

la connaissance, en raison de la forme de l'objet qui présente intentionnellement dans la faculté connaissante du sujet, fait connaître à celui-ci l'entité qu'elle représente, ainsi que la conformité de cette entité et du sujet lui-même. La forme du connaissant étant supérieure à celle du non-connaissant, l'inclination qui lui est propre dépasse en perfection la simple inclination naturelle. Cette inclination appartient à la puissance appétitive de l'âme par laquelle l'animal peut tendre vers ce qu'il connaît, et non pas seulement à ce vers quoi l'incline sa forme naturelle ¹⁴.

L'inclination de la puissance appétitive est donc distincte de l'inclination propre à chaque puissance en raison de sa nature ¹⁵: c'est en vertu d'une inclination naturelle que chacune tend à son objet propre, tandis que la tendance de la puissance appétitive - sensible ou intellectuelle - suppose dans le sujet une connaissance préalable de la chose qui lui convient.

Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actus hujus vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali ¹⁶.

¹⁴ Ia, q. 80, a. 1.

¹⁵ De Ver., q. 25, a. 2, ad 8.

¹⁶ Ia, q. 80, a. 1, ad 3.

Le caractère déterminé et limité de chaque puissance exige pour ainsi dire une faculté spéciale directement ordonnée au bien total du sujet. Cette faculté, c'est l'appétit issu de la connaissance.

Après avoir posé l'existence d'un appétit comme puissance de l'âme, saint Thomas ajoute: "Ex appetitu autem sequitur operatio, quae est motus localis" 17. Quoique juste, cette affirmation appelle des distinctions que le texte n'ajoute pas à cet endroit, vu qu'elles seront données dans l'étude consacrée à l'examen du principe locomoteur. Nous les poserons dans la seconde partie de ce travail sans nous y arrêter pour le moment. Il importe cependant de noter ce qu'affirme ici saint Thomas, savoir: le mouvement de locomotion du vivant a son principe dans la puissance appétitive.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'âme du vivant est ou végétative, ou sensitive, ou intellectuelle, et cependant cette triple distinction comporte les cinq genres de puissances que nous venons d'énumérer, savoir les puissances végétative, sensitive, intellectuelle, désirante (ou appétitive) et locomotrice. Il est à noter cependant qu'on ne compte que quatre degrés de vivants: les vivants végétatifs, sensitifs, intellectifs, et ceux qui sont aptes à se mouvoir selon le

17 S. Thomas, In II De Anima, lect. 5, n. 286.

lieu ¹⁸. En effet, puisque la puissance locomotrice a son principe dans la partie appétitive de l'âme, cette dernière ne constitue pas un degré spécial de vivants.

*

B .. Ordre selon lequel se suivent les facultés de l'âme:

Parmi les êtres animés, certains sont doués des cinq facultés énumérées, d'autres en possèdent quelques-unes seulement, d'autres enfin n'en ont qu'une ¹⁹. Les diverses facultés de l'âme s'ajoutent les unes aux autres selon une gradation qui détermine une perfection croissante allant du vivant inférieur à celui en qui se réalise le degré supérieur de vie animale.

Cette hiérarchie dans les êtres est un fait d'expérience. Saint Thomas rappelle à plus d'un endroit que, selon l'ordre des choses, l'on ne parvient d'un extrême à l'autre que par une série d'intermédiaires. Dans le De Spiritualibus Creaturis, il donne un exemple de cette consécution naturelle.

... sicut sub corpore caelesti invenitur immediate ignis, sub quo aër, sub quo aqua, sub quo (sic) terra, secundum scilicet consequentiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum ²⁰.

¹⁸ Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 413 a 24 et 413 b 12.

¹⁹ Ibid., c. 3, 414 a 29-31.

²⁰ De Spiritualibus Creaturis, c. un., a. 5.

Une telle succession graduelle se remarque dans la nature des êtres, dit encore saint Thomas. Une nature supérieure est, par sa partie inférieure, aux confins de la nature qui se situe immédiatement au-dessous d'elle. Ainsi, la nature intellectuelle qui est supérieure à la nature corporelle touche à celle-ci par une certaine partie d'elle-même, savoir par l'âme intellectuelle.

Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali. Attingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium ²¹.

Parmi les corps animés eux-mêmes, il existe donc une succession qui s'élève par étapes du vivant le plus rapproché de la nature corporelle inanimée pour atteindre son plus haut point avec l'animal raisonnable. Chacun de ces degrés constitue une espèce particulière de vivants. A l'origine de la différence qui se rencontre entre le vivant de tel degré et celui du degré immédiatement antérieur ou postérieur, se trouve l'addition ou la suppression de facultés vitales.

Ces diverses espèces de vivants se définissent différemment, tout comme chaque nombre a sa définition propre.

La définition, en effet, dit Aristote, est une sorte de nombre... De même encore que, si une des parties dont le nombre est constitué est retranchée

21 Contra Gentiles, II, c. 91.

ou ajoutée, ce n'est plus le même nombre, mais un nombre autre, si petite que soit l'augmentation ou la diminution, ainsi ni la définition, ni la quiddité ne restent les mêmes, si on en retranche ou si on y ajoute quelque élément ²².

Le corps inanimé est conservé dans l'être par un principe extrinsèque. Ce qui caractérise le vivant, c'est précisément l'opération vitale, et celle-ci est toujours a seipso. La conservation du vivant dans son esse materiale est assurée par une faculté de l'âme tout à fait nécessaire à tout corps vivant, c'est la puissance végétative, la seule que possèdent les plantes. Selon Aristote, "ce principe est une âme, car il est dans les végétaux eux-mêmes qui, grâce à lui, reçoivent accroissement et décroissement selon des directions locales contraires" ²³. Le mouvement du corps comme tel, abstraction faite de la vie, se produit sous l'influence de la nature, il est ad unum. Laissée à elle-même, la pierre se dirige toujours vers le bas, tandis que la plante "se développe progressivement de tous côtés et continue à vivre aussi longtemps qu'elle est capable d'absorber de la nourriture" ²⁴.

Chez le vivant immédiatement au-dessus de la plante, à la vie végétative s'ajoute la vie sensitive et, avec celle-ci, l'appétit. Aristote explique comment la puissance appétitive

²² Aristote, Métaphysique, 1043 b 35 - 1044 a 2.

²³ Aristote, De l'Âme, II, c. 2, 413 a 26-27.

²⁴ Ibid., c. 3, 413 a 29-30.

accompagne toujours la vie sensible et se trouve donc dans tous les animaux, même chez ceux qui n'ont qu'un seul sens. Tout animal possède au moins le sens du toucher qui est le fondement de la vie sensible puisque c'est le seul sens dont la privation entraîne la mort de l'animal ²⁵. Le toucher en effet est indispensable à l'animal pour assurer sa conservation. "Il est le sens de l'aliment, et l'aliment, c'est le corps tangible, le goût lui-même n'est en définitive qu'une sorte de toucher" ²⁶. Dans le végétal, la nutrition s'exerce sans ce sens de l'aliment, car la plante, comme vivant stationnaire, a pour nourriture ce dont elle est sortie ²⁷. Mais comment subsisterait l'animal s'il n'avait un sens ordonné au discernement de ce qui lui convient? Par le toucher, il discerne ce qui est ou chaud ou froid, ou sec ou humide, étant lui-même constitué de tels composés. S'il a le sens de l'aliment, il éprouve la faim et la soif par lesquelles il est incliné vers la nourriture et le breuvage. Faim et soif ne sont autres, en effet, que des appétits inhérents à tous les vivants doués du sens du toucher. Le goût a pour fonction de discerner l'aliment comme délectable, aussi bien favorise-t-il la tendance de l'animal vers ce qu'il perçoit comme convenable.

25 Aristote, De l'Ame, III, c. 13, 435 b 4.

26 Ibid., c. 12, 434 b 18-19.

27 Ibid., 434 b 2.

Le toucher est cependant le fondement de cette tendance, non seulement parce que le goût est une sorte de toucher, mais surtout parce que le toucher suffit sans les autres sens, à assurer la nutrition nécessaire au vivant sensible.

Outre cette preuve basée sur le sens de l'aliment, Aristote manifeste d'une autre façon que si un être possède la faculté sensitive, même le seul sens du toucher, il possède également la faculté désirante.

La où il y a sensation, dit-il, il y a aussi plaisir et douleur, et ce qui cause le plaisir et la douleur; et les êtres qui possèdent ces états ont aussi l'appétit, car l'appétit est le désir de l'agréable ²⁸.

L'opération suppose un objet et donc une puissance qui, par elle, atteint cet objet. Toute puissance, en effet, est ordonnée à son acte et connaissable à partir de cet acte. Ainsi connaît-on la faculté appétitive par son opération qui est son acte. Plaisir ou délectation douleur ou tristesse sont des opérations de l'appétit et supposent un objet, soit délectable, soit attristant. Si toute sensation est suivie de l'une ou l'autre de ces opérations, le vivant sensible est doué d'un appétit qui a son origine dans le sens lui-même pour ainsi dire.

Aristote poursuit son exposé des divers degrés de vivants en ajoutant que certains animaux possèdent en outre la

28 Aristote, De l'Ame, II, c. 3, 414 b 3-6.

faculté de locomotion, et d'autres, la faculté intellectuelle²⁹. En effet tous les animaux ne se déplacent pas localement, et voilà pourquoi la faculté motrice constitue un degré spécial de vivants. Dans l'étude particulière des puissances, le traité consacré à l'âme intellectuelle vient avant celui du principe locomoteur afin d'éviter les redites qu'un ordre contraire imposerait: ayant déterminé du mouvement local chez les animaux dont l'âme est sensible seulement, il faudrait en effet revenir plus loin sur ces diverses notions pour les appliquer à l'animal raisonnable. Il vaut mieux traiter une seule fois de la même puissance, même si elle est partagée par des êtres différents en perfection. La diversité des sujets qui possèdent la puissance motrice permettra d'ailleurs de mieux mettre en évidence le mode selon lequel s'exerce cette faculté chez les uns et chez les autres.

Même si la puissance appétitive ne constitue pas l'objet d'une étude isolée, il y a lieu toutefois de noter que l'âme intellectuelle possède un appétit qui lui est propre et ne saurait s'identifier à celui de l'âme sensitive. Il y a là deux appétits bien distincts, tous deux afférents à des formes intentionnelles, mais dont les unes sont reçues dans la partie sensible de l'âme, tandis que les autres le sont dans l'intellect. Celles-ci font connaître les choses sous

29 Aristote, De l'Âme, II, c. 3, 414 b 16-17.

une raison d'universalité qui diffère formellement de la raison propre à la connaissance acquise par le sens. Le sens et l'intelligence appréhendent le bien de façon différente, le premier, sous la raison déterminée de tel bien, la seconde, sous une raison universelle. A ces appréhensions différentes correspondent des appétits différents, puisque les puissances se distinguent selon la raison formelle de leur objet respectif.

La puissance appétitive suit la connaissance, et la modalité de cette puissance est déterminée par la modalité de la connaissance. Or l'intelligence connaît le bien sous sa raison universelle de bien, tandis que le sens ne saisit le bien que sous un aspect particulier. De là vient que l'appétit consécutif à la connaissance intellectuelle est unique, tandis que l'appétit consécutif à la connaissance sensible varie selon la formalité saisie dans cette connaissance.

Cette variation donne lieu à un double appétit: l'appétit concupiscible et l'appétit irascible. L'appétit concupiscible est celui qui est consécutif à une connaissance où le bien est saisi comme actuellement délectable pour le sens. Un mets délectable nous attire précisément parce qu'il est connu comme délectable.

L'appétit irascible est différent; son objet n'est pas précisément ce qui est délectable pour le sens; au contraire, c'est quelque chose qui contriste le sens, pourrait-

on dire, en ce sens que pour l'atteindre, l'animal doit vaincre certaines résistances et accepter provisoirement d'être contrarié dans son désir du délectable.

