

B
20.5
UL
1964
B635

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE

PRESENTEE

A L'ECOLE DES GRADUES

DE L'UNIVERSITE LAVAL

POUR L'OBTENTION

DU GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

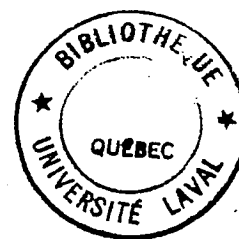
MARTIN BLAIS

LICENCIE EN PHILOSOPHIE

DE L'UNIVERSITE LAVAL

LA COLERE

QUEBEC
Mars, 1964



RECONNAISSANCE

Au terme de ce travail, ma reconnaissance va spontanément à monsieur l'abbé Jasmin Boulay, D.Th., mon directeur de thèse.

Ses judicieux conseils et sa vaste connaissance des sources me furent d'un indispensable secours.

Martin Blais.

14-10-64. Don

PROPOSITIONS

1. Quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum.
2. Natura est principium et causa motus et quietis in eo in quo est, primo et per se et non secundum accidens.
3. Anima est actus primus corporis physici organici.
4. Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata.
5. Ce qui importe, ce n'est pas de savoir ce que c'est que la force, c'est de savoir la mesurer.

TABLE DES MATIERES

Introduction

7

PREMIERE PARTIE

LA COLERE SELON SENEQUE

Chapitre premier: LA NOTION DE LA COLERE

<u>Article I</u> : La colère est la passion la plus hideuse et la plus redoutable	11
<u>Article II</u> : La définition de la colère	13
<u>Article III</u> : La cause efficiente de la colère	16
<u>Article IV</u> : Le sujet de la colère	19
<u>Article V</u> : Colère, irascibilité, férocité	20

Chapitre deuxième: LA CRITIQUE DE LA THEORIE PERIPATETICIENNE

<u>Article I</u> : L'exposé de la théorie péripatéticienne	26
<u>Article II</u> : La critique de la théorie péripatéticienne	28

Chapitre troisième: LES REMEDES A LA COLERE

<u>Article I</u> : Les remèdes préventifs	36
<u>Article II</u> : Les remèdes curatifs	42

Conclusion

44

DEUXIEME PARTIE

LA COLERE SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

Chapitre premier: LA NOTION DE LA COLERE

<u>Article I</u> : L'élément formel de la colère	48
<u>Article II</u> : La fin de la colère	53
<u>Article III</u> : L'élément matériel de la colère	55
<u>Article IV</u> : La cause efficiente de la colère	58
<u>Article V</u> : La définition de la colère	68
<u>Article VI</u> : L'objet de la colère	73
<u>Article VII</u> : Le sujet de la colère	75

Chapitre deuxième: QUELQUES CARACTERES DE LA COLERE

<u>Article I</u> : La colère présuppose la raison	91
<u>Article II</u> : La colère est conforme à la nature	93
<u>Article III</u> : La colère désire que l'autre éprouve de la peine	98
<u>Article IV</u> : La colère veut que l'autre sache qui le fait souffrir et pourquoi	101

Chapitre troisième: L'UTILITE DE LA COLERE

<u>Article I</u> : Les passions jouent par rapport à la volonté un rôle analogue à celui des sens par rapport à l'intelligence	104
<u>Article II</u> : Les passions dans l'ordre spéculatif	111
<u>Article III</u> : Les passions dans l'ordre pratique	118
1) Les passions antécédentes	118
2) Les passions conséquentes	130

<u>Article IV</u> : L'utilité de la colère	140
1) Colère et courage	140
2) Colère et magnanimité	145
3) Colère et justice	150
4) La colère et les autres vertus	152
<u>Article V</u> : La colère est-elle le plus grand de tous les vices ?	153
 <u>Chapitre quatrième</u> : LES REMEDES A LA COLERE	
1) Les remèdes préventifs	159
2) Les remèdes curatifs	164
 Conclusion	167
Bibliographie	170

INTRODUCTION

De toutes les passions, c'est la colère qui a le plus souvent retenu les anciens. En maints ouvrages, ils ont pesé et dénoncé ses funestes effets. L'un d'eux, Sénèque, philosophe stoicien, prononce contre elle, dans un traité (1) qu'il lui consacre, des jugements d'une singulière sévérité. Il lance que la colère l'emporte sur tous les vices (2); que nul fléau n'a accablé davantage le genre humain (3); qu'elle n'est jamais d'aucune utilité (4); qu'en conséquence, il faut non point la tempérer, mais la bannir tout à fait (5).

Mais, à ces affirmations à l'emporte-pièce, on peut opposer les opinions plus nuancées de saint Thomas d'Aquin. Moyennant certaines conditions, la colère lui semble non seulement naturelle et utile, mais parfois même nécessaire. Prenant sur soi la parole de saint Augustin, il affirme que sans passions (donc, sans colère), nous ne pouvons vivre correctement: non recte vivimus (6). Il montre aussi comment la colère assure la promptitude de l'acte vertueux (7) et concourt directement à l'exercice de plusieurs vertus: courage (8), magnanimité (9), justice (10), par exemple.

De prime abord, l'opposition entre les opinions de Sénèque et celles de

(1) Sénèque, Dialogues, tome I, De Ira, Paris, Budé, 1951, xxiv-109 p.

(2) Ibid., L. II, ch. 36, # 6.

(3) Ibid., L. I, ch. 2, # 1.

(4) Ibid., L. I, ch. 9, # 1.

(5) Ibid., L. III, ch. 42, # 1.

(6) S. Augustin, La Cité de Dieu, L. XIV, ch. 9.

(7) In III Ethicorum, lect. 17, # 572.

(8) II-II, q. 123, art. 10.

(9) In IV Ethicorum, lect. 8, # 746.

(10) II-II, q. 158, art. 8.

saint Thomas semble irréductible. Dans le but de préciser jusqu'à quel point il peut en être vraiment ainsi, nous exposerons, dans la première partie de ce travail, la pensée du De Ira de Sénèque: la notion qu'il professe de la colère, les remèdes qu'il prescrit et la critique qu'il formule de la position péripatéticienne; dans la seconde partie, nous allons confronter la pensée de saint Thomas à celle de Sénèque, afin de voir s'il y a possibilité de jeter quelques ponts sur le fossé qui, apparemment, les sépare.

PREMIERE PARTIE

LA COLERE SELON SENEQUE

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE LA COLERE

Article I

LA COLERE EST LA PASSION LA PLUS HIDEUSE

ET LA PLUS REDOUTABLE

Sénèque nous apprend lui-même, au début du De Ira, que c'est à la demande de son frère aîné Novatus, qu'il traite des moyens de calmer la colère (1). Pour convaincre son frère encore davantage de l'importance de l'entreprise, il insiste sur les dangers particuliers de la colère comparée aux autres vices et sur son aspect singulièrement hideux.

La colère est une passion plus que toute autre affreuse et enragée (2); aucun fléau n'a coûté plus cher au genre humain (3); les hommes en colère ne reculent devant rien, car ils sont pris du plus redoutable des maux, qui surpasse tous les vices (4). La colère soumet toutes les passions (5); il n'en existe aucune sur qui elle ne règne en maîtresse (6).

La colère n'épargne aucun âge, elle n'excepte aucune race (7); elle se glisse même chez les gens éclairés et sains sous d'autres rapports (8). Au contraire des autres passions, qui ne consomment que des individus, la colère embrase parfois tout un état (9).

(1) Sénèque, Dialogues, Paris, Budé, 1951, tome I, De Ira, L. I, ch. 1, # 1.

(2) Ibid., L. I, ch. I, # 1.

(3) Ibid., L. I, ch. 2, # 1.

(4) Ibid., L. II, ch. 36, # 6.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid., L. III, ch. 2, # 1.

(8) Ibid., L. III, ch. 4, # 5.

(9) Ibid., L. III, ch. 2, # 2.

Sénèque s'adresse également à l'imagination de son lecteur. Il tente de lui inspirer une vive répulsion vis-à-vis de la colère en la peignant avec les couleurs les plus repoussantes. La colère, cette courte folie (1), fait dresser les cheveux, craquer les articulations; elle rend le visage grimaçant et bouffi (2). De cette description, que j'abrège, Sénèque rédige deux autres versions; bref, une dans chacun des trois livres du De Ira.

Celle du livre II est animée d'un souffle particulièrement poétique. La colère est "comparable aux ennemis ou aux bêtes sauvages dégouttants de sang ou allant en verser; elle est comparable encore aux monstres infernaux, ceints de serpents et soufflant du feu." Et ainsi, tout le chapitre ne parle que de grincements, d'agitation, de pâleur, de cicatrices, de gris (3), de cris (3).

Au livre III, il reprend les formules des livres précédents et les relève d'une couple de comparaisons saisissantes: "Les grincements de dents de l'homme en colère ressemblent à ceux du sanglier aiguisant ses défenses; sa tête est plus hideuse que la bête agitée par la faim ou par un fer planté dans les entrailles" (4).

En somme, il ne fait aucun doute que Sénèque tienne la colère pour le pire de tous les vices et le premier qu'il faille résolument prendre à parti.

(1) De Ira, L. I, ch. 1, # 2.

(2) Ibid., L. I, ch. 1, # 4.

(3) Ibid., L. II, ch. 35.

(4) Ibid., L. III, ch. 4.

Article II

LA DEFINITION DE LA COLERE

Le passage du De Ira contenant la définition que Sénèque a formulée de la colère serait perdu (1). Cependant, Lactance rapporte comme venant de cet ouvrage les trois formules suivantes:

- i) Ira est cupiditas ulciscendae injuriae: la colère est le désir de venger une injure (2).
- ii) Ira est cupiditas puniendi eum a quo inique putes laesum: la colère est le désir de punir celui par qui on se croit injustement offensé.
- iii) Ira est incitatio animi ad nocendum ei qui nocuit aut nocere voluit: la colère est un mouvement de l'âme dans le but de nuire à celui qui a nuï ou qui a voulu nuire (3).

Il semble bien qu'on puisse recevoir ces formules comme authentiques.

En effet, dans la suite de son traité, Sénèque reprend chacune des notions qu'elles contiennent. En justifiant sa définition de la colère, il en rappelle le contenu en ces termes: "Nous avons dit qu'elle était le désir, non la possibilité d'infliger un châtement" (4). C'est la première formule même de Lactance.

La notion d'inique, contenue dans la deuxième formule, apparaît au livre II, quand Sénèque rappelle les deux causes qui excitent la colère: croire être offensé, ou injustement, inique, offensé:

(1) De Ira, L. I, ch. 2.

(2) Cicéron donne une définition équivalente: "Ira est libido poeniendi ejus qui videtur laesisse injuria. Tusculanes, Paris, Budé, 1960, L. 4, IX.

(3) Lactance, De ira Dei, ch. 17.

(4) De Ira, L. I, ch. 3.

Ira est ulciscendi libido. Tusculanes, L. 3, V.

Duo sunt, ut dixi, quae iracundiam concitent:
primum si injuriam videmur accepisse...; deinde,
si inique accepisse (1).

"Comme j'ai dit, " rappelle Sénèque; vraisemblablement dans le passage perdu, ce que corrobore la deuxième formule de Lactance.

Enfin, dernier élément essentiel, la colère est un mouvement de l'âme: inditatio animi, par opposition aux mouvements involontaires et insurmontables (2), qui ne sont que le prélude des passions (3). Simples mouvements du corps (4), tandis que les passions sont des vices volontaires de l'âme (5); des mouvements qui ne s'élancent jamais à l'insu de l'esprit (6). Sénèque redéfinit ici la colère: une excitation de l'âme, qui marche volontairement et délibérément à la vengeance: concitatio animi ad ultionem voluntate et judicio pergentis (7).

Ainsi donc, toutes les notions contenues dans les formules de Lactance sont conformes à la pensée de Sénèque. Partant, on est fondé à croire que les définitions rapportées par Lactance sont celles mêmes de Sénèque, ou, du moins, qu'elles ne trahissent en rien sa pensée.

Pour confirmer les éléments essentiels de sa définition, à savoir que la colère est un désir de vengeance causé par une offense, Sénèque écarte quelques objections.

Prétendre que la colère ne naît pas de l'offense sous prétexte que nous nous irritons aussi bien contre ceux qui simplement veulent nous blesser, c'est

(1) De Ira, L. II, ch. 31, # 1.

(2) Ibid., L. II, ch. 2, # 1.

(3) Ibid., L. II, ch. 2, # 5.

(4) Ibid., L. II, ch. 3, # 2.

(5) Ibid., L. II, ch. 2, # 2; Tusculanes, L. 4, XIV, XXXI, XXXV, XXXVII.

(6) De Ira, L. II, ch. 3, # 4.

(7) Ibid., L. II, ch. 3, # 5.

oublier que l'intention de blesser est déjà une blessure, que l'offense décré-
tée est pratiquement commise.

Objecter que la colère n'est pas le désir d'infliger un châtiment du fait que les faibles s'irritent parfois contre les puissants, qu'ils ne peuvent raisonnablement espérer punir, c'est ignorer, d'abord, que la colère est le désir, non la possibilité d'infliger un châtiment; puis, que l'homme désire parfois même l'impossible. D'ailleurs, pour nuire, nous sommes puissants.

Inutile, enfin, de protester que les bêtes se mettent souvent en colère et que, de toute évidence, il n'est question à leur sujet ni d'offense ni de désir de vengeance. Sénèque refuse à l'emportement des bêtes le nom de colère. Il fonde ce refus sur l'usage reçu: de même qu'on ne parle pas de luxure à propos des bêtes, ainsi on ne saurait parler proprement de colère. Il constate, cependant, que les bêtes sont agitées de mouvements qui ressemblent aux passions que l'on reconnaît aux hommes (1).

Il renchérit ensuite d'un argument per absurdum. Si la brute était capable d'amour et de haine, elle le serait tout autant d'amitié et d'antipathie, de désaccord et de concorde. Ce qui, selon lui, est manifestement faux.

Enfin, il attribue à la faiblesse chez les bêtes de la faculté directrice leur inaptitude à la colère. La brute est incapable de la réflexion nécessaire à la vengeance et elle n'a des causes qui provoquent les passions qu'une connaissance vague et confuse (2).

(1) De Ira, L. I, ch. 3, # 6.

Les bêtes ont bien certaine façon d'agir qui est comparable à la nôtre, mais elles ne sont pas susceptibles d'éprouver des passions. Cicéron, Tusculanes, L. 4, XIV.

(2) De Ira, L. I, ch. 3, # 7.

Article III

LA CAUSE EFFICIENTE DE LA COLERE

L'opinion qu'on nous a offensés, telle est, d'après Sénèque et les Stoïciens, la cause efficiente de la colère (1). Et non seulement de la colère, mais de toutes les autres passions (2). Epictète insiste sur ce point. Ce qui nous trouble (3), nous afflige (4), nous injurie et met en colère (5), ce ne sont ni les choses ni les hommes, mais le jugement, i.e l'opinion que nous formons à partir des choses et des hommes en conflit apparent avec nous. / Chasse l'opinion, affirme à son tour Marc-Aurèle (6), et tu seras sauvé. / C'est de ce côté que git l'erreur, racine de tous les maux (7).

Le terme d'opinion s'oppose, ici, à celui de réalité. C'est plus souvent l'opinion que la réalité qui nous met en peine, écrit Sénèque à Lucilius (8). Cicéron avait déjà opposé les deux mêmes termes: le mal qui nous chagrine

(1) Causa autem iracundiae opinio injuriae est. De Ira, L. II, ch. 22, # 2.

(2) Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum. Cicéron, Tusculanes, L. 3, XI, XXV, XXXIII.

(3) Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur les choses. Epictète, Manuel, Paris, Garnier, 1960, V.

(4) Lorsque tu vois un homme qui gémit, sois prêt à dire aussitôt: "Ce qui l'afflige, ce n'est point ce qui arrive, mais le jugement qu'il porte sur cet événement. Epictète, Manuel, XVI.

