; mais ils appartiennent à Dieu passivement, en ce sens que Dieu peut être imité diversement par les créatures, et se rapporter à elles toutes comme exemplaire unique.

Pour la seconde difficulté, je réponds : Quand on dit que ces rapports ne sont point réels, mais seulement entendus par Dieu, c'est pour dire qu'ils ne constituent point une relation en Dieu, comme les rapports des Personnes entre elles; saint Thomas l'enseigne lui-même, ces rapports consistent seulement en ce que l'Intelligence divine se comprend par l'analogie avec les créatures, ou, comme le dit le même Docteur (I^re^ part., quest. XIII, art. 7) : *Elle est appréhendée comme le terme de la relation des créatures.*

Enfin je réponds au 3° que ces rapports sont aussi causés par l'Intelligence divine, parce que le principe de l'idée consiste à prendre la science de Dieu, comme diversement imitable par les créatures, et par conséquent comme rapportée à celles-ci; mais ceci devient l'affaire des Théologiens.

Deuxième objection. Connaître l'*être de raison,* c'est le

produire ; or Dieu connaît l'*être de raison,* car il connaît les syllogismes, et les connaissances des hommes, qui le plus souvent ont pour terme un *être de raison :* donc il fait l'*être de raison.*

Réponse. Je distingue la majeure. Connaître l'*être de raison,* c'est le produire ; le *connaître pratiquement, en concevant dans le mode d'être ce qui n'est pas, et en lui donnant ainsi un être objectif,* je le concède ; *le connaître purement et spéculativement comme produit par un autre,* je le nie. Celui qui donne à ce qui n'est pas la raison d'être peut être dit connaître l'*être de raison* pratiquement, et le produire ; mais celui qui voit autrui affecter le non-être de la raison d'être, ne produit point pour cela l'*être de raison,* il le voit produit par autrui, et ne le connaît que spéculativement ; or Dieu ne voit point l'*être de raison,* en affectant le non-être de la raison de l'être, il voit seulement que nous agissons ainsi.

Troisième objection. Dieu connaît les privations de l'être : les ténèbres, la mort, comme si c'étaient des êtres : donc il produit l'*être de raison. On prouve l'antécédent.* Tout ce qui est connu l'est à la manière de l'être.

Réponse. Je nie l'antécédent. Pour la preuve, je distingue. Tout ce qui est connu, est connu à la manière de l'être : *si c'est connu être en soi, et pour être quelque chose,* je le concède ; *sinon,* je le nie ; or Dieu ne connaît point la mort en elle-même, comme si elle était quelque chose, il la connaît dans la vie, parce qu'elle n'est point la vie. Ainsi saint Denis nous dit : *Dieu connaît les ténèbres par la lumière.*

On demandera. Par quelle *espèce* se connaît l'être de raison. *Je réponds.* D'abord il ne se connaît pas par une *espèce* s'imprimant proprement ; il n'est rien en réalité, il ne peut donc rien imprimer dans l'esprit ; il ne se connaît pas davantage par une *espèce* expresse qui lui soit propre, ce qui le manifeste, c'est une *espèce* appropriée par l'intelli-

gence. En effet, l'intelligence après avoir abstrait la raison d'être de l'être réel, et même de la réalité, c'est-à-dire de l'être ou du non-être, qui sont en dehors d'elle, l'attribue à ce qui réellement n'existe point, et donne à cela un être objectif qui ne consiste que dans l'appréhension. Dans ce sens, on dit que l'*être de raison* se connaît par une *espèce* étrangère, c'est-à-dire par une *espèce* qui dans son origine appartient à un être réel, et qui, abstraite par l'esprit de sa réalité, se trouve attachée là où réellement elle n'est pas.

Mais en voilà assez sur la *Philosophie*. Ami lecteur, si j'ai en ce livre commis quelque erreur, tu me la pardonneras, je suis homme; si tu y trouves quelque chose de bon, prends-le comme un don que le Docteur angélique m'a obtenu de Dieu, source de tout bien et de toute vérité.

Qu'à lui toute gloire soit rendue dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Je soumets de tout mon cœur ce que j'ai écrit au jugement de la sainte Église romaine.