L'objet du concupiscible, c'est le bien ou le mal sensible pris absolument. Le bien délectable simpliciter fait naître dans l'appétit une inclination positive vers lui, tandis que, du mal affligeant simpliciter, découle une tendance opposée. Ainsi il y a poursuite du bien, puis délectation dans le bien atteint, repos de l'appétit dans ce qui lui convient; ou bien il y a fuite du mal, puis tristesse si le mal l'emporte. Qu'il tende vers le bien ou cherche à éviter le mal, l'appétit concupiscible est plutôt passif sous la motion de son objet qui l'attire ou l'éloigne selon le cas.

Même si l'objet de l'irascible est ardu, il faut se garder de le considérer comme une sorte de mal.

On pourrait prétendre alors que l'appétit concupiscible est ordonné à la poursuite du bien, tandis que l'appétit irascible est ordonné à fuir ce qui se présente sous les aspects du mal. Et parce que le bien et le mal sont des contraires, on serait ainsi conduit à penser que cette contrariété fonde la distinction des appétits.

Or, il n'en est rien. La contrariété des objets ne donne pas lieu à des puissances diverses, comme on le constate dans le cas de la puissance visuelle qui perçoit aussi bien le noir que le blanc. Il suit de là que le même appétit con-

cupiscible peut fort bien se porter vers le bien et s'éloigner du mal.

En somme, le même appétit, le concupiscible, se meut dans des directions contraires, selon qu'il s'agit de poursuivre un bien ou de s'éloigner d'un mal, car l'amour d'un bien implique la haine du mal qui lui est opposé ou qui en est la privation. Il reste donc vrai de dire que l'objet du concupiscible est delectabile secundum sensum, à condition de sous-entendre que cet objet est aussi le nocivum tristabile.

L'objet de l'irascible, c'est le bien ardu, celui dont l'obtention implique des difficultés. Tandis que le concupiscible fuit le mal ou s'en attriste, l'irascible se porte contre lui afin de le vaincre et, s'il n'en peut triompher, il n'accepte pas passivement sa défaite, mais en lui s'élève la colère. La tendance de l'irascible est positive: combattre le mal, non le fuir ³⁰.

Pour qualifier l'objet de l'irascible, saint Thomas s'exprime ainsi:

... inquantum perficitur delectabilibus, quasi habens facultatem ad libitum utendi eis ³¹.

Les mots perficitur delectabilibus indiquent déjà qu'il s'agit d'un bien supérieur. Et ce qui suit indique proprement que l'appétit de ce bien est plus parfait que le

30 Ia, q. 81, a. 2 et De Ver., q. 25, a. 2, ad 3.

31 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 804.

concupiscible. Il y a, en effet dans l'appétit irascible une annonce de la liberté qui caractérise l'appétit supérieur qu'est la volonté. nous en voyons un signe dans le fait que parfois l'animal renonce à la poursuite d'un bien si les difficultés pour l'atteindre sont trop grandes, ce qui constitue une sorte de choix.

Comme le feu s'élève en raison de sa légèreté, puis altère, détruit même par sa chaleur, ce qui s'oppose à son appétit naturel. ainsi l'appétit sensible poursuit le bien délectable par sa puissance concupiscible, et, en vertu de sa puissance irascible, combat, afin de les éliminer, les difficultés qui s'opposent à la possession du bien délectable³².

On pourrait peut-être objecter qu'il n'y a entre l'objet du concupiscible et celui de l'irascible qu'une différence de plus et de moins, ce qui ne serait pas suffisant pour fonder la distinction de deux puissances. La difficulté n'ajouterait alors aucune formalité à l'appétible comme tel, elle se situerait uniquement du côté du mal.

Cette objection vaudrait si l'aspect ardu était seul considéré et portait l'animal à fuir tout simplement. Mais tel n'est pas le cas, car en tant que difficile, l'objet de l'irascible possède un caractère nouveau qui en augmente le prix de telle sorte que l'animal n'hésite pas à souffrir pour l'obtenir.

32 De Ver., q. 25, a. 2.

Difficile vel arduum addit quamdam specialem rationem bonitatis, scilicet pretiositatem quamdam, ex hoc ipso quod non de facili habetur, sicut dicitur omne rarum carum 33.

Ce bien si précieux ne s'obtient pas facilement. Il faut lutter et vaincre pour en jouir. En raison des difficultés à surmonter pour l'atteindre, il est tellement éloigné qu'il est en quelque sorte absent. Ce qui est immédiatement présent, ce sont les obstacles qui s'opposent à l'obtention de ce bien, et ces obstacles, l'animal les domine pour ainsi dire par l'irascible. Si, en effet, l'animal se porte contre de telles difficultés dans un combat parfois douloureux, c'est que, au-delà de l'obstacle et de l'aspect pénible de la lutte, il a entrevu un bien qu'il poursuit sans pourtant en jouir à l'instant.

L'animal n'a qu'à recevoir pour ainsi dire le bien délectable vers lequel il se porte par le concupiscible, car ce bien est un bien ami qui se présente comme lui convenant. Mais pour atteindre le bien ardu, il faut que l'animal agisse de façon à surmonter par l'irascible ce qui lui est contraire et nocif.

... animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem...; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quae sunt sibi contraria, et hoc per vim irascibilem...

Et iterum, una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: haec enim appetit ut ei suum delectabile conjungatur; altera vero, scilicet

33 In III Sent., dist. 26, q. 1, a. 2, ad 1.

irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quodam altitudine victoriae super ipsum³⁴.

Saint Thomas distingue donc un double appétit sensible, le concupiscible et l'irascible, comme précédemment on l'a vu distinguer l'appétit rationnel de l'appétit sensible. Le principe de distinction est le même dans l'un et l'autre cas, bien que saint Thomas ne le mentionne pas dans le texte que nous venons de citer. Ce principe, nous l'avons déjà mentionné, c'est que, comme le désir suit la connaissance, la modalité du désir se trouve déterminée par celle de la connaissance. Dans un article de son Commentaire du troisième livre des Sentences, saint Thomas s'exprime ainsi:

Dicendum quod potentiae passivae variantur secundum quod sunt natae moveri a diversis activis, per se loquendo. Proprium autem motivum appetitivae virtutis est bonum apprehensum. Unde oportet quod secundum diversas virtutes apprehendentes sint etiam diversi appetitus: scilicet appetitus rationis qui est de bono apprehenso secundum rationem vel intellectum, unde est de bono apprehenso simpliciter et in universali; et appetitus sensitivus qui est de apprehenso secundum vires sensitivas, unde est de bono particulari et ut nunc³⁵.

Plus loin, saint Thomas poursuit en opposant les modalités différentes de la connaissance sensible qui donnent lieu aux appétits distincts du concupiscible et de l'irascible. Ces modalités, ce sont l'imagination, d'une part, et l'estimative et la cogitative, d'autre part.

34 De Ver., q. 25, a. 2.

35 In III Sent., dist. 26, q. 1, a. 2.

Au moyen de l'imagination, l'animal se représente des choses aptes à être saisies par le sens externe. Et cela, nous dit saint Thomas, appartient à la connaissance sensible, en tant même que connaissance sensible (*secundum se*).

Mais avec l'estimative (et la cogitative ou raison particulière chez l'homme) l'animal saisit des formalités que le sens externe n'atteint pas. C'est le cas de la haine et de l'amitié et de bien d'autres aspects des choses. La brebis juge que le loup est un ennemi pour elle. Mais cette inimitié, elle ne la sent pas au moyen de ses sens externes. Ce jugement est le fait d'une puissance qu'on nomme estimative.

Un phénomène analogue se produit chez l'homme par le moyen de la cogitative; nous parlons d'analogie, car le jugement de l'estimative est instinctif, tandis que celui de la cogitative apparaît comme la conclusion de ce qu'on pourrait appeler un examen comparatif. C'est à cause de cette caractéristique qu'on nomme la cogitative "raison particulière".

Qu'il s'agisse de la cogitative ou de l'estimative, dans un cas comme dans l'autre, on est en présence d'un phénomène où la connaissance sensible dépasse, en quelque sorte, les limites de ce qui la constitue proprement. Bien sûr, cette connaissance ne cesse pas d'être une connaissance sensible. Mais, tout en demeurant au niveau de la sensation, elle devient, pourrait-on dire, une préfiguration de la connaissance intellectuelle, comme le dit saint Thomas:

... hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem ³⁶.

Raisonner, au sens propre du mot, est le fait de la raison seule; mais, sans raisonner formellement, le sens parvient à des résultats qui pourraient être ceux du raisonnement proprement dit. Si la brebis pouvait raisonner, elle ferait exactement ce qu'elle fait: elle fuirait le loup. En ce sens, on peut parler de l'intelligence des animaux.

Nous sommes donc ici en présence d'une connaissance plus parfaite que la simple imagination. Et cette connaissance plus parfaite donne lieu à un appétit supérieur, celui qu'on nomme irascible.

Or, à ces modalités distinctes sur le plan de la connaissance sensible correspondent des modalités distinctes du côté de l'appétit. Ainsi, par le moyen de l'appétit qu'on nomme concupiscible, l'animal se porte vers les objets dont la sensation lui procure un certain plaisir (et il se détourne de ceux qui l'irritent). Mais il arrive aussi à l'animal de se porter vers des objets qui ne lui procurent aucune délectation immédiate. Il doit lutter parfois pour obtenir ce qu'il désire. Au cours de ces combats, il subit des coups qui le font souffrir. Or cette douleur, il l'accepte, il la désire même en vue d'une satisfaction dont elle est le prix. On dit alors que l'objet est ardu; c'est un bien qui a cette

36 In III Sent., dist. 26, q. 1, a. 2.

particularité d'être difficile à atteindre. Et c'est à l'obtention d'un tel bien qu'est ordonné l'appétit qu'on nomme irascible.

On dira peut-être: mais pourquoi faut-il recourir à un appétit distinct du seul fait que le bien désiré est difficile? Est-ce que tous les biens, à des degrés divers, ne sont pas difficiles à atteindre? Et s'il ne s'agit que de degrés dans la difficulté, pourquoi parler de puissances spécifiquement distinctes?

A cela il faut répondre que si les appétits sont spécifiquement distincts, c'est que les connaissances sont elles-mêmes spécifiquement distinctes. Il faut donc admettre d'abord que l'imagination et l'estimative sont deux facultés spécifiquement distinctes.

Le sont-elles réellement? - Saint Thomas l'affirme expressément comme une chose qui ne fait aucun doute, et qui s'impose même, une fois qu'on a admis la distinction essentielle entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. S'appuyant sur l'expérience, il voit dans l'estimative une sorte de reflet de l'intelligence. C'est le propre de l'intelligence, dit-il, de comparer une chose à une autre, ou de saisir dans un même objet les deux formalités distinctes que constituent la bonté et la difficulté. Or, c'est précisément ce que fait l'estimative: elle voit dans l'insatisfaction actuelle l'acheminement vers un plaisir subséquent; et c'est là une connaissance qui, dans la mesure où

elle implique une comparaison, dépasse la portée de la pure sensation.

Il semble qu'on fasse ainsi de l'estimative une faculté qui se situe à mi-chemin entre l'intelligence et le sens, alors qu'entre les deux il n'y a rien. La connaissance est intellectuelle ou elle est sensible; il n'y a pas de milieu.