(5) Souviens-toi que ce n'est pas celui qui t'injurie, ou celui qui te frappe, qui t'outrage, mais le jugement que ces hommes t'outragent. Lorsque donc quelqu'un te met en colère, sache que c'est ton jugement qui te met en colère. Epictète, Manuel, XX.

(6) Marc-Aurèle, Pensées pour moi-même, Paris, Garnier, 1960, L. XII, 25.

(7) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXXVII.

(8) Saepius opinione quam re laboramus. Sénèque, Lettres à Lucilius, Paris, Budé, 1959, lettre 13.

relève de l'opinion, non de la nature (1). Autrement, on ne verrait pas pourquoi un coup prévu frapperait moins durement (1), ni que le même coup ébranlerait celui-ci sans affecter celui-là (2). Chacun des trois textes d'Epictète invoqués ci-dessus oppose jugement à réalité: chose, événement, homme. Avec Sénèque, nous pouvons donc conclure, en ce qui concerne la colère, qu'il ne fait aucun doute que c'est l'idée d'offense qui l'excite (3).

Sénèque distingue ensuite comme deux espèces d'offenses: l'offense et l'offense injuste. Offense ne s'oppose pas essentiellement à offense injuste: toute offense implique une injustice; l'offense injuste est un acte particulièrement blessant, en raison de sa disproportion ou de son caractère inopiné (4).

L'inopiné, en effet, frappe plus dur. Cicéron souligne le fait et en fournit deux raisons (5). Un mal subit semble plus grave, d'abord, parce qu'on n'a pas le loisir d'en mesurer l'étendue; puis, parce qu'on a l'impression de le subir par sa faute, pour ne pas l'avoir prévu et s'être prémuni; cette impression avive la douleur (6).

Cicéron fait cependant une restriction. Il admet que le mal inattendu produise un choc plus violent, mais non au point de deux individus également

(1) Simulque judico malum illud opinionis est, non naturae; si enim in re esset, cur fierent proviso leviora? Cicéron, Tusculanes, L. 3, XV.

(2) Epictète, Manuel, XVI.

(3) Iram quin species oblata injuriae moveat non est dubium. De Ira, L. II, ch. 1, # 5.

(4) De Ira, L. II, ch. 31, # 1.

(5) Videntur enim omnia repentina graviora. Cicéron, Tusculanes, L. 3, XIII.

In quidem non dubium quin omnia quae mala putentur sint improvisa graviora. Ibid., XIV.

Sentit omnia repentina et necopinata esse graviora. Ibid., XIX.

Quod provisum ante non (est), id ferire vehementius. Ibid., XXII.

(6) Ibid., XXII.

frappés, celui-là seul ressentirait le coup qui aurait été atteint à l'improvis-
te (1). Les deux accusent le coup, mais celui qui s'y était préparé par la
pensée le ressent moins péniblement.

(1) Cicéron, Tusculanes, L. 3, XXIV.

Article IV

LE SUJET DE LA COLERE

Sénèque conçoit la colère et la raison, ou la passion en général et la raison, comme des modifications de l'esprit: l'une, la raison, pour le meilleur; l'autre, la passion, pour le pire (1). La colère et la raison ne disposent donc pas chacune d'un siège particulier et séparé. Concevoir la raison comme un observateur, posté à l'écart, dirigeant les mouvements des passions et leur fixant des limites à respecter, ce serait de la pure fantaisie (2).

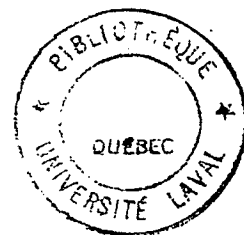
La raison et la passion se présentent toutes deux comme des modifications de l'esprit, i.e. que l'esprit peut être raisonnable ou passionné comme l'eau, froide ou chaude. Successivement, donc, et non point en même temps. Il s'ensuit que l'esprit livré à une passion ne dispose plus de la raison comme d'une force extérieure toujours prête à accourir. En se livrant à la colère, par exemple, l'esprit chasse la raison comme chasse le froid l'eau qui devient chaude (3).

Par conséquent, la raison n'a de pouvoir sur les passions que dans la mesure où elle les tient à distance. Mais dès que l'une d'elles s'introduit dans l'esprit, la raison ne compte plus.

(1) De Ira, L. I, ch. 8, # 1.

(2) Ibid., # 2 et 3.

(3) Ibid., # 1 et 2.



Article V

COLERE, IRASCIBILITE, FEROCITE

Après ce qu'il a raconté de la colère dans les trois premiers chapitres du livre I du De Ira, Sénèque croit que la distinction entre colère et irascibilité, iracundia, apparaît clairement. Il ajoute, cependant, une comparaison: le rapport entre ira et iracundia est le même qu'entre ebrius et ebriosus, ou qu'entre timens et timidus.

Les termes iracundus, ebriosus et timidus signifient des dispositions; les termes iratus, ebrius et timens, des actes correspondant à ces dispositions.

Or de même qu'un homme enclin à l'ivresse peut éviter cet excès tandis que son voisin, protégé par sa complexion naturelle, y succomber éventuellement; ainsi, l'irascible peut résister à la colère et le doux, s'irriter à l'occasion (1).

Sénèque note aussi que l'habitude de la colère engendre la férocité: à force de vouloir des coups et des supplices pour sa vengeance, la colère finit par en vouloir pour son plaisir. Cette aptitude à jouir des tourments que l'on inflige, et le désir, sinon le besoin d'en infliger pour jouir, telles sont les notes essentielles de la férocité (2).

(1) De Ira, L. I, ch. 4.

(2) Ibid., L. II, ch. 5.

*L'homme à la recherche
de la vérité*

Article VI

LES CARACTERES DE LA COLERE

Les généralités qui précèdent nous laissent encore loin de la conception que Sénèque se forme de la colère. Pour nous en approcher un peu plus, examinons quelques-uns des caractères qu'il assigne à cette passion.

1) La colère n'est pas soumise à la raison.

Pour Sénèque, la colère est une passion rebelle par essence; une passion qui n'écoute point la raison, qui ne se laisse pas modérer. Si elle écoute la raison, dit-il, si elle se laisse tempérer, ce n'est pas la colère; il faut donner un autre nom au mouvement dont il s'agit (1).

La colère est un désir d'infliger un châtiment, mais un désir effréné et indomptable; un désir aveugle et déréglé, sur lequel la raison n'exerce aucune autorité (2).

2) La colère n'est pas naturelle.

Au chapitre 5 du livre I du De Ira, Sénèque se demande si la colère est conforme à la nature: an secundum naturam sit. Pour conclure qu'elle ne l'est manifestement pas, il scrute la nature de l'homme et celle de la colère; l'opposition lui apparaît radicale.

L'homme est doux, la colère cruelle; l'homme est affectueux, la colère haineuse; l'homme veut aider, la colère s'acharne à nuire; l'homme recherche la société, la colère la fuit; l'homme est disposé à secourir même les étrangers, la colère ne répugne pas à frapper jusqu'aux amis.

La colère ruine les fondements mêmes de la vie humaine, laquelle repose sur la bienfaisance et la concorde, l'union et la solidarité (3).

(1) De Ira, L. I, ch. 10, # 1.

(2) Ibid.

(3) De Ira, L. I, ch. 5, # 3.

Affirmer que la colère est conforme à la nature de l'homme, c'est méconnaître on ne peut plus la nature de cette créature, la plus achevée et la meilleure qui soit. Il faut aller jusqu'à dire que la colère est ce qu'il y a de moins conforme à sa nature: minime secundum ejus naturam (1).

Zénon de Citium, le fondateur du stoicisme, définit toute passion comme un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contraire à la nature: aversa a recta ratione contra naturam animi commotio (2).

Si la colère est naturelle, enchaîne Cicéron, comment expliquer que tel individu y soit porté plus que tel autre; que l'envie de se venger prenne fin avant que la vengeance ne soit assouvie; qu'il arrive que l'on regrette ce qu'on a fait sous l'empire de la colère (3)?

Quant à ceux dont on dit qu'ils sont naturellement portés à la colère ou à quelque autre passion, ils souffrent pour ainsi dire d'une mauvaise constitution morale; mais ils n'en sont pas moins guérissables: la raison peut nous débarrasser des vices innés. Ainsi, de même que chez des personnes pourvues d'une santé excellente, on peut découvrir un tempérament particulièrement sujet à telle ou telle maladie; de même, les âmes sont portées de façon spéciale à tel ou tel vice (4).

3) La colère ne peut être que nuisible.

Conçue comme une impulsion aveugle, effrénée, indomptable; une impulsion sur laquelle la raison n'exerce aucune autorité; une impulsion que la raison ne peut contenir, la colère est nuisible, de toute évidence; au mieux, inutile. Sénèque le dit et le répète tout au long du De Ira.

(1) De Ira, L. I, ch. 5, # 3.

(2) Cicéron, Tusculanes, L. 4, VI et XXI.

(3) Ibid., XXXVII.

(4) Ibidem.

La colère ne peut être utile en rien: nihil habet in se utile (1).
 Le dilemme s'impose: ou elle n'est pas la colère ou bien elle est inutile (2).
 Inutile même dans les combats et dans les guerres, contrairement à ce que l'on
 pourrait penser au premier abord (3). Elle ne peut servir à rien (4) en aucun
 lieu, en aucune circonstance (5). Sinistre ennemie, cette passion ne contient
 en elle rien d'utile, mais, au contraire, tous les maux, le fer et le feu (6).
 A quoi bon vouloir la tempérer? Bannissons-la donc totalement (7).

4) La colère est un vice volontaire de l'âme.

D'une part, Sénèque affirme que si la colère écoute la raison et va
 où elle est conduite, ce n'est déjà plus la colère (8); d'autre part, que si
 elle naît malgré nous, jamais elle ne cédera à la raison (9). Pour dissiper
 cette apparente contradiction, voyons en quel sens la colère est un vice volon-
 taire de l'âme.

Sénèque distingue trois mouvements dans la colère (10). Un premier
 mouvement, involontaire et insurmontable, provoqué par l'idée d'offense. Le
 sage même est assujéti à ce premier mouvement, assimilable au frisson, au verti-
 ge, à la rougeur ou au dégoût.

(1) De Ira, L. I, ch. 9, # 1.

(2) Ibid., # 3.

(3) De Ira, L. I, ch. 11, # 8.

(4) Ibid., L. II, ch. 13, # 3.

(5) Ibid., L. III, ch. 3, # 6.

(6) Ibid., L. III, ch. 41, # 3.

(7) Ibid., L. III, ch. 42, # 1.

(8) Ibid., L. I, ch. 9, # 2.

(9) Ibid., L. II, ch. 2, # 1.

(10) Ibid., L. II, ch. 4.

Raison C'est le second mouvement qui est volontaire et surmontable. Il consiste à faire le lien entre l'offense et la nécessité d'en tirer vengeance. Associer ces deux sentiments, qu'on n'aurait pas dû être blessé et qu'on doit être vengé, ce n'est pas le fait d'un élan involontaire (1).

Le troisième mouvement est déjà désordonné: tertius motus est jam impotens (2). On veut se venger non point s'il le faut, mais de toute façon. La raison est outrepassée, la colère l'entraîne avec soi (3). C'est la colère proprement dite.

La colère qui cédera à la raison à la condition de ne pas naître malgré nous, c'est la colère en son deuxième mouvement. Les deux autres mouvements, le premier et le troisième, échappent à la raison. Par conséquent, ils ne peuvent être dits volontaires.

Dans les Tusculanes, Cicéron insiste sur le caractère volontaire des passions. D'après lui, toute passion implique un mépris délibéré de la raison et, partant, est volontaire:

Le corps peut tomber malade sans qu'il y ait de notre faute, tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme, dont toutes les maladies et passions ont pour cause le mépris de la raison (4).

(1) De Ira, L. II, ch. 1, # 4.

(2) Ibid., ch. 4, # 1.

(3) Ibid., ch. 3, # 4.

(4) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XIV; on retrouve la même idée dans les paragraphes XXXI, XXXV, XXXVII.

CHAPITRE DEUXIEME

ANALYSE

LA CRITIQUE DE LA THEORIE PERIPATETICIENNE

Article I

L'EXPOSE DE LA THEORIE PERIPATETICIENNE

Sénèque consacre à peu près le tiers du De Ira à réfuter une conception de la colère qu'il attribue aux Péripatéticiens, plus précisément à Aristote, qu'il nomme plusieurs fois (1). Il l'attaque longuement dans chacun des deux premiers livres et revient brièvement à la charge dans le troisième.

En quelques mots, voici comment Sénèque et les Stoiciens comprennent et formulent la théorie péripatéticienne (ou aristotélicienne) de la colère et des passions en général.

Les Péripatéticiens, disent-ils, considèrent les passions comme nécessaires dans une vie humaine normale (2). Selon eux, celui-là n'est pas un homme qui est incapable de colère, par exemple. La nature nous a munis de passions pour que nous réalisions mieux notre bien. Elles mettent à tout instant leur précieux concours à notre disposition, car, pour réussir brillamment, il faut avoir la passion de ce qu'on entreprend (3). Sans elles, toute activité languit, toute vigueur morale se relâche (4).

Mais les passions ne jouent ce rôle que si elles sont modérées. En dehors des limites de la raison, elles constituent des armes dangereuses, sinon impossibles à manier (5).

A la colère, qui nous intéresse de plus près, les Péripatéticiens décernent un magnifique éloge. La colère donne du souffle; ce qui doit être

(1) De Ira, L. I, ch. 9; ch. 17; L. III, ch. 3.

(2) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XVII.

(3) Ibid., XIX.

(4) De Ira, L. I, ch. 7, # 1.

(5) Ibid., ch. 17, # 1.

exécuté avec chaleur réclame son concours (1). Elle est la pierre à aiguiser du courage. La fougue nécessaire à l'attaque, c'est elle qui la communique, non point les raisonnements. Sans un peu de l'âpreté dont elle relève la voix, point d'autorité réelle dans le commandement. Enfin, l'orateur a besoin du mordant qu'ajoute la colère, réelle ou simulée (2).

Sénèque impute au Stagirite le passage suivant: "La colère est nécessaire; on ne peut, sans elle, venir à bout de rien. Il faut qu'elle remplisse l'âme, qu'elle enflamme les coeurs; mais on doit l'utiliser comme un soldat, non comme un chef" (3). Enfin, il accuse pour ainsi dire Aristote de s'instituer le défenseur de la colère; de nous interdire de l'arracher sous prétexte qu'elle est l'éperon de la vertu, que l'enlever, c'est désarmer l'âme, la rendre nonchalante et inerte pour les grands efforts (4).

Sénèque récuse les opinions péripatéticiennes. Voici, à grands traits, les arguments qu'il objecte.

(1) De Ira, L. III, ch. 3, # 1.

(2) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XIX.

(3) De Ira, L. I, ch. 9, # 2.

(4) Ibid., L. III, ch. 3, # 1.

Article II

LA CRITIQUE DE LA THEORIE PERIPATETICIENNE

1) La colère modérée.

Sénèque trouve dangereuse, sinon utopique, la théorie péripatéticienne de la colère modérée. C'est là une conséquence logique de sa conception de la colère et de la raison; du siège qu'il assigne à l'une et à l'autre; de l'action que, de ce fait, elles exercent l'une sur l'autre. Cicéron, pour sa part, ne voit que mollesse et impuissance dans la thèse des Péripatéticiens et dans les propos qu'ils tiennent (1). En dépit de leur éloquence, de leur science, de leur sérieux insurpassables, poursuit-il, ces philosophes ne parviennent pas à établir sainement leur position (2).

Comment Sénèque n'estimerait-il pas dangereux, à tout le moins, qu'on veuille contenir dans des limites raisonnables une passion qui est tout entière dès qu'elle commence (3)? Si, en outre, s'abandonner à la colère, c'est se précipiter pour ainsi dire du haut du cap Leucate (4), comment prétendre ensuite régler la vitesse de sa chute?

En raison de sa nature même, la colère semble donc, sinon impossible, du moins très difficile à contenir. Aussi Sénèque croit-il qu'il soit plus facile de la chasser que de la gouverner; plus facile de lui interdire la porte que de la lui montrer (5). Ecarter ses premières excitations, voilà la meilleure attitude à prendre (6).