FIN DU TOME QUATRIÈME ET DE TOUT L'OUVRAGE.

TABLE DES MATIÈRES

DU QUATRIÈME VOLUME.

TROISIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE. — Ethique, ou morale. — Préface. 1

Question préliminaire. — Objet, nature, qualité et division de la Morale; dispositions nécessaires pour l'étudier. 3

Question premiere. — De la fin dernière des mœurs en général, ou du bonheur. 11

Art. I. De la fin dernière de la morale humaine. 12

§. I. S'il y a une fin dernière de la vie humaine, et quelle est proprement cette fin. 13

§. II. Si l'homme peut avoir plusieurs fins dernières, et de quelle manière, dans la fin dernière qu'ils se proposent, les méchants diffèrent des bons. 19

Art. II. Du bonheur objectif, ou de l'objet dont la possession peut rendre l'homme heureux naturellement. 25

§. I. Le bonheur de l'homme ne peut être dans aucun bien créé. 28

§. II. Le bonheur de l'homme n'est qu'en Dieu seul. . .

Art. III. De la félicité formelle, ou de l'acquisition de ce bien qui nous rend heureux. 49

§. I. Si l'homme peut acquérir le bonheur et le conserver en cette vie, ou seulement en l'autre, et quand son âme est séparée de son corps. . . . . *ibid.*

§. II. En quoi consiste le bonheur de cette vie, et comment on peut l'obtenir. 57

§. III. Dans quelle opération consiste essentiellement le bonheur formel. 69

QUESTION DEUXIÈME. — Des actes moraux, ou du volontaire, particulièrement du volontaire libre. 85

Art. I. Du volontaire en général; ce qu'il est, quelles circonstances le détruisent, comment il se divise. . . . . *ibid.*

Art. II. Du volontaire libre. 93

§. I. Des divisions et des acceptions variées de la liberté. . . 94

§. II. De l'origine du libre arbitre. 97

§. III. Si l'indifférence est nécessaire au libre arbitre. . . . 103

§. IV. Quelle est l'indifférence exigée pour la liberté. . . . 116

Art. III. Des actes volontaires en particulier. 127

QUESTION TROISIÈME. — Des passions. 136

Art. I. Des passions en général. 137

Art. II. Des passions de la partie concupiscible. 141

§. I. De l'amour et de la haine. . . . . *ibid.*

§. II. Du désir et de l'aversion. 151

§. III. La délectation ou la joie, et la tristesse ou la douleur. 156

Art. III. Des passions de la partie irascible. 166

QUESTION QUATRIÈME. — De la bonté et de la malice morale. . . 176

Art. I. Ce que c'est que la moralité, comment elle se divise en bonté et malice. 177

Art. II. S'il existe une espèce d'actes qu'on peut dire indifférents, et s'il y a quelques actes particuliers qui soient indifférents. 180

Art. III. Des règles des mœurs; de la conscience et de la loi. . 186

QUESTION CINQUIÈME. — De la vertu morale en général. 197

Art. I. Nature et propriétés de la vertu. 198

Art. II. Des causes de la vertu morale et de ses divisions. . . 202

Art. III. Du contraire de la vertu, c'est-à-dire du vice. . . . 211

QUESTION SIXIÈME. — Des vertus prises en particulier. 215

Art. I. De la prudence, et des vertus contenues sous la prudence. 216

§. I. Des parties quasi intégrales de la prudence. 219

§. II. Des parties subjectives de la prudence, ou des espèces dont elle est le genre. 224

§. III. Des parties potentielles de la prudence, et des vertus qui s'y rattachent. 227

Art. II. De la justice et des vertus contenues sous la justice. . 230
§. I. Des parties intégrales de la justice et de ses parties subjectives, c'est-à-dire des différentes espèces de justice. . . 232
§. II. Des parties potentielles de la justice, ou des vertus accessoires de la justice. 238
Art. III. De la tempérance et des vertus qu'elle contient. . . 246
§. I. Des parties intégrales et subjectives de la tempérance. . *ibid.*
§. II. Des parties potentielles de la tempérance. 250
Art. IV. De la force et des vertus qu'elle contient. 253
Art. V. De la connexion des vertus. 263

QUATRIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE. — MÉTAPHYSIQUE. — Préface. 270