Sans doute, la difficulté est sérieuse. Mais elle s'atténue à la lumière de l'expérience. Car c'est un fait que si la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle sont situées sur des plans parallèles, il n'en reste pas moins vrai que, dans les limites mêmes de chacune de ces connaissances, il y a des degrés très variables de perfection. Cela ne veut pas dire que la connaissance sensible puisse évoluer au point de devenir une connaissance intellectuelle, ou celle-ci se dégrader au point de devenir sensible. Mais il arrive que, sans changer de palier, la connaissance soit plus ou moins parfaite. Il paraît évident que se souvenir ou imaginer sont des formes du connaître plus parfaites que voir et entendre (absolument parlant, il va sans dire, car on pourrait objecter ici qu'il est préférable d'assister à un concert que de s'en souvenir).

En admettant que, de soi, la connaissance intellectuelle est plus parfaite que la connaissance sensible, on arrive à la conclusion qu'à l'intérieur de la connaissance sensible, les degrés de perfection sont constitués par une

approche plus ou moins marquée vers la perfection propre à l'intelligence. En parlant ainsi, on ne fait pas de la connaissance sensible une connaissance hybride, moitié intellectuelle et moitié sensible. On dit qu'on évolue entre des limites qu'on s'éloigne d'un point pour tendre vers un autre sans pourtant y parvenir. Ainsi, l'estimative fait que l'animal se comporte comme s'il était intelligent sans qu'il le soit formellement. En effet, elle lui fait voir un bien que son imagination ne peut lui faire voir, et la connaissance de ce bien entraîne un mouvement appétitif correspondant, celui de l'irascible.

Tout en demeurant dans la partie sensible de l'animal, l'estimative participe à la raison, quoique de façon imparfaite. De ce fait, l'estimative se situe au-dessus de l'imagination qui n'a pas ce privilège. Et il en est ainsi de l'irascible par rapport au concupiscible, puisque l'inclination de l'irascible pour le bien ardu suppose que ce dernier soit connu. Or, nous venons de le voir, cette connaissance est analogue à un raisonnement et relève de l'estimative, tandis que celle du bien sensible simpliciter, objet du concupiscible, n'implique point comparaison et relève de l'imagination seulement.

Spécifiquement différent du concupiscible, l'irascible apparaît cependant comme son arme et sa défense:

... irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae

impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit,
et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit ³⁷.

L'irascible est en quelque sorte ordonné au concupiscible, car il se porte à son secours pour vaincre l'obstacle sans jouir lui-même du fruit de sa victoire. En effet, se délecter dans le bien sensible présent est le propre du concupiscible, tandis que toutes les passions de l'irascible ont leur principe et leur terme dans le concupiscible.

... cujus signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in VIII de Animalibus (lib. VI de historia Animalium, cap. XVIII) ³⁸.

Et cependant, l'irascible n'est pas pour autant inférieur au concupiscible, comme nous l'avons dit précédemment. Dans le domaine de l'appétit, le concupiscible se porte sur le délectable et exprime la vie proprement sensible de l'animal, tandis que l'irascible s'assimile - quoique de façon imparfaite - à l'appétit rationnel: son activité même suppose une sorte de discernement des aspects de bien et de mal que contient son objet. En outre, tandis que le concupiscible n'est ordonné qu'à une seule fin, le repos dans le bien possédé, l'irascible comporte une double fin, l'une prochaine, l'autre éloignée. La délectation propre à l'irascible, c'est la joie de la victoire, même si le combat a causé des blessures. Quand au repos dans le délectable, il constitue pour

37 Ia, q. 81, a. 2.

38 De Ver., q. 25, a. 2.

l'irascible une fin seconde qui appartient en propre au concupiscible, mais pour laquelle néanmoins l'animal a engagé le combat ³⁹. Cette subordination de fins, cette acceptation d'un mal relatif en vue d'un bien éloigné apparentent l'irascible à l'appétit rationnel. L'irascible participe d'une certaine manière à la partie rationnelle de l'âme; il revêt, de ce fait, une noblesse particulière et se situe au-dessus du concupiscible qui ne jouit pas de ce privilège.

*

C - Cause de l'ordre des facultés entre elles:

Il y a divers degrés parmi les vivants animés. Après les avoir exposés, Aristote ajoute qu'il faudra considérer la raison de la gradation qui existe dans les âmes ⁴⁰.

Cette considération peut comprendre deux aspects, semble-t-il. Ou bien, il s'agit de justifier la consécution en donnant la raison pour laquelle telle faculté est requise comme fondement de telle autre: ou bien, il s'agit d'expliquer la perfection croissante des êtres animés, la raison de cette hiérarchie.

Selon ce second aspect, la recherche de la cause de l'ordre des facultés entre elles s'insère dans une étude beaucoup plus vaste; l'explication même de l'ordre général du monde.

³⁹ In III Sent., dist. 26, q. 1, a. 2, ad 5.

⁴⁰ Aristote, De l'Ame, II, c. 3, 414 b 34-35.

Elle dépasse le domaine de la science de l'âme et relève de la métaphysique. L'importance même de cette question nous a invitée à la signaler, même si les limites de notre travail ne nous permettent pas de nous y arrêter. Nous citerons simplement un passage de la métaphysique où Aristote affirme explicitement que tous les êtres sont mutuellement ordonnés en vue d'une fin.

Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière, poissons, oiseaux, plantes, et le monde n'est pas dans un état tel qu'un être n'a aucune relation avec un autre, mais ils sont en relations mutuelles, car tout est ordonné à une fin ⁴¹.

Selon le premier aspect plus haut mentionné, la considération de la cause de la consécution des facultés de l'âme se situe à l'intérieur même du traité De l'Ame. Pour bien connaître l'âme, il importe en effet de savoir pourquoi telle puissance est présupposée à toutes les autres, tel sens aux autres sens, la vie sensible à la faculté motrice, et enfin toutes les autres facultés à l'intellect. La connaissance de chacune de ces causes permet de mieux distinguer une faculté d'une autre et favorise la précision dans leur étude respective.

A l'occasion de l'exposé de l'ordre des facultés, nous avons dû faire allusion ici ou là aux causes qui l'expliquent. Voilà pourquoi nous rappellerons simplement les lignes principales de cette recherche pour les lier entre elles.

41 Aristote, Métaphysique, 1075 a 16-18.

Sans l'âme nutritive, dit Aristote, il n'y a pas d'âme sensitive, tandis que, chez les plantes, l'âme nutritive existe séparément de l'âme sensitive ⁴².

L'âme nutritive est le fondement de toute vie animée. Il faut nécessairement qu'elle existe dans tous les êtres qui croissent et dépérissent ⁴³. Par elle, en effet, nous l'avons vu plus haut, est assurée la conservation du vivant corporel selon son esse materiale. Disparaît-elle, l'être animé lui-même cesse d'être et toutes ses facultés vitales également.

Sans le toucher, aucun autre sens n'existe, tandis que le toucher existe sans les autres sens, car beaucoup d'animaux ne possèdent ni la vue, ni l'ouïe, ni la sensation de l'odeur ⁴⁴.

Pourquoi le toucher est-il aussi fondamental dans la vie sensible? Aristote répond particulièrement à cette question dans les deux derniers chapitres de son traité. Nous en avons cité deux passages antérieurement afin de montrer que toute vie animale est liée au toucher au point de ne pouvoir subsister sans elle ⁴⁵. Le toucher, en effet, est le sens de l'aliment chez le vivant sensible. Par le toucher, l'animal perçoit ce qui est propre à le nourrir de façon à conserver en lui la vie animale. C'est seulement par accident que les sensibles autres que les tangibles disent relation à la con-

⁴² Aristote, De l'Ame, II, c. 3, 415 a 1-21.

⁴³ Ibid., III, c. 12, 434 a 26-27.

⁴⁴ Ibid., II, c. 3, 415 a 3-6.

⁴⁵ Ibid., III, c. 13, 435 b 4.

servation de l'animal aussi bien ne trouve-t-on que chez les animaux parfaits les sens ordonnés à les percevoir⁴⁶.

Quant aux autres sens que le toucher, ils sont seulement en vue du bien-être, et il n'est pas nécessaire dès lors qu'ils appartiennent à n'importe quel genre d'animaux, mais seulement à quelques-uns, je veux dire, précise Aristote, à ceux qui possèdent le mouvement de progression. Car si l'animal de ce genre doit assurer sa conservation, il faut qu'il perçoive non seulement par le contact, mais encore à distance⁴⁷.

Ainsi tout vivant sensible ne possède pas la faculté motrice. Seul le sens du toucher est nécessaire aux animaux qui ne se déplacent pas progressivement d'un lieu à un autre. Si les autres sens leur sont donnés, ils ne sont pas exigés cependant pour leur conservation: pour ces animaux, la vue, l'ouïe et l'odorat sont seulement en vue du bien-être⁴⁸. Mais ces autres sens sont nécessaires à l'animal doué de locomotion qui doit percevoir à distance ce qui convient à sa subsistance pour s'en approcher et s'en nourrir, puis ce qui peut lui nuire, pour l'éviter et le fuir.

En dernier lieu, Aristote affirme que certains animaux, peu nombreux, possèdent le raisonnement et l'intellection en plus de toutes les autres facultés. Ceux qui ont l'une ou

⁴⁶ S. Thomas, In II De Anima, lect. 6, n. 300.

⁴⁷ Aristote, De l'Ame, III, c. 12, 434 b 24-28.

⁴⁸ S. Thomas, In III De Anima, lect. 17, n. 862.

l'autre des puissances autres que la faculté intellectuelle ne sont pas doués pour autant de celle-ci. Au contraire, ajoute-t-il certains n'ont même pas l'imagination. tandis que d'autres vivent seulement par elle, sans l'intellect ⁴⁹.

Par son âme intellectuelle, l'animal raisonnable appartient à l'ordre intellectuel, et cependant, par son corps, il demeure lié à la matière. Vivant corporel le plus parfait, il doit réunir en lui des perfections nécessaires aux degrés de vie qui lui sont inférieurs. Il doit d'abord posséder la faculté nutritive qui est le fondement indispensable de toute vie corporelle, puis le toucher qui est nécessaire à toute vie animale et les autres sens, qui appartiennent aux animaux parfaits et sont exigés pour l'exercice de la faculté motrice. Etant doué du sens, il possède également la puissance appétitive qui en découle. Ces facultés peuvent sans doute exister sans l'intellect, mais l'âme intellectuelle les suppose nécessairement toutes, puisque le corps qu'elle informe se situe, par elle, au sommet du monde corporel animé.

* * *

⁴⁹ Aristote, De l'Âme, II, c. 3, 415 a 7-12.

3. Les facultés non-motrices

Après avoir assez longuement critiqué, au début du chapitre neuvième du troisième livre du traité De l'Ame, certaines divisions de l'âme qu'il juge inadéquates, Aristote revient à la question qu'il s'était d'abord posée, savoir: qu'est-ce qui meut l'animal selon le lieu?

Le Philosophe insiste sur la nécessité de cette considération. Dans les êtres animés, fait-il remarquer, il se produit divers mouvements. Certains d'entre eux se rattachent avec évidence à une puissance déterminée: l'étude de ces mouvements ne pose pas de problème, car elle se limite au seul examen d'un fait dont la cause est connue. Il en est ainsi, par exemple, du mouvement d'accroissement et de décroissement. Commun à tous les vivants, ce mouvement a manifestement son principe prochain dans la faculté génératrice et nutritive que tous possèdent ¹.

Cependant, particulièrement chez les animaux, il se produit d'autres mouvements dont le principe est difficile à déterminer. L'inspiration et l'expiration sont de ce nombre, ainsi que le sommeil et la veille, puis le mouvement local. Aristote considérera les deux premiers de ces mouvements dans des études subséquentes, se réservant pour l'instant l'examen de ce qui imprime au vivant son mouvement de progression.

¹ Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 9-11.

A - La partie nutritive de l'âme est-elle le principe du mouvement de l'animal selon le lieu? Evidemment, non, répond Aristote qui ajoute aussitôt pourquoi il n'en peut être ainsi.