(1) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XVII.

(2) Ibid., L. 3, X.

(3) De Ira, L. III, ch. 1, # 1.

(4) De Ira, L. I, ch. 7, # 4.
Cicéron, Tusculanes, L. 4, XVIII.

(5) Sénèque, Lettres à Lucilius, Paris, Garnier, tome III, lettre CXVI.

(6) De Ira, L. I, ch. 8, # 1.

Modérer la colère, tâche extrêmement difficile encore pour Sénèque en raison de sa conception de la raison, à qui est dévolue le soin de refréner les passions (1).

Comme nous l'avons dit plus haut, en parlant du sujet de la colère, Sénèque considère et la raison et les passions comme des modifications de l'esprit. L'esprit qui cède à la passion s'écarte d'autant de la raison: le mouvement vers le chaud implique un éloignement égal du froid. L'esprit devenu passion (2) abandonne la raison comme le corps qui devient chaud élimine le froid.

D'ailleurs, ou la colère est un bien ou elle est un mal. Si elle est un bien, pourquoi donc les Péripatéticiens veulent-ils la modérer? Ne sera-t-elle pas d'autant meilleure qu'elle sera plus grande? La conclusion s'impose: s'il est nuisible que la colère augmente, il est nuisible qu'elle soit: ce qui devient mauvais en augmentant n'est certes pas un bien à son origine (3).

Par contre, si la colère est un mal, une colère modérée n'est rien d'autre qu'un mal modéré (4). " Vaut-il mieux avoir des passions modérées ou n'en point avoir du tout? " s'est-on souvent demandé, dit Sénèque. Nos Stoiciens n'en veulent pas du tout; les Péripatéticiens les acceptent, mais mesurées. Moi, je ne vois pas comment peut être salutaire ou profitable une maladie même peu grave" (5).

Ce n'est donc pas à la condition d'être modérée que la colère serait

(1) De Ira, L. I, ch. 7, # 3.

(2) Ibid., ch. 8, # 2.

(3) Non est bonum quod incremento malum fit. De Ira, L. I, ch. 13, # 2.

Quae crescentia pernicioiosa sunt, eadem sunt vitiosa nascentia.
Cicéron, Tusculanes, L. 4, XVIII.

(4) Cicéron, Tusculanes, L. 3, X.

(5) Sénèque, Lettres à Lucilius, Garnier, CXVI.

bonne et utile, mais plutôt à la condition qu'elle fût utile par nature (1).

2) La colère, éperon de la vertu.

Aux Péripatéticiens, partisans de la colère modérée, éperon ou aiguillon de la vertu (2), Sénèque concède d'abord que les passions peuvent, accidentellement, tourner au bien, mais il prouve par la suite que, absolument parlant, dans les actions mêmes où le secours des passions paraît indispensable, non seulement la raison suffit, mais qu'elle se défend encore mieux sans le discutable concours des passions (3).

1) La passion ne peut être utile que par accident.

Pour Sénèque et les Stoïciens, les passions sont à l'âme ce que les maladies sont au corps (4). Or il est manifeste que la maladie n'apporte la santé que par accident. Une fièvre, pour employer l'exemple de Sénèque, soulagera éventuellement quelque maladie. Ainsi en est-il de la vertu, santé de l'âme: par accident, quelque passion va y concourir (5).

Comme un poison, une chute, un naufrage, la colère a pu, quelquefois, fournir une aide inattendue. Mais qu'un vice ait donné occasionnellement quelque bon résultat, ce n'est pas une raison pour qu'on en généralise la pratique (5). Dans la même perspective restreinte, Cicéron veut bien, lui aussi, que la colère soit bonne à quelque chose. Chez un centurion ou un porte-étendard, par exemple. Bref, là où la raison est impuissante, un mouvement de l'âme peut compenser (6).

(1) De Ira, L. I, ch. 10, # 4.

(2) Ibid., ch. 7, # 1; ch. 12, # 1.

(3) Ibid., ch. 17, # 3.

(4) Cicéron fait remarquer que les Stoïciens, et notamment Chrysippe, se donnent une peine excessive pour établir cette analogie. Cicéron, Tusculanes, L. 4, X.

(5) De Ira, L. I, ch. 12, # 6.

(6) *Utile est enim uti motu animi cui uti ratione non potest.* Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXV.

Parlant en général, Sénèque ne tolère aucune passion aux côtés de la vertu. "Jamais la vertu n'a besoin de s'aider du vice" (1). "Evitons à la vertu le malheur d'obliger la raison à recourir jamais aux vices" (2). Quels services, d'ailleurs, pourrait bien rendre la folie (3)? "N'as-tu pas honte, écrit-il encore, de mettre la vertu sous le patronage des vices" (2)? Le sage atteint au repos complet (2), conserve la paix devant nos bêtises (4), en se purgeant de toute passion, surtout de la colère.

ii) Seule, la raison est plus forte.

Une fois établi que la passion rend, par accident, quelque service, Sénèque montre que dans les cas mêmes où son concours semble nécessaire à la raison, la raison seule l'emporte de beaucoup: multo per se ratio fortior est (5).

Colère et courage.

Les Péripatéticiens affirment que sans la colère, cette "pierre à aiguïser de la vertu" (6), le courage, à la guerre, est incapable de magnifiques exploits; qu'une flamme de colère doit l'animer, que cet aiguillon doit activer les audacieux et les lancer dans les périls (7).

"Jamais la colère n'est moins utile qu'à la guerre," rétorque Sénèque. A cause de son aveuglement et de sa fougue, la colère ne sait point temporiser

(1) De Ira, L. I, ch. 9, # 1.

(2) Ibid., ch. 10, # 2.

(3) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXXVII.

(4) De Ira, L. II, ch. 10, # 7.

(5) Ibid., L. I, ch. 17, # 3.

(6) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXI.

(7) De Ira, L. I, ch. 7, # 1.

et attendre l'occasion favorable (1). Et dans son emportement à mettre l'ennemi en péril, elle ne s'en garde pas (2).

S'il est un temps où les mouvements doivent être mesurés, c'est bien en présence d'ennemis (3). Qui donc oserait prétendre que l'on y parvient mieux si on a l'esprit dérangé que si on l'a équilibré (4)?

La colère dessert le vrai courage, qui dirige tout avec circonspection, qui procède avec lenteur et après mûre réflexion (2). Point de raison, point de courage, affirme Cicéron: neque enim est ulla fortitudo quae rationis est expers (5), car le courage implique, dans les périls qui en forment la matière, la "conservation d'un jugement ferme" (6), attitude inconciliable avec la colère, justement décrite comme un commencement de folie: initium insaniae (7).

Quant à ceux qui ne sont braves qu'irrités, avouons que chez eux la colère ne vient pas en aide au courage, mais qu'elle en tient lieu (8). Et en l'occurrence, les plus grands maux sont à redouter (9), car règne alors le genre d'impétuosité dont témoignent les gens ivres et les déments (10).

Force nous est de conclure que le courage se passe fort bien des

(1) De Ira, L. I, ch. 11, # 5.

(2) Ibid., # 8.

(3) Ibid., # 1.

(4) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXIV.

(5) Ibid., XXII.

(6) Ibid., XXIV.

(7) Ibid., XXIII.

(8) De Ira, L. I, ch. 13, # 5.

(9) Ibid., ch. 11, # 2.

(10) Nam isto quidem modo licet dicere utilem vinulentiam ad fortitudinem, utilem etiam dementiam, quod et insani et ebrii multa faciunt saepe vehementius. Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXIII.

conseils de la colère; qu'il est par lui-même suffisamment pourvu, équipé, armé (1). Il possède son élan propre avant de commencer à déraisonner dans la colère; à quoi bon la faire intervenir ici (2)?

Colère et justice vindicative.

S'agit-il de réprimander ou de châtier, la colère n'est d'aucun secours à la justice. Par son emportement et son inégalité, elle risque, au contraire, d'en compromettre l'exercice, car la passion est inconstante et tombe vite. Là où s'imisce la colère, il y a danger que les fautes égales soient inégalement punies (3).

Faut-il corriger, c'est à la raison, toujours égale, qu'il ressortit de fixer dans quelle mesure (4). Le protecteur des lois, le chef de la cité, prend ici le médecin comme modèle (5). Le médecin ne s'irrite pas contre celui qu'il soigne (6). Ainsi se comporte le chef de la cité: toute sanction, il l'applique comme un remède visant à sauver l'individu ou la société elle-même (7).

L'homme vertueux, vir bonus, venge les siens (parents, amis, concitoyens) et les protège, mais il le fait par devoir, non par ressentiment (8). Partant, il se comporte en homme sensé et réfléchi, non en impulsif et en rageur (9). Et parce qu'il ne s'émeut point, il est plus apte à les défendre et à les venger. En effet, aucune passion n'est plus avide de vengeance que la colère et,

(1) Non igitur desiderat fortitudo advocatam iracundiam; satis est instructa, parata, armata per sese. Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXIII.

(2) Quid igitur huc adhibetis iram? Ibid., XXII.

(3) De Ira, L. I, ch. 17 # 5, 6, 7.

(4) Ibid., ch. 6, # 1.

(5) Ibid., # 3.

(6) Quis enim cui medetur irascitur? Ibid., ch. 15, # 1.

(7) Omne poenae genus remedii loco admoneo. Ibid., ch. 16.

(8) Quia oportet non quia dolet. Ibid., ch. 12, # 2.

(9) Ibid., # 5.

pour cette raison même, aucune n'est plus malhabile à se venger (1). Emportée et folle, elle met elle-même obstacle à l'entreprise qu'elle veut hâter (2).

D'ailleurs, ce n'est pas la piété filiale qui engendre la colère, c'est la faiblesse (3). S'irriter pour les siens, c'est la marque d'une âme non pas pieuse mais faible (4).

Ainsi donc, même dans la vengeance, l'homme vertueux n'a pas besoin d'autre stimulant que sa vertu. En fait, il n'en est point de plus efficace.

3) La colère, une arme.

Sénèque prête au Philosophe cette comparaison des passions à des armes: "Certaines passions, si on sait s'en servir, sont des armes." Il serait d'accord avec lui si, à l'instar des armes, les passions pouvaient être prises et déposées au gré du soldat. Mais tel n'est pas le cas: "Les armes d'Aristote combattent d'elles-mêmes, sans attendre l'action de la main," lance Sénèque. Quel usage la vertu pourrait-elle en faire (5)?

(1) Nullus enim affectus vindicandi cupidior est quam ira et ob id ipsum ad vindicandum inhabilis. De Ira, L. I, ch. 12, # 5.

(2) Ibidem.

(3) Non pietas illam iram sed infirmitas movet. Ibid., # 4.

(4) Ibid., # 5.

(5) Ibid., ch. 17, # 1.

Les passions se poussent en avant d'elles-mêmes, sitôt qu'on s'est éloigné de la raison. Cicéron, Tusculanes, L. 4, XVIII.

CHAPITRE TROISIEME
LES REMEDES A LA COLERE

Article I

LES REMEDES PREVENTIFS

Au chapitre 18 du livre II du De Ira, Sénèque touche enfin au but qu'il s'est fixé: indiquer des remèdes à la colère. Il les aligne sous deux grands chefs: d'un côté, les remèdes qui préviennent la colère; de l'autre, ceux qui nous gardent de fauter quand nous y tombons. Rappelant le thème de la passion-maladie, nous pouvons parler des remèdes qui conservent la santé et de ceux qui nous la font recouvrer (1).

Voyons d'abord les deux sortes de remèdes préventifs qu'il suggère; les premiers, destinés aux enfants; les seconds, aux adultes.

1) Les remèdes préventifs pour les enfants.

Parce qu'il est facile de pétrir des âmes encore tendres, mais, par contre, très difficile d'extirper des vices invétérés (2), apportons le plus grand soin à l'éducation des jeunes, afin de les prémunir contre la colère (3).

Toutefois, leurs âmes ont beau se modeler aisément, le choix et le dosage des moyens d'y atteindre demeurent difficiles. Deux extrêmes à éviter défient le pédagogue: la colère et l'abâtardissement. Or ces deux extrêmes se nourrissent des mêmes moyens (4). Le pédagogue doit donc naviguer, pour ainsi dire, entre deux écueils, ou encore doser alternativement l'usage du frein et celui de l'aiguillon (5).

A cette fin, il doit savoir que la nature incline certains tempéraments

(1) De Ira, L. II, ch. 18, # 1.

(2) Ibid., # 2.

(3) Ibid., ch. 21, # 1 et 2.

(4) Ce texte s'éclaire de la réflexion de Pascal: "Trop et trop^{peu} de vin: ne lui en donnez pas, il ne peut trouver la vérité; donnez-lui en trop, de même." Pensées, Paris, Nelson, 1949, p. 68, # 71.

(5) De Ira, II, ch. 21, # 1 et 2.

à la colère (1) et que certaines causes produisent le même résultat. S'impose donc à lui la double tâche de discerner les différents tempéraments afin de tempérer la chaleur des uns et de réchauffer la bile des autres (2); d'inventorier les causes qui prédisposent à la colère, s'il ambitionne d'y remédier adéquatement (3).

Mais le danger le plus à craindre, c'est une éducation molle et indulgente (4).

2) Les remèdes préventifs pour les adultes.

L'éducation, comme nous venons de le voir, est en mesure de corriger le tempérament irascible de naissance et de réduire les causes susceptibles de rendre tel celui que la nature a épargné. Aux gens frustrés d'une telle éducation, Sénèque suggère des moyens de contenir l'irascibilité latente pour qu'elle n'éclate pas en colère.

a) S'attaquer à la cause de la colère.

Le premier moyen qu'il propose, c'est d'attaquer la cause première de la colère: l'opinion d'avoir été offensé (5). Cette opinion s'enracine d'ordinaire dans l'imagination et non dans la réalité: "C'est plus souvent l'opinion que la réalité qui nous met en peine: saepius est opinione quam re laboramus" (6).

Cicéron tient le même langage: "Toute passion, dit-il, consiste dans une opinion" (7). Une opinion, i.e. une représentation qui ne coïncide pas

(1) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXXVII.

(2) De Ira, L. II, ch. 20, # 1, 3, 4.

(3) Ibid., # 1.

(4) Ibid., ch. 21, # 6.

(5) De Ira, L. II, ch. 22, # 1.

(6) Sénèque, Lettres à Lucilius, lettre 13.

(7) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXXVII.

totalement avec la réalité. Donc, entachée d'erreur. Il renchérit, d'ailleurs, de façon non équivoque quand il poursuit: "De même que l'équilibre de l'âme relève de la connaissance exacte, ainsi la passion relève de l'erreur: ut constantia scientiae, sic perturbatio erroris est" (1).

Le premier remède aux passions en général et à la colère en particulier consistera donc à mettre en lumière l'insignifiance des objets qui les provoquent (2). Combattre la concupiscence, par exemple, en montrant combien l'objet du désir est futile, combien méprisable, combien insignifiant (3); en montrant l'insignifiance de la mort, en réduisant la souffrance à être supportable, combattre le chagrin (4).

En ce qui concerne la colère, Sénèque prodigue les moyens de discerner les cas où l'opinion qu'on nous a offensés manque de fondement. Se garder soigneusement de la crédulité, des soupçons, des suppositions (5); se donner du temps (6); se rappeler que certains êtres (objets insensibles, animaux, enfants, dieux) sont incapables d'une offense véritable (injustice préméditée) (7); que d'autres ne veulent pas offenser: tels sont, en général, les gens vertueux (8). Si l'idée d'offense persiste, songer qu'on a commis soi-même, qu'on aurait pu commettre ou qu'on commettra peut-être le même délit (9). Mais surtout, considérer l'auteur de l'offense et non pas, comme font la plupart, l'acte seul (10).

(1) Cicéron Tusculanes, L. 4, XXXVII.

(2) Ibid., XXX.

(3) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXXV.

(4) Ibid., XXXVIII.

(5) De Ira, L. II, ch. 24, # 1.

(6) Ibid., ch. 22, # 4.

(7) Ibid., ch. 26 et 27.