QUESTION PRÉLIMINAIRE. — De la Métaphysique et de sa division. *ibid.*

THÈSE PREMIÈRE. — De l'être en général. 278

QUESTION PREMIÈRE. — Des principes de l'être. 279
Art. I. Des principes de connaissance. . . . . *ibid.*
Art. II. Des principes constitutifs de l'être. 283
Art. III. De la puissance objective. 288
Art. IV. De la puissance obédientielle. 292

QUESTION DEUXIÈME. — De l'être en lui-même. 298
Art. I. Ce que c'est que l'être, et comment il se divise; comment il est la première chose qu'on connaisse. 299
Art. II. L'être est-il univoque à l'égard de ce qui est compris sous sa dénomination. 302
Art. III. Distinction de l'essence et de l'existence. 316
Art. IV. De la subsistance, du suppôt et de la personne. . . 327

QUESTION TROISIÈME. — Des propriétés de l'être, c'est-à-dire de l'unité, de la vérité et de la bonté. 330
Art. I. De l'unité. 331
Art. II. De la distinction; où l'on étudie la question relative au mode de distinction entre les degrés métaphysiques. . . . 337
§. I. Différents genres de distinction. 338
§. II. Ce qu'il faut penser de la distinction scotiste. 341
§. III. Solution des objections. 345
Art. III. De la vérité. 351
Art. IV. De la bonté. 363

THÈSE SECONDE. — De l'être spirituel, ou des choses séparées par elles-mêmes de la matière. 366

QUESTION PREMIÈRE. — De Dieu. 367

Art. I. De l'existence de Dieu. . . . . *ibid.*

Art. II. Des attributs de Dieu, et principalement de Dieu comme créateur. 385

QUESTION DEUXIÈME. — Des anges et de l'âme séparée. 390

Art. I. Des anges. . . . . *ibid.*

Art. II. De l'âme séparée. 394

QUESTION TROISIÈME. — De l'influx divin dans les causes secondes 400

Art. I. État de la question ; opinions diverses. 401

Art. II. Ce qu'il faut entendre par concours simultané, prémotion physique et motion morale. 409

Art. III. Si Dieu peut physiquement prémouvoir les causes secondes libres ou nécessaires, et les appliquer à leurs actes. . 415

Art. IV. Si Dieu exerce réellement la prémotion sur les causes secondes. 423

§. I. La prémotion se prouve par l'autorité de l'Écriture. . . 425

§. II. La prémotion se prouve par l'autorité des conciles. . . 429

§. III. Preuves de la prémotion par les prières de l'Église et par le consentement unanime des Fidèles. 435

§. IV. Preuves de la prémotion tirées des saints Pères. . . 437

§. V. Preuves de la prémotion par l'autorité des philosophes. 438

§. VI. L'autorité de saint Augustin. 444

§. VII. L'opinion de saint Thomas. 447

§. VIII. Preuves de raison. 454

§. IX. Preuves de la prémotion par des exemples 474

§. X. Inconvénients du système qui nie la prémotion. . . 475

Art. V. Si la prémotion a lieu pour les actes de péché, et comment. 477

Art. VI. Où on explique la nature de la prémotion, et la manière dont Dieu l'applique. 480

Art. VII. Solution des objections. 487

Art. VIII. Développement de l'accord de la liberté avec la prémotion. Dans cette question, c'est l'opinion thomiste qui est la plus éloignée de l'hérésie. 513

QUESTION QUATRIÈME. — Des accidents spirituels, surtout de la science. 519
Art. I. De la vertu intellectuelle en général. 520
Art. II. De la science en elle-même 525
Art. III. Unité des sciences. 529
Art. IV. Si le même esprit peut avoir en même temps et sur le même objet la science et l'opinion. 533
Art. V. Si la science peut exister avec la Foi. 539
APPENDICE. — De l'être de raison. 547
Art. I. Ce que c'est que l'être de raison ; comment il se divise. *ibid.*
Art. II. Quelle est la faculté qui produit l'être de raison. . . 550

FIN DE LA TABLE DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME.

Tours. — Impr. MAME.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

NOV 22'82

NOV 10'82

NOV 10'82

CE