Toujours, en effet, dit-il, c'est en vue d'une fin que ce mouvement de locomotion s'accomplit, et il est accompagné soit d'imagination, soit de désir, car aucun animal, à moins de désirer ou de fuir un objet, ne se meut autrement que par contrainte ².

Le déplacement progressif de l'animal est un mouvement vital: le principe de ce mouvement doit donc être intrinsèque au vivant comme tel. C'est dire que le mouvement de locomotion se distingue du violent dont la cause est totalement extrinsèque au mobile qui ne coopère en rien à ce qui le meut ³. Il se distingue encore du mouvement naturel dont le principe - pourtant intrinsèque au mobile - n'est pas attribuable à l'âme comme à sa cause, puisqu'on le constate en l'inanimé.

Tout mouvement progressif se situe entre deux termes: un point de départ et un point vers lequel il se dirige comme vers sa fin, sous l'action de la cause agente. Chacune des étapes de la progression tend vers ce terme final, car la causalité du principe moteur est ordonnée à l'achèvement même du mouvement, achèvement qui se manifeste par le repos du mobile, une fois la fin atteinte.

2 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 15-18.

3 Aristote, Ethique, III, c. 1, 1110 a 1-2.

Le mouvement naturel lui-même implique la tendance vers une fin. la pierre qui tombe se dirige vers le bas comme vers la fin qui lui convient et où elle trouve son repos. Mais elle n'a aucune connaissance de cette fin vers laquelle elle tend en raison de sa nature. Une telle tendance à la fin provient d'un principe intrinsèque sans doute, mais dont l'ordre à la fin relève d'un être connaissant qui dirige le mobile de telle sorte qu'il atteigne sa fin. Ainsi, par le mouvement naturel, les choses sont mues vers la fin plutôt qu'elles ne s'y meuvent elles-mêmes: il en est d'elles comme de la flèche qui tend vers la cible parce que dirigée par l'archer ⁴.

Si un être tend vers une fin, non seulement en vertu d'un principe intrinsèque, mais avec la connaissance de cette fin vers laquelle il se dirige, alors seulement il se meut lui-même, il agit en vue d'une fin et pour elle.

Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium, non solum ut agant, sed etiam ut agant in finem et propter finem ⁵.

La connaissance de la fin peut venir soit du sens, soit de l'intelligence, et modifier par le fait même le mode de la tendance. Cette distinction très importante appelle un examen qu'il n'est pas nécessaire de faire dans cette partie dont la fin est de montrer que la puissance végétative ne saurait être la faculté motrice chez le vivant: en effet, la considération du connaissant en général suffit à le montrer.

⁴ S. Thomas, In I Eth., lect. 1, n. 11.

⁵ I^a II^{ae}, q. 6, a. 1.

Le déplacement local du vivant suppose une fin. Parce que vital, ce mouvement doit provenir d'un principe intrinsèque qui ne peut être autre qu'une faculté de l'âme. S'il était naturel, ce mouvement se produirait toujours - à moins d'empêchements - de façon identique, car la nature est déterminée ad unum. Cependant, nous constatons par l'expérience que l'animal se déplace en des sens opposés puisque ses mouvements tendent à atteindre un objet désiré ou à fuir un danger, comme le dit Aristote ⁶. Or, nous l'avons vu, ce double mouvement de poursuite ou de fuite relève de la puissance appétitive de l'âme qui n'existe que chez les êtres connaissants. Comme la partie végétative est autre que la partie appétitive de l'âme et ne comprend pas cette dernière du fait qu'elle n'est pas connaissante, il en faut conclure qu'elle n'est pas le principe du mouvement progressif du vivant.

Cette preuve présente un intérêt tout à fait particulier. Aristote semble l'avoir donnée, non pas tant pour la conclusion négative qu'elle apporte, que pour les éléments très positifs contenus dans sa majeure. Elle pose de précieux jalons sur la route. Par elle, nous savons, en effet, que le mouvement local du vivant est en vue d'une fin et qu'il suppose l'exercice de la faculté appétitive. Ce sont là des notions

6 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 17.

qu'il faudra examiner attentivement dans la partie consacrée à la détermination de la faculté motrice.

A cette première preuve, s'en ajoute une seconde qui élimine également la partie nutritive de l'âme comme principe de locomotion chez le vivant.

L'âme végétative se trouve même dans les plantes, rappelle Aristote. Si cette faculté était le principe du mouvement de locomotion du vivant, les plantes elles-mêmes se déplaceraient localement et posséderaient donc les organes locomoteurs nécessaires. Manifestement, tel n'est pas le cas, et la partie végétative de l'âme n'est donc pas le principe du mouvement de locomotion du vivant ⁷.

*

B - La partie sensible de l'âme serait-elle ce principe? S'il en était ainsi, il serait donné à tous les animaux de se mouvoir localement, puisque tous possèdent cette partie. Nous constatons cependant que nombre d'entre eux demeurent dans le même lieu leur vie entière, tout en possédant au moins le sens du toucher qui constitue fondamentalement la vie sensible.

Peut-être objectera-t-on: ces animaux possèdent en eux le principe locomoteur, mais ne peuvent se mouvoir, faute d'organes appropriés.

⁷ S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 809.

Aristote renverse cette objection en apportant deux raisons tirées du traité des Physiques: la nature ne fait rien en vain et elle ne fait point défaut dans les choses nécessaires, sinon dans les êtres imparfaits. Ces deux arguments se rattachent au principe de finalité considéré par le Philosophe lui-même comme l'un des plus importants de toute la science de la nature.

Contre la théorie mécaniste qui semble ne reconnaître que la causalité matérielle dans la nature, Aristote prouve que la nature agit pour une fin⁸. Le quatrième des cinq arguments qu'il apporte est précisément basé sur le fait que les plantes et les animaux autres que l'homme sont munis d'organes manifestement ordonnés à une fin. Comme ces êtres agissent sans art et sans délibération, c'est la nature qui, en eux, agit pour une fin⁹.

La nature agit pour une fin. Rien de ce qui a la nature pour principe qui ne soit ordonné à une fin. Ainsi les facultés vitales sont ordonnées à leur opération propre comme à leur fin: la vue à la vision, le principe moteur à la locomotion..., car la nature ne fait rien en vain¹⁰.

8 Aristote, Phys., II c. 8.

9 Aristote, Phys., 199 a 20-30.

10 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 21.

De plus, si la nature donne à un vivant une faculté qui requiert un organe pour opérer, elle le munit à la fois et de la puissance et de son instrument indispensable. Généralement, elle ne fait pas défaut dans ce qui est nécessaire en vue de la fin. Tendre effectivement à une fin, c'est s'y diriger par les moyens appropriés: la finalité de la nature doit donc s'étendre à ce qui est nécessaire pour que soit assurée la tendance vers la fin. Comme nous pouvons le constater, la nature agit de telle sorte qu'elle atteint sa fin dans la plupart des cas. C'est même cette constante observée dans son agir qui a permis d'énoncer le principe universel: la nature agit pour une fin.

Non seulement la nature agit pour une fin et ne saurait faire défaut dans ce qui est requis pour cette fin, elle tend même au plus parfait, "non pas absolument, dit Aristote, mais relativement à la substance de chaque chose" ¹¹. La nature tend à la parfaite adaptation du moyen à la fin, non seulement elle fournit un instrument s'il en est requis, elle pourvoit encore à le donner le plus adéquat possible.

Quoique la tendance à la fin soit universelle dans la nature et que "ce soit toujours le meilleur qui existe autant que possible" ¹², des obstacles interviennent parfois, puisque

¹¹ Aristote, Phys., 198 b 8-9, trad. Carteron.

¹² Ibid., 260 b 22-23.

la nature n'atteint sa fin que dans la plupart des cas. Pourquoi ne pourrait-on pas expliquer par l'absence d'organes locomoteurs, l'impossibilité dans laquelle se trouvent certains animaux de se mouvoir localement tout en possédant un principe de locomotion? Une telle carence serait un empêchement à la réalisation de la fin assignée: ces animaux seraient donc des êtres dans lesquels la nature n'atteint pas sa fin.

Selon nous, dit Aristote, il n'y a rien de désordonné dans les choses qui sont par nature et conformes à la nature, car la nature est en toutes choses cause d'ordre ¹³.

Nous avons souligné à dessein le mot "conformes" dans le texte cité. Certains êtres n'ont pas cette conformité, ils ne possèdent pas la perfection due à leur nature. Tels sont les monstres qui naissent parfois à cause d'une corruption de la semence ¹⁴. Il s'agit d'individus mal conformés au sein d'une espèce dont ils ne réalisent pas les caractères essentiels. Ce sont des exceptions: en eux, la finalité de la nature a été mise en échec. Comparativement aux individus normaux de leur espèce, sans aucun doute ces individus sont déficients.

Tel n'est cependant pas le cas pour les animaux immobiles qui sont "parfaits et non incomplets", comme le dit

13 Aristote, Phys., 252 a 11-12.

14 Ibid., 199 a 34 - 199 b 5.

Aristote 15. Ces animaux réalisent toute la perfection propre à leur espèce: ils sont capables d'engendrer et ils parviennent à une période de maturité suivie d'un déclin 16. S'ils ne sont pas munis d'organes locomoteurs, ce n'est donc pas en raison d'un défaut de la nature, mais plutôt parce que telle est leur nature.

Une faculté dans un être qui, par nature, ne posséderait pas les instruments nécessaires à son exercice, ce serait un principe vain, inutile, car jamais cette faculté ne pourrait parvenir à l'opération qui est sa fin. Supposer que la nature ait donné aux animaux immobiles un principe locomoteur dans de telles conditions, ce serait entrer en contradiction manifeste avec la finalité qui existe dans la nature.

D'autre part, si la nature donnait un principe de locomotion sans les organes locomoteurs, elle manquerait dans les choses nécessaires, ce qui s'oppose également à la finalité de la nature.

Quand un principe de vie est donné, conclut saint Thomas, les organes appropriés à ce principe le sont aussi, car les parties du corps sont pour les parties de l'âme 17.

15 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 23.

16 Ibid., 432 b 24.

17 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 811.

Certains animaux ne possèdent pas d'organes locomoteurs, tout en étant parfaitement constitués selon leur espèce. Un principe de locomotion serait superflu en ces êtres qui ne sont pas ordonnés à se mouvoir progressivement selon le lieu.

»

C - Aristote poursuit: "Mais ce n'est pas non plus la faculté rationnelle, et ce qu'on nomme l'intelligence, qui est le moteur" 18.

La raison et l'intelligence ne sont pas deux puissances distinctes, comme ce passage pourrait le laisser croire. Il ne s'agit pas de deux facultés de l'âme, mais de la même, le νοῦς dont il a été question au chapitre quatrième du troisième livre. En effet, cette faculté prend le nom de raison en tant qu'elle se livre à la recherche pour parvenir à la vérité.

Le propre de l'intelligence, c'est de penser, comme le propre de la vue est de voir. Mais il ne suffit pas de penser pour connaître le vrai. La connaissance du vrai implique un jugement, et ce jugement nécessite une inquisition. Et c'est en tant qu'elle se livre à une telle inquisition que l'intelligence prend le nom de raison. Chez un être qui ne serait pas obligé de raisonner pour parvenir à la vérité, l'intelligence ne s'appellerait pas raison.

18 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 26.

La raison et l'intelligence se trouvent donc dans un rapport assimilable à celui qui existe entre le mouvement et le repos. Puisque c'est le même principe qui meut l'objet vers son terme et le fait s'y reposer, mouvement et repos procèdent d'une même puissance, ceci même dans les choses mues naturellement. A combien plus forte raison faut-il attribuer à une même puissance la raison et l'intelligence ¹⁹.