(8) Ibid., ch. 27, # 3.

(9) Ibid., ch. 28, # 6; L. III, ch. 12, # 2; ch. 26, # 5.

(10) Ibid., L. III, ch. 12, # 2.

Souvent, ses intentions l'excusent (1) ou sa condition (2).

Sur cette méthode de prévenir la colère en éliminant l'opinion erronée, Cicéron prononce le jugement suivant: "Elle offre sans doute plus d'avantages, mais il est rare qu'elle fasse de l'effet, et ce n'est pas aux gens du commun qu'il faut l'appliquer (3).

b) Considérer la laideur de la colère en elle-même.

Il existe une autre méthode plus efficace de se prémunir contre les passions. Elle repose sur l'examen non de la valeur de l'objet qui porte le trouble dans l'âme, mais du trouble lui-même (4); non de l'offense, mais de la colère. En vain, cherche-t-on, quelquefois, à se convaincre qu'il n'y a pas eu d'offense, mais comment nier que l'homme en colère offre un spectacle extravagant et hideux (5), que la colère ait coûté extrêmement cher à l'humanité (6)?

C'est pourquoi Cicéron affirme que la guérison sûre et durable suppose qu'on se persuade que les passions sont vicieuses en elles-mêmes et ne renferment rien ni de naturel ni de nécessaire (7). Cette méthode est sûre et adéquate, certa et propria, car aucun cas n'y échappe.

Dans des formules plus imagées, Sénèque nous transmet l'équivalent de la pensée de Cicéron. Instruire le procès de la colère, la citer à la barre,

(1) De Ira, L. II, ch. 28; L. III, ch. 12 et 28.

(2) Ibid., L. II, ch. 30; L. III, ch. 12 et 28.

(3) Illa autem altera ratio et oratio, quae simul et opinionem falsam tollit et aegritudinem detrahit, est ea quidem utilior, sed raro proficit neque est ad vulgus adhibenda. Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXVIII.

(4) Ibid., XXIX.

(5) De Ira, L. I, ch. 4; L. II, ch. 35; L. III, ch. 4.

(6) Ibid., L. I, ch. 2, # 1 et 3.

(7) Cicéron, Tusculanes, L. 4, XXVIII.

considérer ses vices, dénombrer ses méfaits (1), c'est travailler à se convaincre, comme le veut Cicéron, que la colère est intrinsèquement vicieuse.

c) Détruire les causes prédisposantes.

Les causes qui prédisposent à la colère (2) et qu'il faut détruire pour s'immuniser contre ce vice, apparaissent du côté de la sensibilité et du côté de l'esprit.

Quand les voluptés ont corrompu l'esprit et le corps, rien ne semble tolérable, non parce que le fardeau est lourd, mais parce que le porteur est mou (3). Rien, par conséquent, ne favorise plus la colère que le luxe exagéré et douillet (4). Il en est de la colère comme du feu: tout dépend de l'endroit touché par l'étincelle, comme de l'âme atteinte par l'offense (5).

Le remède est simple: traiter durement son âme pour qu'elle ne sente que les coups durs (6), entraîner tous les sens à l'endurance (7). Tels sont les moyens de disposer son âme, componere animum, qu'il faut employer avant tout (8).

L'inopiné s'avère, enfin, une cause singulière de colère (9), tandis qu'on s'accommode plus aisément des maux qu'on a prévus (10). Ici encore, le

(1) De Ira, L. III, ch. 5, # 3.

(2) Ibid., L. II, ch. 20, # 1.

(3) Ibid., ch. 25, # 3.

(4) Ibid., # 4.

(5) Sénèque, Lettres à Lucilius, lettre 18.

(6) De Ira, L. II, ch. 25, # 4.

(7) Ibid., L. III, ch. 36, # 1.

(8) Ibid., ch. 13, # 6.

(9) Ibid., L. II, ch. 31, # 3.

(10) Sénèque, De la constance du sage, Paris, Budé, 1950, XIX, # 4.

remède est facile à formuler: prévoir le plus possible. "Dès l'aurore, dis-toi par avance: 'Je croiserai un indiscret, un ingrat, un insolent, un fourbe, un envieux, un insociable'" (1). Ne pas être plus étonné de ces rencontres, que le pilote ne l'est d'un vent contraire, ou le médecin, d'une fièvre (2). En considérant ainsi d'avance les maux éventuels, on en amortit le choc; préparée par la pensée, l'âme résiste mieux (3).

L'attitude habituelle d'esprit du sage à l'égard de tous les hommes est celle que nous observons envers les enfants (4). Personne ne parle d'offense à propos des pires actes des enfants. Ils peuvent frapper leurs parents, leur tirer les cheveux ou la barbe, on ne s'en offusque pas; on les juge incapables de mépris. Sénèque compare encore les dispositions d'esprit du sage envers les hommes à celles du médecin envers ses malades (5).

(1) Marc-Aurèle, Pensées pour moi-même, Paris, Garnier, L. II, # 1.

(2) Ibid., L. VIII, # 15.

(3) Sénèque, De la tranquillité de l'âme, Paris, Budé, 1950, ch. 11, # 6.

(4) Sénèque, De la constance du sage, XII, # 1.

(5) Ibid., XIII, # 2.

Article II

LES REMEDES CURATIFS

La maladie qu'on n'a pu prévenir, il faut tenter de la guérir. Aux remèdes préventifs de la colère, Sénèque ajoute naturellement des remèdes curatifs. Il en distingue certains qu'on s'administre à soi-même; d'autres qu'on applique à autrui.

Pour triompher d'une passion qui est tout entière dès qu'elle commence et qui précipite l'âme (1), il faut en surveiller avec une singulière attention les signes avant-coureurs. Les passions en donnent comme les maladies, et elles se laissent facilement dominer à leur naissance (2).

Essayer de s'imposer un délai. "Personne ne s'en impose," déplore Sénèque, alors que c'est le "meilleur remède à la colère" (3).

Puis, réprimer les manifestations de la colère; prendre le contre-pied de tous les indices qui la révèlent (4): parler peu et de façon posée (5), ralentir sa démarche (6), etc.

Enfin, tourner en plaisanterie la plupart des offenses, à l'exemple de Socrate, lançant, après avoir reçu un soufflet: "Il est fâcheux pour les hommes d'ignorer quand ils doivent sortir casqués" (7).

Sénèque conduit ensuite, de la façon suivante, aux moyens de combattre la colère chez autrui: "Nous avons réussi, Novatus, à nous faire une âme bien

(1) De Ira, L. III, ch. 1.

(2) Ibid., ch. 10.

(3) Ibid., L. III, ch. 12; L. II, ch. 29, # 1.

(4) Ibid., ch. 13, # 1 et 2.

(5) Ibid., ch. 10, # 1.

(6) Ibid., ch. 13, # 2.

(7) Ibid., ch. 11, # 2.

trempée: ou elle n'éprouve pas la colère, ou elle prend le dessus. Voyons, maintenant, comment apaiser la colère d'autrui, car nous voulons non seulement être guéris, mais guérir" (1).

A ses débuts, la colère est sourde et folle; inutile de lui tenir des discours (2); il faut la tromper: il est des maux qu'on ne guérit que par supercherie (3). Par exemple, écarter les instruments de vengeance; simuler soi-même la colère afin de donner à ses conseils plus d'autorité; ménager des retards en feignant de chercher une peine plus grande (4).

Quand on lui a ainsi donné du temps en la dupant, la colère subit quelque détente, et les remèdes peuvent agir. Ces remèdes tendent à la faire tomber plus vite et à préserver des rechutes (5). En voici quelques-uns.

Si la colère est faible, l'apaiser par des propos agréables ou nouveaux, la détourner par la curiosité; si elle est violente, faire appel à d'autres sentiments: honte, crainte, fierté (6); si elle est farouche, monstrueuse et sanguinaire, la briser en l'attaquant de haut, pourvu, bien entendu, qu'on soit assez grand personnage pour agir ainsi (7). Dans le cas contraire, éviter de heurter de front et employer plutôt la manière détournée et séduisante (8).

(1) De Ira, L. III, ch. 39, # 1.

(2) Ibid., # 2.

(3) Ibid., # 5.

(4) Ibid., # 3.

(5) Ibid., # 3.

(6) Ibid., # 4.

(7) Ibid., ch. 40, # 5.

(8) Ibid., ch. 39, # 2.

Conclusion

Sénèque termine son traité de la colère par des considérations sur notre condition mortelle. Pour bannir totalement le vice de la colère, aucun moyen n'est plus utile (1) que la réflexion sur l'issue de la vie.

A quoi bon menacer de notre colère quand nous savons que le couple le plus acharné sera, en pleine lutte, séparé par la mort (2)? A quoi bon, quand nous savons que l'heure réservée à la mort d'autrui sera peut-être la nôtre (3)? A celui qui nous offense, que souhaiter de plus que la mort? Eh bien, nous n'avons même pas besoin d'esquisser un geste: il mourra (4).

C'est pourquoi, tant que nous conservons notre souffle, que nous vivons parmi les hommes, pratiquons l'humanité; ne soyons un objet d'épouvante pour personne; supportons noblement des ennuis passagers. Le temps que nous regardions en arrière, comme on dit, et que nous nous retournions, la mort est là (5).

(1) De Ira, L. III, ch. 42, # 2.

(2) Ibid., # 3.

(3) Ibid., # 4.

(4) Ibid., L. III, ch. 43, # 3.

(5) Ibid., # 5.

DEUXIEME PARTIE

LA COLERE SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

Chapitre premier

LA NOTION DE LA COLERE

Introduction

Il faut se garder de considérer les passions comme des entités séparées. Chacune d'elles présente, il est vrai, des traits caractéristiques qui semblent justifier une définition particulière et révéler une nature différente, mais, dans la psychologie vivante, les réalités sont moins nettement découpées que dans le langage.

Saint Thomas, d'ailleurs, que nous suivrons d'aussi près que possible dans cette étude, parle des passions dans une langue pleine de nuances et de réserves. Feindre d'ignorer le caractère artificiel du découpage auquel nous accule l'étude d'une passion en particulier, c'est se condamner à une connaissance abstraite, connaissance de laboratoire de dissection, car, dans la réalité, l'homme est un être parfaitement un, dont aucune partie n'a de sens considérée isolément.

Dans la réalité, les passions s'engendrent les unes les autres, sont pénétrées les unes des autres. Le concours de plusieurs d'entre elles est souvent requis pour en allumer une nouvelle. Cette interdépendance, cette fusion des passions se complique et s'enrichit de celle de l'âme et du corps, de la volonté et de la sensibilité, de la raison et de l'imagination en un tout substantiellement un, l'homme. C'est ce que nous constaterons dans notre recherche de la notion thomiste de la colère.

Article I

L'ELEMENT FORMEL DE LA COLERE

Dans toute passion, saint Thomas distingue un élément formel et un élément matériel. L'élément formel, c'est le mouvement de l'appétit sensitif; l'élément matériel, le changement qui s'opère dans le corps à la suite du mouvement de l'appétit (1).

Dans la colère, le mouvement de l'appétit sensitif est de vengeance. En d'autres termes, ce qui caractérise ou ce qui définit le mouvement de l'appétit sensitif, dans le cas de la colère, par opposition à celui de toute autre passion, c'est qu'il est un mouvement de vengeance: appetitus vindictae (2). Dans la crainte, par exemple, le mouvement de l'appétit est de fuite: timor est fuga mali (3).

Assez communément, on associe l'idée de vice à celle de vengeance. Cela s'explique par le fait que la vengeance la plus connue, c'est celle qu'on exerce soi-même et, la plupart du temps, suivant un mode qui n'est pas le bon (4). Etymologiquement ni réellement, le mot vengeance ne fonde cette connotation péjorative. Il dérive de vindicare, revendiquer, réclamer. Venger quelqu'un ou se venger soi-même, c'est réclamer une satisfaction, une réparation, à la suite d'une offense, d'une injustice. C'est pourquoi toute vengeance légitime implique un certain jugement portant sur le juste et sur l'injuste: vindicta, quae fit secundum legem, nihil aliud est quam iudicium de justo et

(1) I-II, q. 44, art. 1.

(2) I-II, q. 46, art. 3, ad 1.

(3) I-II, q. 41, art. 2, ad 3.

(4) Contingit autem, ut in pluribus, ...ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri. De Malo, q. 12, art. 5.

injusto (1). Toute vengeance doit mesurer l'injustice de l'offense, comme dit Sénèque, quand il parle du deuxième mouvement de la colère; puis, infliger un châtiment proportionné.

Chercher ainsi une satisfaction à la suite d'une offense, c'est une attitude amorcée dans l'inclination naturelle à repousser le nuisible: est quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta (2). La vertu de vengeance se greffe sur cette inclination pour en assurer le bon usage.

Mais puisque l'homme écarte le nuisible non seulement en punissant les injustices subies, mais aussi en se protégeant contre les maux qui le menacent, saint Thomas a pu faire sienne la définition que Cicéron donne de la vengeance: "La vengeance est l'acte par lequel nous repoussons, à l'aide de la défense et de la punition, l'injure qu'on veut nous faire ou qu'on nous a faite, les choses nuisibles ou déshonorantes" (3). Punir demeure cependant le propre de la colère: proprium est irati punire (4).

Pour être juste, la vengeance doit réunir de nombreuses conditions. En bref, elle peut, objectivement parlant, déroger à l'ordre de la raison suivant toute circonstance qui entoure l'acte humain. Examinons-en quelques-unes.

Tout d'abord, celui qui exerce la vengeance doit être qualifié pour le faire. N'importe qui n'est pas autorisé à venger n'importe quelle injustice. Certaines fautes ressortissent à la vengeance qui s'exerce par l'autorité du pouvoir public, conformément à la décision d'un juge (5). En ce sens, la vengeance

(1) In V Ethicorum, lect. 11, # 1007.

(2) II-II, q. 108, art. 2.

(3) Vindicatio est per quam vis aut injuria et omnino quicquid obscurum est (id est ignominiosum), defendendo aut ulciscendo propulsatur. II-II q. 108, art. 2.

(4) I, q. 3, art. 2, ad 2.

(5) In vindicta justitia fit recompensatio secundum arbitrium judicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensi. III, q. 90, art. 2.

n'est pas une vertu spéciale; elle appartient à la justice commutative. Le mandat que reçoit celui qui l'exerce lui confère, dans les limites de sa juridiction, les pouvoirs de Dieu, à qui seul appartient la vengeance: "A moi la vengeance" (1).

A côté de la vengeance publique, ^{vengeance dite privée} et pour la compléter, doit s'exercer une vengeance qu'on pourrait appeler privée, et qui constitue une vertu spéciale annexée à la justice. En face d'une injustice qu'il lui est interdit d'ignorer, l'alternative d'un honnête homme est la suivante: livrer le coupable à la justice ou exercer lui-même la vengeance (2).

Cette vertu spéciale de vengeance est d'un usage plus fréquent qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Chefs d'entreprises, parents, éducateurs, journalistes et même particuliers y recourent presque quotidiennement. Innombrables les injustices grandes ou petites que la vengeance privée est en mesure de prévenir ou de venger. Il suffit parfois d'un mot, d'une caricature, d'un sourire: Castigat ridendo mores.

Quand saint Thomas écrit, dans le De Malo:

Non servatur debitus ordo justitiae quia aliquis quaerit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat (3),

n'allons pas conclure que la vengeance privée, qu'un homme exerce toujours de sa propre autorité, enfreint inévitablement la justice; entendons plutôt que celui qui exerce la vengeance doit contenir son zèle dans les bornes de sa juridiction. ^{2nd} Celui qui exerce la vengeance doit, en second lieu, se garder de l'excès et du défaut de rigueur. Si la punition dépasse la mesure, la vengeance

(1) Deutéronome, ch. 32, v. 35.

Ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod est Dei, sed utitur potestate sibi divinitus concessa. II-II, q. 108, art. 1, ad. 1.

(2) II-II, q. 108, art. 1, ad. 1.

(3) De Malo, q. 12, art. 2.

dégénère en cruauté; si elle est trop inférieure à la faute, c'est de l'indulgence coupable, une faute moins grave que la cruauté, car après la faute l'homme est plus incliné à la vengeance qu'au pardon, mais une faute quand même (1).

Parmi les injures, enfin, on doit distinguer celles qui sont commises contre sa personne et celles qui sont commises contre autrui. La vertu de vengeance ne demande pas qu'on exige réparation dans le premier cas: ces injustices constituent la matière d'une autre vertu, la patience. Cependant, si elles ricochaient sur autrui, ce serait un devoir d'en tirer vengeance. A plus forte raison si elles lui étaient directement adressées.

Chaque circonstance de l'acte humain, il serait facile de le montrer, fournit ainsi maintes occasions de vicier l'acte de vengeance. A ce sujet, Aristote apporte une intéressante citation, dont il ne dévoile pas la source: "Il n'est qu'une façon d'être bon, il y en a mille d'être mauvais. ~~La~~ La faute a mille formes, la vertu n'en a qu'une. C'est pourquoi il est facile de manquer le but, difficile de l'atteindre (2).

Dans le cas de la colère, la difficulté de prendre la mesure exacte s'accroît en raison de l'impétuosité de cette passion. Saint Thomas reprend, à ce sujet, les deux comparaisons d'Aristote. La colère ressemble à ces serviteurs tellement empressés qu'ils courent exécuter les ordres avant de les avoir écoutés en entier (3) et aux chiens qui aboient dès qu'on frappe à la porte sans se préoccuper de savoir s'il s'agit d'un ami ou d'un étranger (3).

S'il en est ainsi, faut-il s'étonner que, la plupart du temps, la vengeance accumule les fautes? Dans la plupart des cas, constate saint Thomas, elle en commet beaucoup: contingit ut in pluribus, ad vindictam sumendam, multa

(1) Virtus vindicationis consistit in hoc, ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando observet. II-II, q. 108, art. 2, ad 3.

(2) Aristote, Ethique de Nicomaque, Paris, Garnier, L. II, ch. 6, p. 71.

(3) De Malo, q. 12, art. 2, c., in fine; In VII Ethicorum, lect. 6,

inordinate fieri (1).

Un signe de cette difficulté de préciser le juste milieu de la colère réside dans le fait que parfois nous appelons doux ceux qui demeurent en deçà de la mesure; virils (2) et aptes au commandement ceux qui ont tendance à excéder dans la promptitude à la vengeance qui convient au chef (3). Mais comment préciser de combien il faut demeurer en deçà pour être taxé de faible au lieu de doux; de combien il faut aller au-delà pour passer de ferme à cruel?

(1) De Malo, q. 12, art. 5.

(2) In II Ethicorum, lect. 11, # 379.

(3) In IV Ethicorum, lect. 13, # 813.

Article II

LA FIN DE LA COLERE

De toutes les circonstances qui limitent l'acte humain, la fin que se propose l'agent est la plus importante. C'est sous l'attraction de la fin, en effet, que l'agent se livre à l'action. D'où l'on est justifié de dire que l'acte moral est spécifié avant tout par la fin que poursuit l'agent: maxime actus moralis speciem habet ex fine (1).

Celui qui procède à la vengeance doit avoir principalement en vue quelque bien attaché au châtement du coupable. Ce bien va consister dans l'amendement ou la répression du coupable, dans la paix publique, le maintien de la justice ou la gloire de Dieu. Toutes les autres circonstances étant par ailleurs observées, la vengeance, alors, peut être licite (2).

En aucun cas, il n'est permis de se proposer le mal de celui qu'on punit. On ne se venge point pour nuire à autrui: non intentione nocendi (3); mais pour écarter les maux: ad cohibitionem malorum (4).

La colère se distingue ainsi de la haine, même si l'une et l'autre veulent le mal d'autrui. La haine, en effet, veut le mal d'autrui comme mal et s'en délecte; la colère, au contraire, fait du mal d'autrui la matière d'un acte de justice (5). Aussi saint Thomas dit-il dans les Sentences:

Ira inordinata consistit in vindicta; sed ira ordinata vindictam ad justitiam ordinat, ut scilicet vindictam non quaerat, sed justitiam, et tantum puniat quantum justitiae ordo permittit (6).

(1) I-II, q. 7, art. 4, ad 2.

(2) II-II, q. 108, art. 1.

(3) II-II, q. 108, art. 2.

(4) II-II, q. 108, art. 3,

(5) I-II, q. 46, art. 6; II-II, q. 158, art. 1, ad 3.

(6) In III Sent., d. 15, q. 2, art. 2, q. 2 ad 3.

Dans la ligne de la cause finale, la colère est donc un acte de justice vindicative.

Sénèque ne parle pas autrement de ce point. Dans le De vita beata, il dit que celui qui a la sagesse en partage croira parfois de son devoir de blâmer ses semblables, mais il le fera non par haine, mais pour leur guérison: non quia odit, sed in remedium (1). Vos propos ne m'insultent pas, ajoute le sage: je les considère comme des vagissements de nouveau-nés. Si je vous avertis quand même, c'est dans votre propre intérêt: vestra tamen vos moneo causa (2).

Il tient des propos semblables dans le De constantia sapientis. Ce n'est pas parce qu'il a senti leur offense que le sage châtie parfois les hommes, mais pour les empêcher de recommencer; il ne se venge pas, il les amende (3).

(1) Sénèque, op. cit., ch. 26, # 5.

(2) Ibidem.

(3) Sénèque, op. cit., ch. XIII, # 3.

Article III

L'ELEMENT MATERIEL DE LA COLERE

Un mouvement de l'appétit sensitif non accompagné de modifications corporelles ne serait pas plus une passion qu'une âme sans corps n'est un homme. Les commotions corporelles sont le corrélatif nécessaire et inséparable de toute passion. Les mouvements de l'appétit sensitif ne sont appelés passions que s'ils les comprennent (1).

Ces modifications corporelles sont proportionnées et ajustées au mouvement de l'appétit (2), car elles sont matière par rapport au mouvement de l'appétit, qui est forme. Or on sait que la matière doit être proportionnée ou ajustée à la forme, qui est sa fin (3).

Ainsi, dans la colère, le sang s'élance; dans la crainte, il se retire, disposant par là le corps à obéir au mouvement imprimé par l'appétit. Pour que le corps soit un bon instrument de l'âme, il ne convient pas que le sang se retire quand il faut s'élancer pour la vengeance; qu'il s'élance quand il faut fuir (4).

Absolument parlant, le mouvement de l'appétit est la cause du mouvement organique parce que, selon l'ordre de la nature, l'âme meut le corps et le mouvement spirituel de l'âme cause le mouvement du corps (5). Mais il s'agit de deux mouvements liés à tel point l'un à l'autre, qu'on obtient également, au moins

(1) I, q. 20, art: 1, ad 1.

(2) I-II, q. 48, art. 2.

(3) I-II, q. 37, art. 4.

(4) Ad operationem virtutis sensitivae apprehensivae non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivae, quem statim sequitur transmutatio disponentis se ad obediendum. De Veritate, q. 26, art. 3, ad 11.

(5) I-II, q. 37, art. 4, ad 1.

dans une certaine mesure, le mouvement de l'appétit en provoquant les réactions physiologiques ou en accomplissant les gestes particuliers à une passion.

"Une poussée d'adrénaline provoque des troubles émotifs" affirme Mounier (1). Aussi ne veut-il pas qu'on cherche les effets psychiques des phénomènes physiologiques et vice versa, mais qu'on pénètre plutôt "la signification psychique des faits corporels et l'expression corporelle des faits psychiques."

Au sujet des gestes et de leur action sur l'appétit, écoutons Alain:

Comme on ne peut penser quand on a la bouche ouverte, ainsi on ne peut être en colère lorsque l'on tend sa main largement ouverte, la paume retournée vers le haut; si la colère n'est pas nettoyée aussitôt, c'est que le geste est mal fait. ...Amusez-vous à mimer des opinions d'un moment, comme font les avocats; tendez les deux mains en les ouvrant, comme pour recevoir; vous voilà prêt à tout entendre; que votre adversaire vous instruisse s'il peut; et même vous lui direz merci; voilà un homme conciliant. Mais tournez vivement la main, la paume vers le public; c'est un autre homme qui va parler, et qui a son opinion faite; il ne remettra pas en question ce qui est plus clair que la lumière du jour. Ces gestes sont de gymnastique et presque de danse; ils modèrent la violence des pensées en même temps qu'ils en changent le cours (2).

En parlant de l'influence réciproque que la raison, la volonté, l'imagination, la sensibilité, le corps exercent les uns sur les autres, nous verrons que la pensée de saint Thomas ne se heurte pas aux constatations de Mounier ni d'Alain. Etablir "une succession constante et irréversible entre l'état intime considéré comme antécédent et les troubles physiologiques considérés comme conséquents," ce serait être partisan de la théorie intellectualiste (3).

(1) Emmanuel Mounier, Traité du caractère, Paris, Seuil, p. 118.

(2) Alain, Philosophie, Paris, PUF, coll. Les grands textes", tome I, p. 114-115.

(3) Jean-Paul Sartre, Esquisse d'une théorie des émotions, Paris Hermann, 1960, p. 11.

Dans la description de chaque passion, saint Thomas s'applique à poser des réactions physiologiques propres. Le dernier mot, il va sans dire, appartient à la science expérimentale. Elle confirme de plus en plus les intuitions et les observations de saint Thomas. "Il est manifeste, écrit Le Senne, que le corps conditionne la vie mentale. Sous toutes les déterminations du caractère s'aperçoit l'action des fonctions organiques et nerveuses. ...Toutes les déterminations fondamentales et dérivées du caractère peuvent être énoncées dans un langage strictement physiologique" (1). Il suffit d'ailleurs à notre propos que la réaction physiologique soit un élément essentiel à la passion.

Comme élément matériel de la colère, saint Thomas adopte la formule reprise par Sénèque (2): accensio sanguinis circa cor, mais il y ajoute plus qu'une nuance: vel aliquid hujusmodi (3). Pour lui, le coeur est l'instrument des passions de l'âme (4); chacune en modifie le mouvement, soit qu'elle l'augmente ou le ralentisse (5).

(1) René Le Senne, Traité de caractérologie, Paris, PUF, 1949, p. 18.

(2) Sénèque, De Ira, L. II, ch. 19, # 3.

(3) I, q. 20, art. 1, ad 2.

(4) I-II, q. 48, art. 2.

(5) In omni passione animae additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur. I-II, q. 24, art. 2 ad 2.

Article IV

LA CAUSE EFFICIENTE DE LA COLERE

Quand saint Thomas se demande si la colère ne serait pas une passion générale, vu qu'elle a donné son nom à toute la puissance irascible, il répond que, tout en étant une passion spéciale, elle comporte quand même une certaine généralité, celle de l'effet produit par plusieurs causes (1). Dans son commentaire des Ethiques, il dira que la colère est une passion engendrée par des causes nombreuses et diverses (2).

Nous tenterons donc d'inventorier cette multitude et cette diversité des causes de la colère et de dégager, si possible, l'ordre dans lequel elles interviennent.

Saint Thomas aborde ce problème dans la Prima Secundae (3) en montrant que la colère prend sa source dans quelque acte contrariant commis contre la personne de celui qui s'irrite et cherche à se venger.

La colère, en effet, a été définie comme un ^{NIA PERSONNE}appétit de vengeance. De toute évidence, quelque chose précède qui déclenche cet appétit, passif de sa nature. Mais pour que ce soit moi qui désire me venger, il ne suffit pas qu'une offense ait été commise; il faut qu'elle m'ait atteint de quelque manière. Et alors, ce mal qui est mien, je le repousse naturellement comme je recherche naturellement mon propre bien.

Quand nous nous irritons contre ceux qui causent du préjudice aux autres, c'est toujours parce que les personnes offensées sont nôtres d'une certaine façon, soit par le sang, l'amitié, les origines, la profession ou de

(1) I-II, q. 46, art. 1.

(2) In IV Ethicorum, lect. 13, # 801.

(3) I-II, q. 47, art. 1.

quelque autre manière. Nous nous irritons même contre ceux qui méprisent les choses qui nous tiennent à coeur, car nous considérons ces choses comme notre bien, comme faisant en quelque sorte partie de nous-mêmes (1).

Le mal fait contre quelqu'un n'engendre la colère que s'il est notoire. Nous tenons pour indigne de retenir notre attention, remarque Aristote, ce dont la valeur est nulle ou insignifiante (2). Saint Thomas parle d'un mal difficile ou ardu (3).

De plus, le mal notoire causé à quelqu'un doit être injuste. On ne s'irrite pas, dit Aristote, quand on se croit coupable et justement puni. Sur ce point, la réaction d'Abélard était saine (4). Il est normal de ne pas se mettre en colère contre ce qui est juste (5). La cause de la colère, confirme saint Thomas, implique toujours une injustice: provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti (6).

En effet, si la colère est un acte de justice vindicative, elle ne doit chercher la vengeance que dans la mesure où celle-ci est juste: une injustice

(1) I-II, q. 47, art. 1, ad 2 et 3.

(2) Aristote, Rhétorique, Budé, L. II, ch. 2.

(3) Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente. I-II, q. 23, art. 3.

Ira non est ex qualibet laesione, sed ex ea quam potest aliquis vindicare et tamen non habet in promptu vindictam.

Il en est ainsi, d'ailleurs, de toutes les passions de l'irascible: Timor est de malo cui non potest resisti vel difficulter resistitur. Spes est de eo quod est possibile haberi et tamen est difficile ad habendum. In III Sent., d. 26, q. 1, art. 2, c.

(4) "Par un juste jugement de Dieu, j'étais puni dans la partie de mon corps par où j'avais péché. Par une juste trahison, celui que j'avais moi-même trahi m'avait rendu la pareille." Etienne Gilson, Héloïse et Abélard, Paris, Vrin, 1948, p. 76.

(5) Aristote, Rhétorique, Budé, L. II, ch. 3.

(6) I-II, q. 47, art. 2.

vengeance n'est manifestement pas un acte de justice.

Le mal notoire et injuste fait à quelqu'un engendre la tristesse, douleur causée par l'appréhension du sens interne (1); en l'occurrence, par la perception de l'injustice du mal commis contre soi. Deux réactions sont alors possibles: la présence du mal difficile peut écraser l'appétit, qui s'abandonne à la tristesse sans tenter de se dégager; ou bien l'appétit attaque le mal présent pour le chasser. Cette dernière réaction est celle de la colère (2).

LA COLÈRE PRÉSUPPOSE L'ESPOIR

La colère ne s'allume donc contre le mal (notoire et injuste) présent que si luit l'espoir de le vaincre: ira sine spe non potest (3). Aristote le signale quand il parle du plaisir qui accompagne tout mouvement de colère. Ce plaisir tient au fait que celui qui se met en colère désire la vengeance parce qu'il la croit possible. Il lui est donc agréable de penser qu'il obtiendra ce qu'il désire, et il vit sa vengeance en esprit (4). Si, par contre, la puissance de l'offenseur ruine tout espoir de vengeance, le mouvement de l'appétit se termine dans la tristesse ou dans la haine (5).

Sur ce point, Sénèque semble diverger d'opinion, au moins dans les termes. "Les hommes désirent même l'impossible," proclame-t-il: concupiscunt

(1) I-II, q. 35, art. 2.

(2) I-II, q. 23, art. 3.

Dicitur proprie ira quaedam passio vis irascibilis, quae contingit ex hoc quod appetitus sensibilis tendit ad destructionem alicujus quod apprehenditur contrarium voluto vel desiderato. In III Sent., d. 15, q. 2, art. 2, sol. 2.

(3) In III Sent., d. 26, q. 1, art. 2, sed contra.

(4) Aristote, Rhétorique, Budé, L. II, ch. 2.

(5) Ex offensa illa de cujus vindicta non est spes, sicut cum quis a rege offenditur, non est ira, sed magis odium et timor. In III Sent., d. 26, q. 1, art. 2, sed contra.