Aristote poursuit sa recherche du principe locomoteur. Procédant par élimination, il en arrive à se demander si ce principe ne serait pas l'intellect. Il se peut que ce soit l'intellect, mais ce n'est sûrement pas l'intellect spéculatif:

En effet, dit-il, l'intellect théorétique ne pense rien qui ait rapport à la pratique, et n'énonce rien sur ce qu'il faut éviter et poursuivre, alors que le mouvement de progression est toujours d'un être qui évite ou poursuit quelque chose ²⁰.

Aristote insiste de nouveau sur le fait que le mouvement progressif du vivant implique désir ou fuite. Souligné antérieurement, cet aspect indiquait nettement que l'appétit joue un rôle déterminant dans le déplacement de l'animal. Mais l'appétit suppose connaissance. Il y a donc lieu de se demander si le mouvement n'a pas son principe tout d'abord dans la faculté cognitive et particulièrement dans l'intellect pour ce qui concerne l'animal raisonnable.

¹⁹ Ia, q. 79, a. 8.

²⁰ Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 27-29.

Cette question appelle des distinctions, car l'intellect peut porter sur divers objets. En effet, l'objet de l'intellect spéculatif n'est opérable pour nous en aucune façon. C'est un objet que l'intellect peut connaître, mais qu'il n'appartient pas à l'homme de réaliser, ni dans son agir propre, ni dans une oeuvre extérieure. Ainsi, lorsque l'intellect considère que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, il énonce une vérité à contempler (speculari), mais nullement un objet à poursuivre ou à éviter. La raison spéculative cherche à connaître pour connaître: quand elle atteint son objet, elle s'arrête et trouve son repos dans la contemplation de la vérité.

Il se peut cependant que l'intellect porte sur un opérable, sans pourtant le considérer comme tel. Dans ce cas, la connaissance est encore spéculative, car l'objet est alors connu in universali, et non en vue d'une réalisation particulière. Quelqu'un peut, par exemple, sans aucun désir de construire, chercher à connaître les propriétés d'une maison, le genre et les différences qui se trouvent dans la maison qui existe concrètement ²¹. Une telle connaissance est formellement spéculative, quoique pratique par sa matière. Quand l'intellect considère ainsi un opérable de façon spéculative, il ne commande pas pour autant de le poursuivre ou de l'éviter.

21 De Ver., q. 3, a. 3.

Par exemple, poursuit Aristote, cet intellect pense souvent quelque chose de redoutable ou d'agréable sans ordonner de fuir : c'est le coeur seul qui est mis en mouvement; ou, s'il s'agit d'une chose agréable, quelque autre partie du corps ²².

Il y a lieu de faire un rapprochement entre ce que dit Aristote et ce qu'il enseigne plus haut, savoir:

lorsque nous formons l'opinion qu'un objet est terrible ou effrayant, immédiatement nous éprouvons de l'émotion, et, pareillement, quand c'est un objet rassurant; au contraire, si c'est par le jeu de l'imagination, nous nous comportons de la même façon que si nous contemplions en peinture les choses qui nous inspirent terreur ou confiance ²³.

Dans le passage que nous venons de citer, Aristote veut montrer que l'imagination n'est pas la même chose que l'opinion, étant donné que l'opinion entraîne un mouvement du côté de l'appétit, ce que ne fait pas l'imagination. Donc, sous ce rapport, l'intellect spéculatif est comparable à l'imagination.

Le Philosophe ne nie pas cependant que de telles considérations purement spéculatives s'accompagnent d'émotions de crainte ou de plaisir, et il les explique en disant que ces émotions ont alors pour siège le coeur ou quelque autre partie du corps, faisant ici allusion à une opinion de Platon, opinion selon laquelle des parties de l'âme seraient subjectivement distinctes.

22 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 30 - 433 a 2.

23 Ibid., c. 3, 427 b 21-24.

On se rend compte qu'Aristote expose ici un fait d'expérience courante: certaines considérations purement spéculatives donnent parfois lieu à des réactions émotives nullement commandées par l'intellect. Il nous arrive d'avoir peur, alors que notre raison nous dit que rien n'est à craindre: une telle crainte ne peut donc être commandée par l'intellect.

Mais, pensera-t-on, si l'intellect commande, c'est alors qu'il meut.

Cependant, l'observation de l'agir humain nous révèle que parfois l'appétit sensible l'emporte contre ce que prescrit l'intellect, comme il est manifeste dans le cas de l'incontinent ²⁴. Celui-ci possède une raison droite, mais sans s'y conformer, dit saint Thomas, qui poursuit aussitôt: "unde videtur quod intellectus non moveat" ²⁵. Il est à remarquer combien cette conclusion diffère de la précédente où l'on pouvait lire: "Ex quo patet, quod intellectus speculativus nullo modo movet aliquid" ²⁶. L'intellect spéculatif ne meut pas, c'est évident, puisqu'il ne prescrit aucunement de fuir ou de poursuivre un objet quelconque. Chez l'incontinent, l'intellect commande, il prescrit: il faut faire ceci, éviter cela. Mais l'appétit sensible l'emporte contrairement

²⁴ Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 433 a 2-3.

²⁵ S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 816.

²⁶ Ibid., n. 815.

à cet ordre: il y a échec dans l'application d'un jugement pourtant conforme à la raison. Est-ce à dire que le commandement de l'intellect soit inefficace?

L'expression employée par saint Thomas laisse entendre que l'intellect pratique puisse être principe de mouvement, bien que, en raison de sa défaite dans l'incontinent, il semble ne pas mouvoir. Ce videtur constitue une invitation à considérer avec attention les actes de l'intellect relativement à l'agir humain. Ainsi, il faudrait examiner si le jugement que l'incontinent porte sur la poursuite d'un objet ou sa fuite est un véritable impératif, et donc à quelle condition l'intellect commande vraiment. Ces considérations appellent des distinctions qui dépassent la simple élimination des parties non-motrices de l'âme. La seconde partie de ce travail les donnera, ce qui permettra de poursuivre la recherche relative à l'intellect comme principe moteur.

On peut néanmoins affirmer dès maintenant que non seulement l'intellect spéculatif n'est pas principe de mouvement, mais que l'intellect pratique lui-même, s'il est seul, ne peut mouvoir.

Nous venons de voir que, dans le cas de l'incontinent, l'intellect est impuissant à mouvoir. Il en est de même de la science pratique ou de l'art: seuls, ils ne peuvent mouvoir.

L'art porte sur un opérable comme tel: il semble qu'il devrait mouvoir, et cependant, nous constatons que celui qui

possède la science médicale, par exemple, ne l'exerce pas pour autant, et ceci montre bien, ajoute Aristote, que c'est tout autre chose qui détermine l'action conforme à la science et la science elle-même 27.

Le médecin peut accepter de soigner un malade, mais il peut aussi refuser, et, s'il traite un patient, il peut appliquer ses connaissances avec plus ou moins de soin ou même agir contrairement à ce qu'il sait. Dans tous ces cas, il n'en possède pas moins la science médicale qui n'est point diminuée ou supprimée si on ne l'utilise pas ou si on en fait un mauvais usage.

L'application de la connaissance diffère de la connaissance elle-même, puisque demeure l'aptitude à guérir même chez un médecin qui ne fait aucun usage de sa connaissance. La connaissance intellectuelle, science ou art, est une vertu de l'intellect et non de l'appétit. Elle confère à celui qui la possède la capacité de s'en servir, mais son usage même relève de la volonté 28.

Dans le De Virtutibus, saint Thomas est explicite sur cette distinction qui existe entre la vertu intellectuelle et son usage. Le fait qu'on possède une science, dit-il, ne met pas en état de vouloir regarder la vérité qui est dans cette

27 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 433 a 3-6.

28 Ia IIae, q. 56, a. 3.

science, il met seulement en état de pouvoir... Et il en est de même de l'art par rapport à l'intellect pratique. C'est pourquoi l'art ne perfectionne pas celui qui le possède au point que celui-ci ait la volonté d'agir selon son art et d'en faire un bon usage, mais uniquement en lui donnant le savoir-faire et le pouvoir... Ces habitus, sciences et arts, ne dépendent nullement de la volonté si ce n'est quant à leur usage; et encore ceci même est pour eux quelque chose d'accidentel, car jusque dans l'usage, leur dépendance à l'égard de la volonté se présente tout autrement que s'il s'agit de la prudence. Celle-ci, en effet, dépend de la volonté comme de ce dont elle reçoit son principe, qui est la fin ²⁹.

Nous ne poursuivrons pas l'étude des divergences entre l'art et la science d'une part, et la prudence d'autre part. Ces considérations de saint Thomas suffisent à montrer que la connaissance intellectuelle, même pratique, n'est pas motrice par elle-même.

*

D - Aristote termine ainsi la partie dialectique de sa recherche du principe de locomotion:

Enfin, ce n'est pas davantage le désir qui détermine ce mouvement: car les continents, quand ils éprouvent des désirs et des appétits, n'accomplissent pas les choses dont ils ont le désir, mais obéissent à la raison ³⁰.

29 De Virt. in communi, q. un., a. 7.

30 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 433 a 6-8.

Chez le continent, la raison l'emporte contre l'appétit sensible. Pour manifester qu'il soit, ce fait attire l'attention, car le continent présente exactement la situation renversée de l'incontinent. Comment expliquer que les deux mêmes facultés semblent ainsi mouvoir l'une contre l'autre? La réponse à cette question exige que l'on distingue le rôle de chacune de ces facultés dans la détermination du mouvement.

A travers cette étude d'apparence négative, Aristote nous a conduits comme par la main. Avec lui, nous avons éliminé comme non-motrices les parties de l'âme qui se trouvent dans les vivants non aptes à se mouvoir localement.

De plus, nous avons observé que l'animal se meut toujours pour une fin: le mouvement est poursuite ou fuite d'un objet, il suppose l'appétit et donc la connaissance.

Un examen des fonctions intellectives nous a montré que l'intellect spéculatif ne meut en aucune façon, non plus que la science ou l'art par eux-mêmes. Le cas de l'intellect portant sur l'agir humain doit être considéré de près, puisque relativement à l'appétit sensible, tantôt il meut, tantôt il ne meut pas. Nous avons maintenant suffisamment d'indications pour nous guider dans une recherche positive de la question.

DEUXIEME PARTIE

EXPOSITION DE LA VERITE

DETERMINATION DU PRINCIPE LOCOMOTEUR

Dans les chapitres du traité De l'Ame que nous étudions, Aristote considère le déplacement progressif du vivant: il se propose de découvrir ce qui, en l'âme, constitue le principe même de la locomotion ¹.

Dans la partie dialectique de son étude, c'est de façon éloignée qu'il cherche le principe de la locomotion. S'il critique certaines divisions des parties de l'âme - quand il a lui-même divisé l'âme selon ses parties dans une section antérieure de son traité -, c'est, nous semble-t-il, pour montrer l'importance de chercher le principe locomoteur dans les parties potentielles de l'âme. Si, en outre, il élimine comme non-motrices certaines puissances qui participent pourtant au mouvement, c'est comme pour faire remarquer qu'il est difficile de découvrir quel est le principe locomoteur. La vue de cette difficulté doit susciter une attention plus grande chez le disciple et le préparer à distinguer avec précision ce qui caractérise le principe locomoteur comme tel.

¹ Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 a 18.

Dans la seconde partie, le Philosophe poursuit sa recherche, mais de façon prochaine, car il y indique per modum determinationis ce qui constitue le principe de la locomotion chez les animaux.

Afin d'éviter toute équivoque, il y a lieu de préciser le sens de l'expression qu'emploie saint Thomas, hic determinat veritatem². pour désigner la seconde partie de cette étude. Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, de deux parties dont l'une, la seconde, ne contiendrait que du vrai, tandis qu'il n'y aurait rien de vrai dans l'autre. Comme la seconde, la première partie de cette étude est ordonnée à la recherche de la vérité.