De Veritate, q. 26, art. 5, ad 3; I-II, q. 46, art. 1.

exemple: lorsque l'homme se rend compte que le mal qu'il a fait est injuste, il se met en colère. Il veut se venger, mais il ne peut le faire.

homines et quae non possunt (1). De toute façon, ajoute-t-il, "Il n'est personne de trop humble condition pour espérer de châtier un personnage haut placé: pour nuire, nous sommes puissants."

Pour accorder ces affirmations, introduisons la distinction fondamentale de saint Thomas entre possible et impossible relatifs, d'une part, et possible et impossible absolus, d'autre part.

Le possible et l'impossible sont dits relatifs quand on les considère en rapport avec la puissance d'un être déterminé. Par exemple, soulever une pierre de cent livres, c'est impossible pour un enfant normal d'un an, mais c'est possible pour un adulte normal.

Le possible et l'impossible sont dits absolus quand on considère la convenance ou la répugnance des termes. Dieu peut faire tout ce qui est absolument possible. Ce qui implique contradiction dans les termes, il faut dire, pour parler précisément, non point que Dieu est incapable de le faire, mais que cela ne peut pas se faire (2).

Quand Sénèque affirme, dans un contexte de vengeance, que l'homme désire même l'impossible, on peut croire qu'il veut parler de ce que saint Thomas appellera l'impossible relatif. Cet impossible, rien ne nous interdit de le désirer. On peut souhaiter que les circonstances changent, et que l'impossible du présent devienne possible dans un futur quelconque. Les situations changent. D'ailleurs, il est possible que le puissant offenseur le cède en quelque point à l'offensé. Un petit caricaturiste peut avoir le moyen de châtier cruellement un puissant.

Voici ce que dit saint Thomas touchant ces deux aspects du problème:

(1) De Ira, L. I, ch. 3, # 2.

(2) I, q. 25, art. 3.

Aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter: uno modo simpliciter et absolute, alio modo ex suppositione. III, q. 46, art. 2.

Gradus in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis; quia homines possunt pati multiplices defectus: unde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud (1).

DE L'ESPOIR NAÎT L'AUDACE QUE PRÉSUPPOSE LA VENGEANCE
Quand il est véhément, l'espoir de vaincre le mal engendre l'audace:

ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens (2). Et l'audace est la passion qui affronte le péril imminent dans le but de le vaincre, l'espérance en ayant montré la possibilité (3). Faire ainsi de l'audace un fruit de l'espérance, c'est raisonner subtilement, dit saint Thomas (4).

On a donc l'espérance de la victoire sur le mal, ou du moins l'espérance d'échapper au mal, laquelle engendre l'audace, qui rend possible la colère et la vengeance, car pour désirer se venger, il faut oser le faire (5).

Le mouvement de l'audace vers le mal présuppose donc le mouvement de l'espérance vers le bien de la vengeance. C'est pourquoi, si la difficulté du péril augmentait au point de détruire tout espoir, l'audace disparaîtrait en même temps (6). A parler proprement, l'audace n'est pas une partie de l'espérance, mais son effet (7).

(1) II-II, q. 31, art. 2.

(2) I-II, q. 45, art. 2, ad 2.

(3) I-II, q. 45, art. 1.

(4) Subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior, nam spes victoriae, vel saltem evasionis, audaciam causat. De Veritate, q. 26, art. 5, ad 2.

Subtiliter, dans la langue médiévale, ne comporte aucune résonnance péjorative. H.-D. Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1954, p. 148.

(5) Nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare. I-II, q. 25, art. 3.

(6) Motus audaciae in malum praesupponit motum spei in bonum: et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur. I-II, q. 45, art. 4, ad 2.

(7) I-II, q. 45, art. 2, ad 3.

L'audace, à son tour, engendre la colère, quand le secours de cette passion est nécessaire pour exécuter la vengeance. Certaines vengeances faciles ne requièrent pas cette aide. C'est pourquoi l'on dit de la colère qu'elle est un certain effet de l'audace, signifiant par là qu'elle n'en naît pas automatiquement (1).

Ramassés dans une même formule, ces différents facteurs rendent compte comme suit de la genèse de la colère: l'espoir de chasser la tristesse causée par une offense notoire engendre l'audace, qui fait appel à la colère.

La multiplicité des causes efficientes de la colère.

La multiplicité du côté de la cause efficiente de la colère s'entend de deux façons. Il y a d'abord cette multiplicité dont parle saint Thomas (2) en référant au livre II de la Rhétorique d'Aristote. A cet endroit, le Philosophe assigne de nombreuses causes à la colère: la peine ou la tristesse, tout obstacle à un désir, la médisance, la moquerie, l'ingratitude, etc. (3).

Toutes ces causes ne sont, en somme, que les différentes formes que prend l'offense, dont on a dit qu'elle engendrait la tristesse, suivie de l'espérance, puis de l'audace et, enfin, de la colère. Il y a donc la multiplicité des formes que prend l'offense et la multiplicité des facteurs par lesquels chacune de ces formes se développe en colère.

Cette seconde pluralité, qu'on pourrait appeler verticale, par opposition à la première, qui serait pour ainsi dire horizontale, est formée d'éléments rigoureusement liés entre eux. Et ces éléments doivent être en nombre déterminé pour que s'éveille la colère, sinon on passerait indéfiniment d'un élément à l'autre sans jamais atteindre un facteur qui déclencherait immédiatement la colère.

(1) I-II, q. 25, art. 4, ad 2 et 3.

(2) I-II, q. 47, ^{ad} Obj. 3.

(3) Aristote, Rhétorique, L. II, ch. 2.

L'indéfini de l'autre multiplicité n'entraîne pas cette conséquence. Que le nombre des formes de l'offense soit indéfini n'empêche pas l'offense de la raillerie, par exemple, de se développer en colère par le jeu d'un nombre déterminé de facteurs.

Toutes les causes de la colère se ramènent au mépris.

Toutes les causes de la colère se ramènent au mépris. Entendons par là que l'offense qui est à l'origine de la colère recèle toujours une certaine dose de mépris, que cette offense se présente sous les traits de la raillerie, du silence, de l'opposition ou de l'oubli. Nous pouvons montrer de deux façons que, en d'autres termes, le mépris est cause par soi de la colère.

a) Rappelons d'abord que la vengeance veut le mal de l'autre pour réparer une injustice. Cette injustice a pu être commise par ignorance, par passion ou de propos délibéré. Commise par ignorance ou par passion, elle irrite beaucoup moins ou même, pas du tout. L'ignorance et la passion, en effet, appellent plutôt la miséricorde et le pardon. Mais quand elle est préméditée, l'injustice trahit du mépris, et c'est alors que nous nous irritons le plus. L'expérience nous a maintes fois conduits à l'évidence de ces considérations.

Si l'injustice qui nous excite à la juste vengeance était seule cause de notre colère, nous ne nous irriterions pas plus d'une injustice commise de propos délibéré, que d'une injustice perpétrée sous l'influence de la passion ou par ignorance. Mais il est loin d'en être ainsi. C'est donc moins l'acte commis contre nous qui importe, que la charge de mépris qu'il contient (1).

b) Le mépris s'oppose à l'excellence de l'homme: parvipensio excellentiae hominis opponitur (1). Cette opposition apparaît déjà dans l'étymologie même des deux vocables en présence. Excellentia, substantif, correspondant au verbe excellere, et à l'adjectif excelsus: de ex, au-dessus,

(1) I-II, q. 47, art. 2.

et de celsus, élevé, grand. D'où excellere, qui signifie être élevé au-dessus, être supérieur ou l'emporter sur les autres; et excellentia, qui dénonce la grandeur, la supériorité, l'élévation. D'autre part, parvipensio, de parvum, petite quantité, peu, peu de chose, et de pensare, estimer, apprécier. De plus, pensare est le fréquentatif de pendere, d'où l'expression parvi pendere, signifiant faire peu de cas de. L'opposition entre excellentia et parvipensio est donc saisissante au niveau même de l'étymologie.

Il est naturel à l'homme, dit saint Thomas, de tendre à l'excellence. Non seulement à l'homme, renchérit-il, mais, d'une certaine façon, aux animaux également et même à toute chose. Dans le De Malo, il s'exprime ainsi:

Inter alia autem quae homo desiderat, unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etiam unicuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quae in quadam excellentia consistit (1).

Puis, dans la Somme théologique, il parle nommément des brutes:

Licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, et irascitur contra ea quae illi excellentiae derogant (2).

Ce désir de l'excellence est naturel parce que l'homme s'aime et veut, conséquemment, assurer sa propre conservation (3). S'aimer, c'est se vouloir du bien. Se vouloir du bien, c'est chercher sa propre excellence (4), car toute excellence suit un bien acquis (5).

Il existe une vertu (nous nous y attarderons plus loin) qui pousse aux

(1) De Malo, q. 8, art. 2.

(2) I-II, q. 47, art. 2, ad 2.

(3) II-II, q. 25, art. 7.

(4) I-II, q. 84, art. 2, ad 3.

(5) II-II, q. 162, art. 4.

grandes actions, c'est la magnanimité: ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna (1). En ce domaine, le mal, c'est de tendre aux grandes actions de façon désordonnée; ce vice a nom orgueil, en français; superbia, beaucoup plus expressif, en latin. Tomber dans l'orgueil, superbire (super-ire), c'est aller au-delà: superbia inordinate ad magna se extendit (2). L'orgueil est essentiellement un désir immodéré d'excellence (3).

Toute tentative de mépris est donc diamétralement opposée à la poussée naturelle vers l'excellence. Autrement dit, le mépris et l'excellence s'opposent selon la contrariété, comme le froid s'oppose au chaud. Directement opposé à l'excellence de l'homme, le mépris est donc, de soi, cause de la colère.

Conséquemment, plus la personne méprisée est excellente, plus haut la colère est censée monter. "Les injures, dit Descartes, paraissent d'autant plus grandes qu'on s'estime davantage" (4). De même aussi, plus une personne excelle dans l'un ou l'autre domaine (sciences, lettres, arts) d'où elle tire sa supériorité, plus elle s'irrite si on méprise ces biens-là (5). Sauf, toutefois, si elle se considère très supérieure; le mépris, alors, ne touche pas (6).

Toutes les causes que donne Aristote au livre II de la Rhétorique se réduisent au mépris. L'oubli, par exemple, en est un signe évident, car on grave

(1) II-II, q. 162, art. 1, ad 3.

(2) II-II, q. 162, art. 1, ad 3.

(3) De Malo, q. 8, art. 3, ad 7.

Nihil aliud est superbire quam superexcedere propriam mensuram in excellentiae appetitu. De Malo, q. 8, art. 2.

(4) Descartes, Les passions de l'âme, Paris, Vrin, 1955, p. 210. Aristote avait déjà dit: "On s'indigne à cause du sentiment de sa supériorité." Rhétorique, L. II, ch. 2.

(5) I-II, q. 47, art. 3.

Quelqu'un se pique-t-il de philosophie, il s'irrite si on parle contre elle; de beauté, si l'on en médit, et ainsi du reste. Rhétorique, L. II, ch. 2.

(6) Aristote, Rhétorique, L. II, ch. 2.

dans sa mémoire les choses qu'on estime beaucoup. Celui dont on a simplement oublié le nom est renseigné sur l'importance qu'on lui a accordée.

Les porteurs de mauvaises nouvelles irritent quand, par leur manque de savoir-faire, ils paraissent se soucier peu de la peine qu'ils causent. Enfin, la raillerie, la médisance, l'ingratitude, l'abandon sont manifestement des signes de mépris.

Cette pluralité des causes de la colère et leur union sous un dénominateur commun, le mépris, Plutarque les avait observées. Voici:

When I contemplated the origin of anger itself,
I observed that different persons are liable to
anger from different causes (1); yet in the case
of practically all of them there is present a
belief that they are being despised or neglected (2).

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) Plutarch's Moralia, Harvard, Heinemann, tome 6, p. 137.

Article V

LA DEFINITION DE LA COLERE

Toute analyse tend à se concentrer dans une définition. En principe, cette définition est unique pour un objet donné si elle est adéquate aux propriétés essentielles. Mais peut être valable et souvent suffisante une définition par une seule des propriétés, une seule des causes ou un seul des principes de l'objet. C'est pourquoi, d'une seule et même chose, on peut formuler plusieurs définitions.

Quia in quibusdam diffinitionibus ponuntur quaedam principia sine allis, ideo contingit variari diffinitiones de una et eadem re (1).

Mais la définition parfaite exige qu'on ramasse dans une formule les réponses obtenues en interrogeant sur les quatre causes: matérielle, formelle, efficiente et finale: perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus (2). Appliquons cette règle à la colère.

1) La définition parfaite de la colère.

La cause formelle se prend du genre et de la différence. Comme toute passion, la colère est un mouvement de l'appétit sensitif; ce mouvement se différencie en ce qu'il en est un de vengeance. D'où le mot appetitus, posé comme genre dans la définition formelle de la colère, et le mot vindictae, ajouté comme différence. Formellement, la colère est un appétit de vengeance: ira est appetitus vindictae (3).

Puisque la colère est une passion dans laquelle le corps intervient (4), une définition qui ne tiendrait pas compte de la matière déterminée (4) dans

(1) In III Sent., d. 23, q. 2, art. 1 ad 8.

(2) I-II, q. 55, art. 4

(3) I, q. 20, art. 1, ad 2.

(4) In I De Anima, lect. 2, §§ 22, 25,

laquelle se réalise la colère serait insuffisante (1). Et comme c'est le propre du philosophe de la nature de considérer la matière (1), la définition physique ou naturelle de la colère va inclure la cause matérielle de la colère: accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi (2). L'ébullition du sang autour du coeur, ou quelque chose du genre, car il n'appartient pas à la philosophie comme telle, mais à la science expérimentale de préciser ce point-là.

Doit également entrer dans la définition parfaite de la colère la fin vers laquelle tend le mouvement de l'appétit. C'est la justice. La colère conforme à la raison droite ordonne la vengeance à la justice: ira ordinata vindictam ad iustitiam ordinat (3).

Enfin, la cause efficiente, bien que non requise pour une définition parfaite (4), l'est cependant pour une définition plus parfaite, si l'on peut dire (5). La cause efficiente de la colère, c'est le mépris; toutes les formes de causes efficientes de cette passion s'y ramènent: omnes causae irae reducuntur ad parvipensionem (6).

Si, maintenant, on veut lier ces quatre éléments dans une même formule, cela donne quelque chose comme ceci: La colère est un appétit de vengeance qui "enflamme le sang autour du coeur" (7) et tend à rétablir la justice lésée par le mépris.

2) La colère et les mouvements qui lui ressemblent.

(1) In I De Anima, lect 2, ## 24, 27.

(2) I, q. 20, art. 1, ad 2.

(3) In III Sent., d. 15, q. 2, art. 2, q. 2, ad 3.

(4) In I De Anima, lect. 2, # 26.

(5) I-II, q. 55, art. 4.

(6) I-II, q. 47, art. 2; Rhétorique, L. II, ch. 2.

(7) Cette expression est ici un symbole.

Après avoir défini la colère, il nous faut la distinguer de quelques sentiments ou attitudes qui lui ressemblent plus spécialement. A cette fin, nous montrerons en quoi la colère se différencie de la fureur, de la cruauté, de la férocité et de la haine.

FUREUR - CRUAUTÉ - FÉROCITÉ

La fureur se distingue de la colère d'une différence accidentelle, pour ainsi dire: quasi accidentalis (1), prise de l'intensité et de la faiblesse de la colère: furor importat intensionem irae (2), que la vengeance seule peut apaiser: nunquam quiescit donec puniat (3).

Quant à la cruauté, son nom, dit saint Thomas, semble dérivé du mot crudité. En effet, de même que les choses cuites ont généralement une saveur douce, ainsi les choses crues en ont une âcre, désagréable. Crudité de l'esprit, la cruauté apparaît comme une âcreté, une rudesse, une dureté, qui rend prompt à augmenter le châtement. La cruauté, soulignons-le, n'est pas l'augmentation de la peine, mais le sentiment qui inspire cette augmentation. Si celui qui se met en colère est en même temps cruel, il versera facilement dans l'excès de la vengeance. Mais la colère ne s'accompagne qu'accidentellement de cruauté; ce sont là deux réalités bien distinctes (4).