Certaines affirmations de la partie dialectique semblent cependant s'opposer à ce qui est déterminé dans la partie subséquente. Ainsi, à la fin du chapitre neuvième, Aristote dit que le principe du mouvement selon le lieu n'est ni l'intellect pratique, ni l'appétit. Et voici qu'au début du chapitre dixième, il affirme que ces mêmes facultés sont motrices.

L'examen des deux passages mentionnés fait voir qu'il n'y a aucune contradiction entre le premier et le second. En procédant per modum disputationis, Aristote montre qu'on ne peut pas dire purement et simplement que le principe locomoteur

2 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15 n. 818.

du vivant est l'intellect pratique ou l'appétit. Mais ceci n'implique pas que ces facultés soient purement et simplement non-motrices. En quoi sont-elles motrices, et comment? C'est ce qu'il tente de déterminer au chapitre suivant. Et en ceci le Philosophe procède selon une méthode qu'il utilise fréquemment, pour ne pas dire toujours, méthode qui comporte deux démarches nettement distinctes: l'une qui consiste pour ainsi dire à poser des questions tout en préparant progressivement - mais de façon plus négative que positive en apparence - la réponse à y apporter; l'autre dans laquelle il donne la réponse aux questions posées.

Nous sommes à la seconde de ces démarches. Afin de respecter davantage la pensée d'Aristote, et ainsi la mieux connaître, nous conserverons les deux divisions que comprend cette seconde démarche: l'étude du principe locomoteur in universali d'abord, puis in particulari ensuite.

*

1er point: LE PRINCIPE LOCOMOTEUR IN UNIVERSALI

Au chapitre neuvième, Aristote affirme que le mouvement de locomotion s'accomplit en vue d'une fin et suppose, de ce fait, l'opération de certaines puissances:

Toujours, dit-il, c'est en vue d'une fin que ce mouvement de locomotion s'accomplit, et il est accompagné soit d'imagination, soit de désir, car aucun animal, à moins de désirer ou de fuir un objet, ne se meut autrement que par contrainte¹.

¹ Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 15-18.

... le mouvement de progression est toujours d'un être qui évite ou poursuit quelque chose².

Est-ce le désir qui meut? Est-ce l'imagination? Est-ce l'intellect? L'étude dialectique ne devait pas répondre à ces questions, mais se limiter à orienter la recherche de façon à laisser entrevoir la solution. A cet effet, des objections ont même été apportées: il semble que, d'une part, l'appétit ne soit pas le principe moteur, puisque parfois l'intellect meut contrairement au désir, et que, d'autre part, ce ne soit pas l'intellect non plus, puisque parfois l'appétit l'emporte sur la droite raison.

Des précisions s'imposent donc, et il appartient à la recherche positive de déterminer quel est le principe locomoteur chez les animaux, puis l'ordre des moteurs et des mobiles dans ce mouvement lui-même.

*

I - Le principe locomoteur chez les animaux

1. Deux facultés semblent motrices

Dans l'étude dialectique du principe locomoteur qu'il fait au chapitre neuvième, Aristote élimine comme non-motrices certaines parties de l'âme.

Les plantes ne se déplacent pas selon le lieu, et, parmi les animaux, qui tous possèdent au moins le sens du

2 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 28-29.

toucher, certains "parfaits et non incomplets" ¹ demeurent leur vie entière sans se mouvoir localement. Ni ces animaux, ni les plantes ne possèdent de principe locomoteur: c'est dire que la partie sensitive de l'âme n'est pas motrice, non plus que la partie végétative.

Dans le même chapitre, le Philosophe attire ensuite l'attention sur le fait que tout intellect n'est pas moteur: celui-là seul meut qui prescrit de poursuivre ou de fuir quelque chose, encore que ne soit pas nécessairement moteur un intellect qui commande. Chez l'incontinent, en effet, l'intellect ne meut pas, et cependant il commande.

En dernier lieu, Aristote signale un cas où l'appétit lui-même semble ne pas mouvoir: le tempérant et le continent n'accomplissent pas ce dont ils ont le désir, mais tous deux obéissent à la raison.

L'intellect ne meut pas toujours, et il paraît en être ainsi de l'appétit. Reconnaître que ces facultés ne meuvent pas toujours, c'est reconnaître implicitement que parfois, elles sont motrices. Il semble donc que ces facultés soient ce qui, en l'âme, constitue le principe locomoteur, et voilà pourquoi Aristote commence ainsi le chapitre dixième:

Il apparaît qu'il y a, de toute façon, deux facultés motrices: le désir et l'intellect (à la condition de regarder l'imagination comme une sorte d'intellection...) ².

1 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 23.

2 Ibid., c. 10, 433 a 9-10.

Il faut se garder de penser qu'Aristote identifie l'imagination à l'intellect: le passage cité ne dit pas qu'elle est un intellect, mais qu'elle est "comme une sorte d'intellect". Dans le chapitre ³ consacré à l'étude de l'imagination, Aristote distingue d'ailleurs nettement ces deux facultés par l'opération dont chacune est le principe.

L'imagination, dit-il, est tantôt vraie, tantôt fausse, tandis que l'intelligence et la science sont toujours vraies. L'imagination diffère également de l'opinion, bien que celle-ci soit, comme elle, parfois vraie, parfois fausse. L'opinion, en effet, s'accompagne de croyance, tandis qu'il n'y a pas de croyance chez les bêtes dont beaucoup cependant sont capables d'imagination. En outre, poursuit Aristote, toute opinion est accompagnée de conviction, la conviction, de persuasion, et celle-ci, de raison; or, parmi les bêtes, certaines possèdent bien l'imagination, sans pourtant être douées de raison. Et il ajoute que l'imagination ne saurait être un composé d'opinion et de sensation.

Quoique l'imagination ne soit pas l'intellect, il existe cependant une similitude entre ces deux facultés. L'imagination s'assimile à l'intellect précisément en ce que, comme lui, elle possède l'aptitude à représenter un objet, même en son absence. L'imagination se définit comme un mouvement

3 Aristote, De l'Ame, III, c. 3.

engendré par la sensation en acte" ⁴. Lorsque cesse la sensation elle-même, l'imagination - mouvement engendré par la sensation en acte - peut demeurer. Plus encore. à partir d'images antérieurement formées et conservées, il se forme souvent de nouvelles images selon un agencement tel que ces images représentent un sensible absent, fictif même le plus souvent.

L'influence de l'imagination est considérable, même chez les hommes. Il se rencontre, en effet, beaucoup d'hommes qui négligent de considérer les données de la raison pour se laisser conduire par leur imagination. Tels sont, par exemple, ceux qui se lancent à l'action sans réflexion aucune.

... illi qui, non secundum rationem agunt, sed impetu moventur ad aliquid agendum ⁵.

Chez les animaux autres que l'homme, il n'y a ni intelligence, ni raisonnement, mais seulement imagination ⁶. En eux, le principe moteur résiderait dans le désir et l'imagination, tandis que chez l'animal raisonnable, il comprendrait, outre l'appétit, soit l'intellect, soit l'imagination.

L'examen des facultés motrices doit donc porter sur l'appétit et sur l'intellect, à condition bien entendu de considérer l'imagination comme une sorte d'intellect.

* * *

⁴ Aristote, De l'Ame, III, c. 3, 429 a 2.

⁵ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 819.

⁶ Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 12-13.

2. Un même principe détermine les facultés motrices en tant que motrices.

Après avoir dit qu'il semble y avoir deux facultés motrices, le désir et l'intellect - l'imagination étant considérée comme une sorte d'intellect -, Aristote étudie ces facultés en tant que motrices.

Or il se trouve qu'un même principe, le désirable, détermine comme moteurs et le désir - le désirable est l'objet même du désir - et l'intellect pratique, car, comme le dit Aristote:

... le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable ¹.

Dans cette partie, ainsi que le dit saint Thomas, Aristote réduit donc à un seul principe les deux facultés précédemment posées comme motrices:

Reducit praedicta moventia in unum ².

A - Les facultés motrices en tant que motrices se réduisent à un seul principe.

a) Les facultés motrices en tant que motrices.

. L'intellect qui meut est propter aliquid.

Cet intellect, dont Aristote vient de dire qu'il est,

1 Aristote, De l'Ame, c. 10, 433 a 18-19.

2 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 820.

avec l'appétit, l'un des principes du mouvement de locomotion du vivant, c'est celui qui raisonne en vue d'une fin ³. Aristote le qualifie d'intellect pratique. Et il ajoute que cet intellect pratique diffère de l'intellect spéculatif par sa fin ⁴.

Sans s'éloigner du texte d'Aristote, saint Thomas précise que l'intellect qui meut est celui qui raisonne en vue de quelque chose, propter aliquid, non pour le simple fait de raisonner, non propter ratiocinari tantum, et cet aliquid, saint Thomas nous dit que c'est l'opération, propter operationem ⁵.

A lire Aristote, il semble que l'intellect pratique soit le seul à avoir une fin. Il n'en est pas ainsi, comme le dit saint Thomas en exposant ce que ce passage contient implicitement: l'intellect pratique raisonne en vue de quelque chose (d'autre), tandis que l'intellect spéculatif raisonne pour raisonner seulement. C'est dire que ces deux intellects diffèrent par la fin, non en ce sens que l'un aurait une fin et que l'autre n'en aurait pas, mais en ce sens que leurs fins propres sont différentes. L'intellect spéculatif est à lui-même sa propre fin,

3 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 14.

4 Ibid., 433 a 15.

5 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 820.

... nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum ⁶,

tandis que l'intellect pratique raisonne en vue de quelque chose d'autre, savoir l'opération,

... practicus autem speculatur veritatem propter operationem ⁷.

Il est à noter que saint Thomas emploie l'expression speculatur à propos du premier comme du second, même si l'un est qualifié de spéculatif et l'autre, de pratique. C'est dire qu'il ne s'agit pas de deux intellects qui constitueraient deux facultés distinctes, mais d'une seule et même faculté appelée tantôt spéculative, tantôt pratique, selon que la connaissance est voulue pour elle-même ou en vue de l'action.

Déjà dans la partie dialectique, il a fallu distinguer entre spéculatif et pratique. La distinction posée à cet endroit n'exigeait que deux points de comparaison, savoir l'objet et le mode. Il importe de la compléter en ajoutant que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique diffèrent principalement par la fin propre aux opérations de l'un et de l'autre. Pour résumer ce qui a été dit antérieurement à ce sujet et lier le nouveau principe de distinction aux précédents, nous emprunterons à saint Thomas un article où il expose brièvement qu'une science peut être dite spéculative de trois manières:

6 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 820.

7 Ibid.

... Aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente: sicut scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi: ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalis praedicata ipsius. Hoc enim est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalis formalia. Tertio, quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine a speculativo, ut dicitur in 3 De Anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Si ergo aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia ergo, quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero est speculativa vel secundum modum vel finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum ergo ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica⁸.

La nature de l'objet ne suffit pas à elle seule à assurer la distinction entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Si une matière nullement opérable pour nous ne peut être considérée que par l'intellect spéculatif, il n'en découle pas que la considération d'une matière opérable relève toujours de l'intellect pratique. Cet opérable, l'intellect peut le considérer d'une façon universelle en le résolvant dans ses éléments constitutifs, et en ce cas, il revient à l'intellect spéculatif de le connaître. Le même opérable peut aussi être connu comme opérable; sans que pourtant soit ordonnée

8 Ia, q. 14, a. 16.

à une fin pratique la connaissance acquise. dans ce cas, la considération, pratique par sa matière et son mode, demeure cependant spéculative quant à la fin. Seul l'opérable, considéré comme opérable en vue d'une fin pratique, constitue en définitive l'objet de l'intellect pratique.