FÉROCITÉ

Nous parlons, ensuite, de férocité, chez l'homme, par similitude avec les bêtes dites féroces ou sauvages. L'homme féroce, c'est l'homme dont le comportement imite celui des bêtes sauvages. Or les bêtes que l'on étiquette féroces ou sauvages nuisent aux hommes pour se nourrir de leur corps, sans la moindre préoccupation de justice, évidemment.

C'est pourquoi, à proprement parler, on dénomme férocité la disposition par laquelle quelqu'un inflige des châtements en considérant non pas la faute de

(1) De Veritate, q. 26, art. 4.

(2) De Veritate, q. 26, art. 4.

(3) I-II, q. 46, art. 8.

(4) II-II, q. 159, art. 1.

celui qu'il punit, mais uniquement ou avant tout la délectation qu'il puise à le voir souffrir.

Opposant cruauté et férocité, nous avons, d'une part, la cruauté, qui inspire des peines disproportionnées à la faute, mais qui, toutefois, considère cette faute: la cruauté va au-delà de ce que demande la justice, mais elle demeure dans le champ des fautes humaines; d'autre part, la férocité, qui, ne tenant aucun compte de la faute ni des exigences de la justice, appartient au domaine de la bestialité, car c'est le propre des bêtes de faire souffrir l'homme pour leur satisfaction.

En bref, la colère poursuit une juste vengeance (1); la cruauté va au-delà de ce que demande la justice; la férocité ignore la justice pour s'adonner au plaisir de faire souffrir (2).

Sénèque distingue la colère et la férocité, mais non point la cruauté et la férocité. Au livre II du De Ira, il donne de la férocité une définition identique à celle de saint Thomas: La férocité veut des coups et des supplices non pas pour sa vengeance, mais pour son plaisir (3). Au livre III, rapportant l'exemple de Caligula, qui torture par plaisir, anima causa, il emploie le mot mot cruauté, le faisant de la sorte synonyme de férocité.

L'excès dans le châtement, que nous désignons du nom de cruauté, Sénèque en fait de la colère, quand il cite l'exemple de Cambyse (4). Il y a un semblant d'offense: les réponses franches ("les rois disent outrageantes") des Ethiopiens. Cambyse venge cette offense, mais il le fait de façon disproportionnée. C'est précisément de la cruauté.

(1) II-II, q. 158, art. 4.

(2) II-II, q. 159, art. 2, ad 3.

(3) De Ira, L. II, ch. 5, # 2.

(4) De Ira, L. III, ch. 20.

En général, Sénèque signifie indifféremment par les mots crudelitas (1), saevitia (2) ou feritas, toute colère excessive.

Enfin, distinguons brièvement la colère et la haine. L'une et l'autre ont le même objet matériel, le mal du prochain; mais elles diffèrent sous plus d'un aspect. Dans le but poursuivi, tout d'abord. La haine veut le mal pour le mal; la colère le veut en tant qu'il est un bien comme matière d'un acte de justice vindicative. La haine procède per applicationem mali ad malum; la colère, per applicationem boni ad malum (3).

La haine et la colère diffèrent encore dans leur cause. Celle de la haine implique une durée plus longue que celle de la colère. La colère naît d'un choc passager: ex aliqua commotione; la haine procède d'une disposition: ex aliqua dispositione (4).

Quand saint Augustin dit que "la colère dégénère en haine" et Cicéron, que "la haine est de la colère invétérée," (5) ils n'entendent pas que la haine soit de la colère à un certain stade de son développement, comme la fureur est une intensité de colère; mais, plutôt, que la haine vient de la colère qui dure comme d'une cause efficiente. Sous la colère qui persiste se cache un mal que la durée fait bientôt apparaître comme contraire à la nature même.

Aristote indique plusieurs autres notes distinctives de la colère et de la haine (6), mais celles-là suffisent à notre propos.

(1) De Ira, L. III, ch. 18, # 1; ch. 19, # 4.

(2) Ibid., L. III, ch. 17, # 1; L. II, ch. 5, # 2.

(3) I-II, q. 46, art. 6.

(4) I-II, q. 46, art. 7, ad 3.

(5) I-II, q. 46, art. 3, obj. 2 et rép.

(6) Aristote, Rhétorique, L. II, ch. 4.

Article VI

L'OBJET DE LA COLERE

Puisque l'appréhension peut être d'un objet simple, comme l'homme ou la blancheur, ou d'un complexe, comme l'homme blanc, il est manifeste que dans l'appétit, dont le mouvement suit l'acte de connaissance, on va retrouver le simple et le complexe. On le retrouve, en effet, car on peut désirer un bien, simplement, ou fuir un mal, simplement; mais on peut aussi désirer un bien ou un mal non plus simplement, mais pour quelqu'un.

La colère est un mouvement de ce dernier genre. L'homme irrité ne désire pas la vengeance comme telle: il désire la vengeance en tant qu'elle peut rétablir la justice par rapport à tel individu.

Le mouvement de la colère porte donc sur un double objet: sur la vengeance elle-même, d'abord, que l'homme irrité désire et espère comme un certain bien, qui, naturellement, lui procurera de la joie; sur l'offenseur, ensuite, dont il veut tirer vengeance et qu'il considère comme un mal (1). Le seul mal de l'offense engendrerait la tristesse ou la crainte; le bien d'une vengeance possible allume la colère. En d'autres termes, le mal de l'offense est cause per accidens de la colère; le bien de la vengeance l'est per se (2).

La colère considère donc son premier objet, la vengeance, sub ratione boni; son second objet, l'offenseur, sub ratione mali. C'est pourquoi, conclut saint Thomas, la colère est, d'une certaine façon, composée de passions contraires (3).

(1) I-II, q. 46, art. 2.

(2) De Veritate, q. 26, art. 5, ad 3.

(3) I-II, q. 46, art. 2.

Que la vengeance puisse épouser la forme du bien, c'est un point sur lequel saint Thomas s'explique avec insistance. La cause de la colère implique toujours quelque injustice. (1). En vengeant cette injustice de l'offense, la colère a raison de bien, comme acte de justice vindicative (2).

Enfin, précisons que la colère est davantage la poursuite d'un bien que celle d'un mal, car les mouvements de l'appétit sont définis par l'élément formel de leur objet. Or l'homme irrité ne tend au mal du prochain que pour rétablir la justice. Dans l'acte de vengeance, le mal du prochain est matière; le bien de la justice, forme. Le mal du prochain entre dans la vengeance comme le marbre dans la statue (3).

(1) I-II, q. 47, art. 2.

(2) I-II, q. 46, art. 6, c, ad 1 et 2; q. 47, art. 1, c; q. 47, art. 2, c; De Malo, q. 12, art. 2, c; II-II, q. 158, art. 4.

(3) De Malo, q. 12, art. 2, c.

Article VII

LE SUJET DE LA COLERE

Contre Sénèque et les Stoiciens, qui, ne distinguant pas suffisamment l'appétit sensitif de l'appétit intellectif, faisaient de la passion et de la raison de simples modifications de l'esprit et ruinaient ainsi en partie l'empire de la raison sur les passions, il faut opposer appétit sensitif et appétit intellectif, appétit sensitif concupiscible et appétit sensitif irascible; puis, montrer que la colère est enracinée dans l'irascible; enfin, prouver que, selon l'ordre de la nature, l'appétit sensitif est soumis à la raison.

1) Appétit sensitif et appétit intellectif.

Les puissances passives se distinguent d'après l'aptitude qu'elles possèdent à subir l'action d'un agent: l'objet qui les tire de leur passivité. La vision, par exemple, est adaptée à la couleur par le truchement de l'oeil, son organe. La puissance appétitive réagit au bien appréhendé. Il faudra donc admettre autant de puissances appétitives spécifiquement distinctes qu'il existe de façons irréductibles d'appréhender le bien. Tout d'abord, l'appétit rationnel, qui cède au bien saisi, simpliciter et universaliter, par l'intelligence; puis, l'appétit sensitif, qui tend au bien particulier, perçu hic et nunc, par les puissances sensitives (1). En d'autres termes, la distinction entre l'appétit intellectif et l'appétit sensitif repose sur la distinction générique des objets universels perçus par l'intelligence, d'avec les objets particuliers perçus par les sens (2).

2) Appétit concupiscible et appétit irascible.

Mais, parce qu'une puissance passive n'embrasse pas plus d'objets que

(1) In III Sent., d. 26, q. 1, art. 2, c.

(2) De Veritate, q. 25, art. 4.

la puissance active correspondante, suivant cette parole du Commentateur: "Il n'est dans la nature aucune puissance passive qui soit privée d'une puissance active qui lui est ajustée", il suit que l'appétit sensitif ne s'étend qu'aux biens que rejoint l'appréhension sensitive.

Il faut tenir compte, cependant, de cette conviction de Denys, que saint Thomas fait sienne, à savoir que l'espèce supérieure du genre inférieur participe de l'espèce inférieure du genre supérieur. Ce contact signifie que la créature inférieure reproduit sous un mode moins parfait la propriété caractéristique de l'être plus élevé (1). Ainsi, l'instinct des animaux supérieurs ressemble, d'une certaine manière, à la prudence de l'homme.

Se développent donc, tant du côté de l'appréhension que du côté de l'appétit sensitifs, des secteurs où le sensitif empiète sur le rationnel (2). Observons d'abord ce phénomène dans le champ de la connaissance sensible.

Que l'animal conserve dans son imagination des formes (son, odeur, saveur, etc.) appréhendées par les sens n'excède pas les limites de la vertu cognitive de l'âme sensible. Mais qu'il appréhende des intentions qui échappent aux sens, comme l'amitié ou la haine, par exemple, et qu'il témoigne ainsi d'une certaine prudence (3), cela ressortit à l'âme sensitive en tant qu'elle atteint à la raison. Et à ce titre, elle reçoit le nom de ratio particularis, chez l'homme, (ou de cogitative) et d'aestimatio, chez l'animal, (ou d'estimative).

(1) L.-B. Geiger, La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1953, p. 247-248.

Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contingua quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo. Unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. De Veritate, q. 16, art. 1.

De Potentia, q. 6, art. 6, ad 12.

(2) In III Sent., d. 26, q. 1, art. 2, c.

(3) De Veritate, q. 25, art. 4.

Ratio par opposition à aestimatio, car les intentions formées sont le fruit d'un discours dans le cas de l'homme et le produit de l'instinct dans le cas de la brute.

Ce phénomène d'infiltration ou d'osmose se déroule dans le domaine de l'appétit également. Que l'animal désire des objets qui conviennent aux sens et y produisent de la délectation, cela cadre avec la nature sensitive et relève de la puissance concupiscible. Mais qu'il tende vers un bien qui ne produit aucune délectation dans les sens, voire même qui y répande normalement la tristesse, comme quand il s'agit de livrer bataille à un autre animal ou d'attaquer toute autre difficulté, cela appartient à l'appétit sensitif en tant qu'il atteint à la raison (1). On lui donne alors le nom d'irascible.

Ces deux inclinations sont nécessaires à tout être naturel corruptible. L'instinct de conservation le pousse à rechercher ce qui lui convient et à fuir ce qui lui nuit. Mais il posséderait en vain cette première inclination s'il n'était en même temps équipé pour résister à ce qui s'oppose à l'un et à l'autre, et incliné à le faire (2).

L'estimative, qui a pour objet des formes non perçues par les sens externes (par ses sens externes, la brebis perçoit le loup, mais non la malice du loup), et l'imagination, qui s'exerce sur des formes perçues par les sens externes, constituent deux facultés de connaissance irréductibles. On en infère, d'après les principes posés au début, deux appétits distincts: le concupiscible, qui a pour objet le bien délectable; l'irascible, qui a pour objet le bien difficile.

Mais comme le bien difficile n'est pas désirable comme tel, qu'il l'est par sa relation avec le délectable, l'usage de la raison est requis pour

(1) In III Sent., d. 26, q. 1, art. 2, c.

(2) I, q. 81, art. 2.

discerner les aspects difficile et délectable d'un même objet, peser l'un et l'autre, puis décider s'il faut attaquer ou fuir. C'est pourquoi il convient proprement à l'appétit rationnel de désirer le bien difficile, mais l'appétit sensitif y est également apte en tant qu'il participe de l'appétit rationnel.

L'irascible est donc manifestement supérieur au concupiscible et plus près de la raison et de la volonté. C'est pourquoi celui qui faute par concupiscence, ne suivant aucune loi, est plus honteux, normalement, que celui qui pèche par colère, se conformant à des lois, perverses il est vrai, mais s'écartant quand même moins de la raison. C'est pourquoi aussi les vices du concupiscible en général sont plus infamants que ceux de l'irascible (1). Sénèque a surtout considéré la colère sous l'angle de la gravité: "Aucun fléau n'a coûté plus cher au genre humain" (2). Nous soulèverons, plus loin, la question de savoir si la colère, comme le prétend Sénèque, est le plus grave de tous les vices.

3) La colère est dans l'irascible.

Avant de partir à la recherche du sujet d'une vertu ou d'un vice, il faut s'assurer de l'objet de cette vertu ou de ce vice.

D'une part, en inventoriant la notion de colère, nous avons dit que cette passion ne s'enflammait que contre un mal difficile: "Quand les choses ont peu ou point d'importance, dit Aristote, nous ne nous irritons pas" (3). D'autre part, l'objet des passions de l'irascible est précisément le bien difficile à atteindre ou le mal difficile à écarter.

L'irascible, puissance du bien et du mal difficile, est donc le sujet de la colère et de son acte, la vengeance difficile (4).

(1) In III Sent., d. 26, q. 1, art. 2, c.

(2) De Ira, L. I, ch. 2, # 1.

(3) Aristote, Rhétorique, L. II, ch. 2.

(4) II-II, q. 162, art. 3; I-II, q. 46, art. 3.

4) L'appétit sensitif est soumis à la raison et à la volonté.

A Sénèque et aux Stoiciens, adversaires des passions modérées, il faut répondre que la soumission des appétits concupiscible et irascible à la partie supérieure de l'âme, i.e. à la raison et à la volonté, entre dans l'ordre de la nature, et préciser à quelles conditions et dans quelle mesure cette soumission se réalise.

Cette démonstration rejoint le livre VIII des Physiques, où saint Thomas et Aristote démontrent qu'une série infinie de moteurs essentiellement subordonnés étant impossible en acte, on doit de toute nécessité remonter à un premier moteur, immobile, ou qui se meut lui-même.

Le donné du problème qui nous occupe comprend un semblable moteur, la volonté, en tant qu'elle est maîtresse de son acte: domina sui actus (1), et des moteurs subordonnés, les appétits sensibles, qui ne meuvent, quand l'ordre règne, que sous le commandement de la volonté. Par expérience, nous savons tous qu'il ne suffit pas de craindre pour prendre la fuite. C'est faire là, très simplement, l'expérience interne d'une force supérieure aux appétits sensibles.

Cette soumission est d'autant plus étroite que le moteur subordonné est plus rapproché du moteur qui meut. C'est pourquoi les appétits inférieurs obéissent à la partie supérieure de l'âme, raison et volonté, dans leurs actes principaux, tandis que les puissances nutritive et génératrice, plus éloignées de la volonté et de la raison, ne leur obéissent que dans leurs actes extérieurs (2). Justifions ces affirmations.

a) L'appétit sensitif est soumis à la raison.

La faiblesse de notre intelligence nous oblige à multiplier les regards pour saisir complètement un objet: chaque faculté de connaissance intervient, chaque sens nous en apporte quelque chose. Cette nécessité, loi de notre nature,

(1) De Veritate, q. 25, art. 4.

(2) Ibidem.

nous permet aussi de considérer un aspect du réel à l'exclusion des autres. Libre à nous, par exemple, de nous arrêter du côté agréable d'un objet repoussant ou vice versa.

A cause de cette obligation qui lui incombe de considérer ainsi les choses pour les connaître, la raison commande aux appétits inférieurs par le truchement de l'imagination. A la répulsion, elle peut opposer une image attrayante; à l'attrait contraignant, une image repoussante (1).