La distinction par la fin suppose les précédentes, car un non-opérable ne saurait être considéré en vue d'une fin pratique, non plus que l'opérable connu de façon universelle. Compte tenu de cette restriction pré-requise, il est vrai de dire que la distinction selon la fin des opérations de l'intellect divise celui-ci en spéculatif et pratique. Il importe donc de bien mettre en évidence ce qui caractérise la fin dans chacun de ces deux cas, comme le signale un autre texte de saint Thomas:

Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3 De Anima, quod "speculativus differt a practico, fine". Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus ⁹.

Comme l'intellect spéculatif, l'intellect pratique porte sur une vérité à connaître, mais tandis que le premier trouve sa fin dans la connaissance elle-même, le second ordonne ses

9 I^a, q. 79, a. 11.

considérations à une fin ultérieure, autre que la connaissance. L'intellect pratique n'a pas comme fin la contemplation de la vérité: ses considérations dirigent plutôt une réalisation concrète soit dans le faire, soit dans l'agir, réalisation à laquelle elles s'ordonnent comme à une fin. Voici ce que saint Thomas dit à ce sujet dans son commentaire de la Métaphysique:

Sed finis practicae est opus, quia etsi "practici" hoc est operativi, intendunt cognoscere veritatem, quomodo se habeant in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus 10.

La seule fin que se propose l'intellect spéculatif, c'est de connaître la vérité pour elle-même, afin de fuir l'ignorance, et sans aucune tendance vers une réalisation ultérieure à cette connaissance.

L'intellect pratique porte sur ce qui est pour la fin: non seulement il doit assurer un bon choix par une enquête menée avec soin et un jugement perspicace, mais diriger en outre l'exécution elle-même. En d'autres termes, l'intellect pratique assume une double fonction: l'une qui concerne la connaissance de ce qui est en vue de la fin, et l'autre qui assure la réalisation concrète de la fin 11.

10 S. Thomas, In II Metaph., lect. 2, n. 290.

a. 4. 11 Jean de St-Thomas, Curs. Phil., Logica II, q. 1,

Tandis qu'il suffit à l'intellect spéculatif de chercher la vérité et d'en juger, il est indispensable à l'intellect pratique de poser en outre un troisième acte. En effet, entre le jugement sur l'action, qui énonce ce qui doit assurer la réalisation, et cette réalisation effective elle-même, il faut que l'intellect commande l'exécution, la mise en application de ce qu'il a jugé le moyen adéquat de réaliser la fin. Ce commandement est propre à l'intellect pratique.

Tertium actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus. ... Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur ¹².

Ainsi ce qui distingue l'intellect spéculatif de l'intellect pratique, c'est que le premier s'ordonne au scibile comme à sa fin, tandis que l'autre ordonne ce qu'il connaît à un operabile qu'il commande de réaliser et dont il dirige la réalisation.

De là vient une autre différence entre le spéculatif et le pratique, celle de leur mode respectif.

L'intellect spéculatif résout son objet dans les principes qui le constituent. Ainsi il peut le mieux connaître, puisque "nous pensons avoir saisi une chose quand nous en connaissons les premières causes, les principes premiers et jusqu'aux éléments" ¹³.

¹² *Ia IIae*, q. 57, a. 6.

¹³ Aristote, *Phys.*, 184 a 13-14.

L'intellect pratique procède selon le mode opposé. Il tend à appliquer la vérité à un cas particulier en vue d'une fin concrète. A cet effet, il emploie le mode compositif propre à toute réalisation hic et nunc.

L'intellect qui meut, c'est celui qui raisonne en vue d'une fin, celui-ci étant ordonné à la pure connaissance de la vérité pour elle-même ¹⁴.

*

* * L'appétit est toujours propter aliquid.

La deuxième faculté que considère Aristote dans l'étude des facultés motrices en tant que motrices, c'est l'appétit.

Or, poursuit-il, tout appétit est également en vue d'une fin ¹⁵.

Nous sommes ici en présence d'un texte d'une importance manifeste en ce qui concerne l'étude de l'agir humain. Aristote vient de dire que l'intellect pratique est celui qui raisonne en vue d'une fin. Et immédiatement, il ajoute que l'appétit aussi est en vue d'une fin.

A ce sujet, saint Thomas interprète Aristote en disant qu'il est stupide de dire qu'on désire pour désirer.

Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere ¹⁶.

¹⁴ Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 14.

¹⁵ Ibid., 15.

¹⁶ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 821.

Cette réflexion de saint Thomas est suggérée par le texte dans lequel Aristote indique la différence entre l'intellect pratique et l'intellect spéculatif. On peut raisonner pour raisonner, mais on ne peut désirer pour désirer. Et, de même que l'intellect pratique raisonne propter aliquid, ainsi l'appétit est-il lui aussi propter aliquid.

Il importe de remarquer que cet aliquid aliud est précisément le point de rencontre de l'intellect pratique et de l'appétit, ce qui va les fusionner en quelque sorte pour en faire un seul principe.

Mais avant de considérer cet aliquid aliud comme point de rencontre de l'intellect pratique et de l'appétit, il y a lieu de nous arrêter sur ce qui caractérise l'appétit comme tel, car le désir est un mouvement qui tend vers quelque chose d'autre que le désir lui-même.

Nam appetere est quidam motus in aliud tendens ¹⁷.

Il existe une différence essentielle entre le mode d'opérer des facultés de connaissance et celui des puissances appétitives.

Les premières appréhendent (ad-prehendere) leur objet, elles le tirent vers elles, car la connaissance suppose la présence du connu dans le connaissant. Cette présence est intentionnelle et non point entitative: le connu est dans le

17 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 821.

connaissant, non selon son mode propre d'exister, mais selon le mode de la faculté appréhensive qui le reçoit.

Les puissances appétitives opèrent de façon tout autre: leur opération est sortie de soi, extase vers les choses. Tandis que la faculté de connaissance tire les choses à soi, l'appétit se porte vers elles. De là vient que le bien, terme du mouvement appétitif, se trouve dans les choses elles-mêmes, tandis que le vrai, terme de la connaissance, est dans l'intelligence.

Sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter intellectum et appetitum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonus, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu ¹⁸.

Avant d'être un repos dans le bien possédé, l'opération de la puissance appétitive est essentiellement une inclination et une tendance vers cet objet. Même si la connaissance suppose mouvement - le connu doit venir intentionnellement dans la faculté -, l'acte de connaissance lui-même ne s'accomplit que par la présence de l'objet dans le connaissant. C'est pourquoi on assimile la connaissance à un repos, tandis que l'opération de la puissance appétitive est plutôt comparable à un mouvement.

Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie

18 Ia, q. 16, a. 1.

dicatur motus, sicut actio appetitus; nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui 19.

Il y a extase lorsqu'on est en quelque sorte tiré hors de soi. Dans l'ordre appréhensif, l'extase se produit quand quelqu'un est entraîné hors de la connaissance qui lui est propre. Seule nous intéresse ici l'extase causée par le mouvement de l'appétit qui se porte in alterum et donc, fait sortir en quelque sorte de lui-même le sujet tout entier 20.

Cette extase, dit saint Thomas, l'amour en est la cause directe: purement et simplement dans l'amour d'amitié, et d'une certaine manière seulement dans l'amour de convoitise. Dans ces deux cas, il y a sortie de soi vers un bien extérieur, quoique de façon différente: en vue d'un autre que soi, dans le premier cas, avec retour à soi, dans le second 21. En définitive, l'amour de convoitise ramène à lui l'objet de son désir: il n'est extatique que dans son mouvement, tandis que l'amour d'amitié l'est et dans son mouvement et dans le terme de son mouvement.

Puisque l'amour est la cause directe du mouvement ap-

19 I^a, q. 81, a. 1.

20 I^a II^{ae}, q. 28, a. 3 et I^a, q. 80, a. 1, ad 3.

21 I^a II^{ae}, q. 28, a. 3.

pétitif, il importe de le considérer quelque peu. Nous emprunterons à saint Thomas un passage où il affirme que pour tout appétit, le principe du mouvement vers l'objet de tendance est l'amour.

In unoquoque autem horum appetituum (naturalis, sensitivi et intellectivi) amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo ²².

Dans l'article suivant, saint Thomas insiste sur l'aspect passif que comporte l'amour.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis, et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium et ultimo quies, qui est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate ²³,

Ainsi, sous l'influence de l'objet, l'appétit subit une sorte de conformation qui est au principe de sa tendance vers cet objet comme vers une fin connaturelle. Il y a donc

22 Ia IIae, q. 26, a. 1.

23 Ibid., 2.

passion dans l'appétit: au sens propre dans le cas de l'appétit sensible, et en un sens plus général et comme par extension dans le cas de l'appétit rationnel.

Il importe de rappeler ici ce qui distingue la passion au sens propre de la passion entendue en un sens large:

... pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abjiciatur a re... Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati. - Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter ²⁴.

Saint Thomas poursuit: il y a plus proprement passion si, en recevant, le sujet perd quelque chose qui lui convient que s'il perd ce qui ne lui convient pas. Et il ajoute:

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum, dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur... ²⁵.

Il y a lieu de distinguer également la passion corporelle de la passion animale. Dans la première, l'âme, considérée comme forme du corps et élément constitutif du composé, souffre par accident en raison de la matière.

... cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur ²⁶.

24 Ia IIae, q. 22, a. 1.

25 Ibid.

26 De Ver., q. 26, a. 2.

Dans la passion animale, l'âme pâtit aussi par accident, bien que ce soit de façon très différente. En effet, la passion animale commence dans l'âme, mais elle se consomme dans le corps. Telles sont par exemple les passions de la colère ou de la crainte qui se font par appréhension et tendance de l'âme, amenant quelque modification corporelle. Le corps étant ainsi modifié, le composé subit la passion en raison du corps: il se trouve que l'âme elle-même ne pâtit que par accident ²⁷.

La passion animale comporte donc un double élément, l'un matériel pour ainsi dire, ce sont les modifications corporelles, l'autre, jouant le rôle de forme et relevant de l'appétit. Ainsi dans la colère, l'élément matériel est l'échauffement du sang dans la région du coeur "ou quelque chose de ce genre", comme le dit Aristote (De l'Ame, 403 a 30), et l'élément formel consiste dans le désir de la vengeance ²⁸.

Si donc, dans la passion animale, il y a transmutation corporelle, c'est parce que d'abord l'appétit a été conformé à son objet de telle sorte qu'il se plaît en lui et tend vers lui. L'âme est agente en quelque sorte, elle agit sur le corps, mais cette action présuppose une motion exercée par l'objet dans l'appétit lui-même. Encore faut-il écarter soigneusement

²⁷ De Ver., q. 26, a. 2, ad 4.

²⁸ Ia, q. 20, a. 1, ad 2.

de cette action de l'objet sur l'appétit tout ce qui pourrait laisser entendre qu'il s'agit de causalité efficiente. Le mouvement de l'appétit sensible est passion parce qu'il s'accompagne d'une modification corporelle dont l'appétit lui-même est la cause, mais la motion de l'objet sur l'appétit est métaphorique seulement. Aussi bien cette motion s'exerce-t-elle tant sur l'appétit sensible que sur l'appétit rationnel, bien que le mouvement de ce dernier n'entraîne pas de soi une modification corporelle. C'est que le désirable meut, non par mode de causalité efficiente, mais par mode de causalité finale.

Appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in ejus intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium 29.

Dans ce passage, nous avons souligné à dessein faciens se et in afin de mettre en évidence deux caractères propres à l'opération appétitive. D'une part, l'appétit est conformé intentionnellement à la fin, il est fait tel (feci), c'est pour ainsi dire l'aspect passif de cette opération. D'autre part, l'appétit réagit vitalement à la sollicitation de la fin, il tend activement vers (in, ad) elle, afin de se reposer en elle.