Saint Thomas soulève le même problème dans la Prima Pars (2). Chez les brutes, répond-il, l'appétit sensitif est mû naturellement par l'estimative. Cette faculté correspond, chez l'homme, à la cogitative ou raison particulière. Mais la raison particulière doit, selon l'ordre de la nature, s'engrener sur la raison universelle. La raison universelle, en effet, commande à sa manière qu'il faut faire telle chose: oportet talem tale agere (3). La raison particulière discerne les cas concrets où se réalise le jugement universel. Il lui incombe de prononcer: hoc est tale et ego talis (4). Pour que je puisse trancher que ceci est bien pour moi, il faut, au préalable, que je possède la notion universelle de bien. On voit donc que l'appétit sensitif obéit à la raison particulière, elle-même embrayée sur la raison universelle.

Que la raison universelle atteigne les passions et exerce sur elles quelque influence, chacun, dit saint Thomas, en a fait en soi-même l'expérience. Des considérations générales calment, en effet, de quelque manière, la crainte, ou la colère, ou toute autre passion (5). D'ailleurs, comme nous l'avons dit et répété, à cause de l'unité du composé humain, celui qui se fait des considérations

(1) De Veritate, q. 25, art. 4.

(2) I, q. 81, art. 3.

(3) In III De Anima, lect. 16, # 845.

(4) Ibidem.

(5) I, q. 81, art. 3.

générales sur la nécessité de ne point perdre la tête, ou qui prête l'oreille à de semblables considérations, freine du même coup son imagination et sent sa passion se calmer.

L'expérience nous révèle la même soumission chez les autres de l'appétit sensitif à la raison. L'homme continent, par exemple, résiste à ses tendances dépravées pour suivre la voie de la raison. Quant à l'homme tempérant, il ne manifeste plus de semblables tendances, et tout, chez lui, s'harmonise avec la raison, tellement il a su dompter son appétit sensible (1).

Enfin, les conseils de résister aux passions, les encouragements à le faire, les pressions même, exercées en ce sens, seraient ridicules si l'appétit sensible échappait naturellement au domaine de la raison. Ils sont donc autant de signes de cette soumission naturelle de l'appétit à la raison (2).

b) L'appétit sensitif est soumis à la volonté.

Quand la brebis voit le loup, la poule l'épervier ou les poussins le chat (3), ils fuient sans hésiter. Par contre, l'homme envahi par la crainte ne s'enfuit pas nécessairement, comme nous l'avons dit plus haut; il a le pouvoir de commander à sa peur et de différer sa fuite.

Cette diversité de comportement tient au fait que, chez la brute, il n'existe pas d'appétit supérieur à l'appétit sensible. L'action de la brute suit donc nécessairement l'impulsion de l'appétit, concupiscible ou irascible. Chez l'homme, doué d'un appétit supérieur, la volonté, le processus normal de l'action diffère: s'y insère le commandement de la volonté de suivre l'appétit ou de lui résister selon que le propose la raison (4). Ainsi opèrent les

determination

(1) In I Ethicorum, lect. 20, # 239.

(2) Ibidem, # 241.

(3) Sénèque, Lettres à Lucilius, lettre 121.

(4) De Veritate, q. 22, art. 12.

puissances motrices bien ordonnées: le moteur second (l'appétit sensible, en l'occurrence) ne meut que sous l'impulsion du premier (la volonté) (1).

Nous pourrions dégager la même conclusion en partant du fait que les facultés et les puissances de l'homme sont interdépendantes en raison de l'unité substantielle de l'être humain. Il s'ensuit que le mouvement intense d'une puissance, surtout s'il s'agit d'une puissance supérieure, se prolonge dans la puissance inférieure et l'emporte dans le même élan. Quand donc la volonté s'élance fortement vers un objet, elle entraîne avec soi l'appétit sensible (2).

Mais à quelles conditions et dans quelle mesure cette soumission naturelle de l'appétit sensitif à la raison se réalise-t-elle dans le concret? Voilà à quoi nous voudrions répondre maintenant.

c) Les conditions et la mesure de cette soumission.

Puisque l'appétit sensitif utilise un organe corporel, son acte tient à la fois à la puissance de l'âme et à l'organe du corps. La vision, par exemple, dépend et de la puissance visuelle et des dispositions de l'oeil. Cela semble manifeste. Il semble manifeste également que la qualité du corps et les dispositions des organes ne tombent pas sous le pouvoir direct de la raison. Du même coup et dans la même mesure, l'appétit sensitif va lui échapper (3).

De par leurs dispositions congénitales, certains hommes sont plus enclins à une passion qu'à une autre (4). Dans le même contexte, saint Thomas affirme qu'il tient à la disposition de son corps qu'un homme veuille résister à une passion et n'y parvienne pas:

(1) I, q. 81, art. 3.

(2) De Veritate, q. 25, art. 4.

(3) I-II, q. 17, art. 7.

(4) Ibidem.

Contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus, ne totaliter sequatur imperium rationis (1).

En outre, à cause de la mauvaise disposition non plus congénitale, mais accidentelle, d'où résulte éventuellement une diminution de rendement, il arrive parfois que la raison perde son empire sur l'appétit sensitif. La raison peut être contrecarrée dans son action par une imagination momentanément indisposée.

Le degré de soumission de l'appétit sensitif à la raison dépend de l'habitude de la vertu morale. Par la pratique de la vertu morale, l'homme dompte peu à peu les mouvements de l'appétit sensitif, leur enlève leur violence (2), et se rapproche peu à peu de l'état d'innocence, où l'appétit sensitif obéissait totalement à la raison. Adam n'éprouvait que des passions (certaines passions) conséquentes au jugement de la raison. La vertu morale parfaite élèverait en quelque sorte jusqu'à cet état, amenant à ne désirer que ce qu'il faut désirer et comme il faut le désirer (3).

Mais la possibilité demeure toujours que l'appétit sensitif surprenne la raison et en transgresse les exigences. Subitement excité par l'imagination ou quelque sens externe, un appétit même dompté peut tromper la vigilance de la raison (4).

d) Plutarque, saint Thomas, Sénèque.

Touchant l'emprise de la raison sur toutes les parties de l'être humain, Plutarque tient des propos fort optimistes. Il voit une preuve éclatante de l'autorité de cette faculté sur toutes les parties de notre être sans exception dans les faits suivants:

(1) I-II, q. 17, art. 7, ad 1.

(2) In I Ethicorum, lect. 20, # 239.

(3) I, q. 95, art. 3, c et ad 3; De Virtutibus in communi, q. un., art. 4, ad 8.

(4) I-II, q. 17, art. 7.

The shrinking and withdrawal of the private parts, which hold their peace and remain quiet in the presence of such beautiful maidens and youths as neither reason nor law allows us to touch.

This is particularly the case with those who first fall in love and then hear that they have unwittingly become enamoured of a sister or a daughter; for lust cowers as reason asserts itself and, at the same time, the body brings its parts into decent conformity with the judgement. Indeed, very often with foods and meat, when men have partaken of them with gusto, if they have eaten something unclean or unlawful, not only is this judgement of theirs attended by displeasure and remorse, but the body itself, revolted and sharing the mind's disgust, falls a prey to the retchings and vomittings of nausea (1).

Des exemples ci-dessus, Plutarque infère que l'autorité de la raison s'étend même aux puissances végétatives. Mais peut-être serait-il possible de rattacher ces faits à une explication plus adéquate.

Celui qui, après avoir consommé avec appétit (with gusto) des mets "unclean or unlawful", éprouve des haut-le-coeur en apprenant ce qu'il a fait à son insu, ne serait-il pas victime de ce que les psychologues appellent un réflexe conditionné? Le stimulant naturel (le contact de la nourriture) lui procurant de la délectation quand il y est soumis à son insu, les haut-le-coeur résultent apparemment d'expériences malheureuses faites antérieurement.

L'homme de Plutarque ressemble à l'alcoolique pris de nausées en entendant parler d'alcool pour en avoir déjà absorbé qui était mélangé de quelque substance de nature à provoquer intentionnellement ou non ces réactions (2).

Plutarque trouve que ceux qui s'étonnent de voir même la partie irrationnelle de notre être soumise à la raison n'ont pas réfléchi beaucoup sur le pouvoir extraordinairement envahissant de cette faculté. Par ses méthodes souples, dit-il, elle s'impose à tout l'être; aucune partie de l'homme n'échappe à son

(1) Plutarch's Moralia, Haward, Heinemann, tome 6, p. 29-31.

(2) Norman L. Munn, Traité de psychologie, Paris, Payot, 1961, ch. VI.

influence pénétrante:

Even our breathing, our sinews and bones, and the other parts of the body, though they are irrational, yet when an impulse comes, with reason shaking the reins, as it were, they all grow taut and are drawn together in ready obedience (1).

En ce qui concerne le pied, la main et, en général, toutes les puissances sensibles, saint Thomas est d'accord avec Plutarque: normalement, dès qu'un homme veut courir, ses jambes se prêtent à l'action; dès qu'il veut saisir un objet, sa main se tend, car on retrouve dans les organes d'une puissance la même soumission que dans la puissance elle-même. Les puissances sensibles sont soumises à la raison, et leurs organes le sont aussi (2).

Mais il n'en est pas ainsi des puissances de la vie végétative, que saint Thomas qualifie de naturelles (3). Ces puissances (nutrition, croissance, génération) et leurs organes se dérobent, contrairement à ce qu'en pense Plutarque, à peu près totalement à l'empire de la raison (4).

Cette indépendance vis-à-vis de la raison est particulièrement manifeste dans le cas du coeur et de la chair. Parce que leurs mouvements nécessitent une altération naturelle, dans le sens de la chaleur ou du froid, la raison les atteint par le moyen des passions qu'elle éveille. Mais il arrive, comme le remarque saint Augustin, que le corps soit de glace dans un esprit en effervescence. Chacun de ces organes constitue comme un animal séparé: quasi quoddam animal

(1) Plutarch's Moralia, On moral virtue, tome 6.

(2) Vires sensibiles natae sunt obedire rationi; et quanto magis fuerit in virtute perfecta, tanto magis sibi obedient. In III Sent., d. 16, art. 3, ad 2.

(3) I, q. 78, art. 2, ad 1.

(4) Vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum, quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis. I-II, q. 17, art. 9.

separatum (1).

Pour restreindre le pouvoir direct que Plutarque confère à la raison jusque sur la partie irrationnelle de notre être, nous n'en nions cependant pas le pouvoir indirect. "La volonté, écrit le docteur Paul Chauchard, peut indirectement agir dans le domaine viscéral. Plusieurs mécanismes peuvent entrer en jeu, c'est d'abord l'intermédiaire des réactions affectives. ...Pourtant toute activité psychique, même sans émotion, retentit sur les centres hypothalamiques. ...Certains sujets normaux (peuvent), à volonté et instantanément, par concentration de la pensée, accélérer ou ralentir leur rythme cardiaque" (2). Le docteur Chauchard rappelle les résultats obtenus en ce domaine par le yoga.

Sénèque se situe aux antipodes de Plutarque. "La raison ne compte plus, dit-il, une fois qu'une passion s'est introduite en nous et que nous lui avons laissé volontairement quelque pouvoir" (3).

Cette position semble par trop pessimiste. A part certains cas exceptionnels, attribuables aux dispositions du sujet, à la violence du choc, aux habitudes acquises, il faut maintenir que la raison peut, dans la plupart des cas, maîtriser même une passion qui s'est introduite à l'improviste (4).

L'alcoolique, évidemment, pour qui le juste milieu dans l'usage des boissons enivrantes réside dans l'abstinence totale, est précipité, dès le premier choc dans "un abîme où il n'est plus en son pouvoir d'arrêter ni de

(1) I-II, q. 17, art. 9, ad 3.

(2) Dr Paul Chauchard, La médecine psychosomatique, Paris, PUF, 1960, coll. "Que sais-je?", p. 32-33.

(3) De Ira, L. I, ch. 8, # 1.

(4) Nullo enim casu est tam vehemens inclinatio habitus vel passionis, cui ratio non possit resistere, dummodo remaneat homini rationis usus per quem per se, se habet ad opposita. Sed in repentinis homo non potest deliberare. In III Ethicorum, lect. 17, # 579.

retarder sa chute" (1). On peut croire, semble-t-il, que ce cas-là et les cas analogues en sont d'exceptions, et admettre la possibilité pour la raison de dominer les passions, soit en les ramenant dans les limites raisonnables, quand elles les ont outrepassées; soit en les écartant complètement, là où elles ne sauraient que nuire; soit, enfin, en les allumant, quand leur aide s'avère utile ou nécessaire.

Sénèque prétend que c'est là une tâche plus difficile que de les écarter sans distinction: "Il est plus facile de chasser les passions funestes que de les gouverner et de ne pas les admettre du tout que de les régler une fois admises" (2). Mais le problème ne doit pas se poser en termes de facilité. "Les saints anges, comme dit saint Augustin, punissent sans colère, soulagent sans pitié, secourent sans trembler," (3) mais nous n'en sommes point. Pour nous, il ne s'agit pas de savoir s'il est plus facile de détruire les passions que de les gouverner; mais plutôt de savoir s'il est conforme à la nature de l'homme d'avoir des passions soumises à la raison et affectées à son service.

L'autorité que la partie supérieure exerce sur la sensibilité est, selon le mot de saint Thomas, du genre politique ou royal, par opposition à despotique.

On appelle despotique, le genre d'autorité que le maître exerce sur l'esclave. Parce qu'il ne possède rien en propre, l'esclave ne peut résister à son maître. Tous les membres du corps, à l'exception des "animaux séparés", obéissent comme des esclaves au pouvoir despotique de l'âme. Ne pouvant se mouvoir que par elle, ils ne peuvent lui résister. Elle est leur unique principe de mouvement.

Par opposition à ce pouvoir despotique, on qualifie de politique ou royale l'autorité que le prince exerce sur des hommes libres. Parce qu'ils

(1) De Ira, L. I, ch. 7, # 4.

(2) Ibidem, # 2.

(3) Augustin, La Cité de Dieu, Paris, Vivès, 1872, L. IX, ch. 5.

possèdent leur propre volonté, les hommes libres ont la faculté de résister à la volonté du prince. L'autorité que l'âme exerce sur l'appétit sensitif est de cette nature, car l'appétit sensitif, contrairement au corps, possède un autre principe de mouvement que la raison: c'est le sens. Aussi l'appétit sensitif n'est-il pas totalement soumis à la raison. Et il nous arrive d'éprouver parfois une sorte d'écartèlement psychologique par l'appétit sensitif et la raison: l'appétit sensitif peut nous tirer vers une chose agréable dont la raison veut nous détourner ou vice versa (1).

(1) Corpus non potest moveri nisi ab anima, et ideo totaliter subiicitur ei; sed appetitus potest moveri non solum a ratione, sed etiam a sensu; et ideo non totaliter subiicitur ratione. In I Politicorum, lect. 3, # 64.

Membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod; ut patet in manu et pede.

Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristotelis dicit in Politica sua (L. I, ch. 3), quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent jus et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis. Q.D. De virtutibus in communi, q. un., art. 4.

Irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationis, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant. I-II, q. 56, art. 4, ad 3.

Conclusion.

La position de saint Thomas s'établit donc entre les extrêmes occupés par Sénèque et Plutarque. A Plutarque, il concède, en deçà des limites de la vie végétative, cependant, un pouvoir considérable de la raison sur les autres parties de l'être humain.

A Sénèque, il propose non point une raison qui, du haut d'une tour inexpugnable, dirige les passions à sa guise; mais une raison exposée, d'une part, aux influences souvent victorieuses des passions, et, d'autre part, faite pour les dominer et les utiliser.

Saint Thomas ne mêle cependant pas la raison aux passions jusqu'à la confondre avec celles-ci, comme fait Sénèque quand il présente la raison et les passions comme des modifications de l'esprit, l'une, la raison, pour le meilleur, l'autre, la passion, pour le pire, comme la santé et la maladie sont le meilleur et le pire du corps.