Ce caractère affectif (ad - feci) est propre à la tendance des puissances appétitives, il ne se rencontre pas, en effet, dans le mouvement naturel où le sujet est propor-

29 Ia IIae, q. 26, a. 2.

tionné à son objet par la nature et uniquement dirigé par elle quand il se meut. Pour se mouvoir, le vivant doit être "affecté" par un objet qui lui apparaît désirable.

Aristote dit de la forme qu'elle est pour la matière "un terme excellent et désirable" ³⁰. Saint Thomas explique ainsi cette affirmation du Philosophe:

Optimum autem est, quia actus et perfectio potentiae et bonum ejus: et per consequens sequitur quod sit appetibile, quia unumquodque appetit suam perfectionem ³¹.

La matière désire la forme comme ce qui doit la perfectionner, elle est appétit de la forme, inclination vers elle, il y a en elle un amour naturel de la forme. Et s'il y a amour, il y a similitude, car la similitude est, propre loquendo, la cause de l'amour ³².

Deux choses peuvent être semblables parce que toutes deux possèdent en acte une même perfection, ou encore parce que l'une est puissance et inclination à ce qui est son acte:

... secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus ³³.

Lorsque deux êtres sont semblables en acte, ils ont pour ainsi dire une seule et même forme. C'est pourquoi, si

30 Aristote, Phys., 192 a 17.

31 S. Thomas, In I Phys., lect. 15, n. 135.

32 S. Thomas, Ia IIae, q. 27, a. 3.

33 Ibid.

ces êtres sont connaissants, il peut y avoir tendance réciproque de l'un vers l'autre, c'est l'amour de bienveillance:

... affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi ³⁴.

Mais lorsqu'un être tend vers ce qui doit combler son indigence, c'est qu'il n'est d'abord semblable qu'en puissance à ce vers quoi il est incliné: son inclination a pour principe l'amour de sa propre excellence. Ce mode de similitude - celui de la puissance pour son acte - est, dans le vivant apte à désirer, la cause d'un amour assimilable à celui de la matière pour la forme qui doit la perfectionner: cet amour n'est pas amour de l'autre, mais plutôt amour de soi:

... in amore concupiscentiae, amans proprie amat seipsum.

Quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens ³⁵.

L'être naturel désire inconsciemment sa perfection: Il est mû vers elle plutôt qu'il ne s'y meut. Plus parfait, l'animal se meut vers un objet connu comme lui étant proportionné, que cet objet soit aimé pour lui-même ou pour le bien du sujet qui le désire:

Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum ³⁶.

³⁴ S. Thomas, Ia IIae, q. 27, a. 3.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., a. 2.

La connaissance seule ne fait pas que l'on tende vers un objet, car elle se termine non dans la chose elle-même, mais dans le connaissant. Cependant quand la chose est connue de façon telle qu'elle apparaît comme un bien, l'appétit se trouve attiré vers elle. A ce moment, s'établit dans la puissance appétitive la proportion qui l'incline vers cet objet comme vers sa fin. Déjà l'appétit se plaît dans l'objet et lui est uni d'une union affective qui le fait tendre vers lui par le désir.

Amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatum 37.

Cette présence affective du désirable dans l'appétit est comme un poids qui l'incline à s'unir effectivement à l'objet aimé. L'activité même de la puissance appétitive a sa source dans le désirable vers lequel elle tend. L'appétit meut parce qu'il est lui-même mû par la fin.

Pour réelle qu'elle soit, la causalité de la fin n'est pourtant pas assimilable à la causalité efficiente, avons-nous dit plus haut 38. Le mouvement vers la fin - jusqu'à sa possession elle-même - a son principe initial dans le désirable. Celui-ci cependant ne meut pas à la façon de la cause efficiente qui agit sur le patient pour le transformer graduellement, mais à la façon de la fin qui fait naître le désir et

37 Contra Gentiles, IV, c. 19.

38 p. 165

maintient la tendance jusqu'à son terme, la joie dans le bien possédé.

Sicut autem influere causae efficientis est agere,
ita influere causae finalis est appeti et desiderari ³⁹.

La motion proprement dite est une sorte de passage graduel, de transitus, tandis que l'attraction de la fin s'exerce par manière de convenance. La motion de la fin est métaphorique, comme le dit Aristote: "La santé ne meut point, si ce n'est par métaphore ⁴⁰. Désireux de voir son patient recouvrer la santé, le médecin met en oeuvre toutes les ressources de son art jusqu'à ce que le mal soit enrayé et le malade rétabli. Mue par l'attrait de la fin, la volonté du médecin devient un principe actif qui assure la réalisation de la fin par l'application des moyens propres à l'atteindre. L'emploi des moyens tire toute sa raison d'être de la tendance vers la fin. L'appétit cesse-t-il de désirer la fin, le mouvement vers la fin s'arrête à l'instant même, car la cause première de ce mouvement est précisément le désirable qui meut l'appétit en l'attirant vers lui.

"Affectée" par son objet qui la meut, la puissance appétitive applique à l'obtention de la fin des puissances autres qu'elle-même. Sous cet aspect, l'appétit apparaît comme une puissance très active, ce qui fait parfois oublier la passivité initiale qui le caractérise.

³⁹ De Ver., q. 22, a. 2.

⁴⁰ Aristote, De la Génération et de la Corruption, I, 7, 324 b 15.

Vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa: per actionem enim exterioriorem pervenimus ad consequendas res ⁴¹.

Ces actes extérieurs sont causés par l'appétit. ils ne sont pas l'essence du mouvement affectif comme tel, mais plutôt un effet qui en découle ⁴².

*

... Le désirable est le principe de l'intellect qui veut.

Aristote a affirmé que l'intellect pratique, c'est celui qui raisonne en vue d'une fin et non pas simplement afin de contempler la vérité. Il a ensuite ajouté que tout appétit est également en vue d'une fin. Cette vérité va de soi: l'appétit est un mouvement qui tend vers quelque chose d'autre, in aliud tendens ⁴³, car on ne désire pas pour désirer.

Or ce quelque chose d'autre, c'est l'objet du désir, donc le désirable, duquel Aristote dit:

... c'est là le principe de l'intellect pratique ⁴⁴.

⁴¹ I^a II^{ae}, q. 22, a. 2. ad 2.

⁴² De Ver., q. 25, a. 1, ad 1.

⁴³ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 821.

⁴⁴ Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 16.

Saint Thomas manifeste bien la pensée du Philosophe en ajoutant: "... est finis a quo incipit consideratio intellectus practici" ⁴⁵.

Le désirable est principe en ce sens qu'il est ce d'où procède la considération de l'intellect pratique. Un principe, en effet, c'est quelque chose d'où provient une autre chose.

Principium vero importat quemdam ordinem alicujus processus ⁴⁶.

Après avoir dit que ce dont il y a appétit est le principe de l'intellect pratique, Aristote ajoute, d'après le texte de la versio antiqua: "Ultimum autem principium actionis est" ⁴⁷.

Comment faut-il traduire cette petite phrase? Ross l'exprime ainsi: "The ultimate end is the starting-point for action" ⁴⁸, tandis que Tricot la traduit:

... le dernier terme de la discursion est le point de départ de l'action ⁴⁹.

Saint Thomas a vu qu'on ne pouvait expliquer la pensée d'Aristote sans introduire ici l'idée de délibération. Voici

⁴⁵ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 821.

⁴⁶ S. Thomas, In I Physicorum, lect. 1, no 5.

⁴⁷ Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 17, versio antiqua.

⁴⁸ Ibid., trad. Ross.

⁴⁹ Ibid., trad. Tricot.

ce qu'il dit.

Cum enim volumus aliquid deliberare de agendis,
primo supponimus finem ⁵⁰.

Cette phrase est difficile à traduire, mais elle ne comporte aucune obscurité quant au sens. Ce sens est manifestement le suivant: lorsque nous voulons délibérer sur ce que nous devons faire, nous posons d'abord la base même de la délibération, savoir, une fin à atteindre. C'est le point de départ nécessaire pour délibérer au sujet de notre agir.

La fin étant donnée, il s'agit de savoir par quels moyens on va l'atteindre. Cette recherche comporte un ordre.

... procedimus per ordinem ad inquirendum illa,
quae sunt propter finem ⁵¹.

Quel est cet ordre? Saint Thomas l'explique dans les termes suivants:

... sic procedentes semper a posteriori ad
prius, usque ad illud, quod imminet primo agendum ⁵².

Et il ajoute que par là se trouve expliquée la phrase d'Aristote: "Ultimum autem, principium actionis est" (versio antiqua). Quel est cet ultimum? Saint Thomas le précise en disant:

Et hoc est quod subdit quod ultimum de actione

50 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 821.

51 Ibid.

52 Ibid.

intellectus practici, est principium actionis:
idest illud, unde debemus actionem incipere ⁵³.

Comme on le voit, on peut ici mettre en doute la valeur de l'interprétation de Ross: "The ultimate end is the starting-point for action", c'est-à-dire, la fin ultime est le point de départ de l'action. Certes, si une action est posée, c'est qu'on cherche à atteindre une fin. En ce sens, il est vrai de dire que la fin ultime (le désirable) est le principe de l'action. Mais la pensée d'Aristote est beaucoup plus précise, comme l'indique le texte de la versio antiqua:

Cujus enim appetitus, hoc principium intellectus
practici. Ultimum autem, principium actionis est ⁵⁴.

Ce que Ross appelle "the ultimate end" correspond à ce qui est désigné par les mots "cujus enim appetitus" dans la versio antiqua. Il s'agit de la fin, du désirable, de l'appetibile. Or cette fin, ce désirable, cet appetibile, Aristote ne dit pas qu'il est le point de départ de l'action, mais qu'il est le principe de l'intellect pratique. Quant au point de départ de l'action, Aristote l'indique lorsqu'il ajoute: "Ultimum autem, principium actionis est". Pour être conforme au texte d'Aristote, Ross aurait dû préciser que la fin ultime est le point de départ éloigné de l'action.

Saint Thomas a vu que ultimum autem fait pendant à hoc principium de la phrase précédente. En effet, la particule

53 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 821.

54 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 16-17.

autem marque une opposition entre ultimum et principium. La phrase doit donc se lire comme suit : ce dont il y a appétit. voilà le principe - le point de départ - de l'intellect pratique mais le dernier terme - la dernière démarche - de ce même intellect pratique est le principe - le point de départ - de l'action.

Il est à noter que dans ce texte de la versio antiqua, le mot principium revient deux fois. La première fois, il signifie le point de départ de l'intellect pratique, c'est-à-dire le point de départ du raisonnement de l'intellect pratique. Cet intellect raisonne en vue d'une fin qui est le désirable. La seconde fois, le mot principium signifie le point de départ de l'action, savoir, ce que l'on doit faire d'abord en vue d'atteindre la fin recherchée (désirée).

Un texte de la Métaphysique met en évidence ce double point de départ, celui du discours pratique et celui de l'action. Aristote y parle de la santé que le médecin désire pour son patient.

Le sain, dit-il, est le résultat d'un enchaînement de pensées comme celui-ci : puisque telle chose est la santé, si l'on veut bien se porter, il faudra réaliser cette chose, par exemple l'équilibre, et, pour produire cet équilibre, il faut la chaleur. Et le médecin remonte ainsi progressivement par la pensée jusqu'à un ultime élément qu'il est en son pouvoir de produire lui-même. Et dès lors le mouvement qui en résulte, c'est-à-dire le mouvement en vue de se bien porter, se nomme réalisation⁵⁵.

55 Aristote, Métaphysique, VII, c. 7, 1032 b 6-11.

Ainsi, lorsque le médecin termine la recherche de ce qui doit rendre la santé à son patient, il commence le traitement. Il lui faut alors refaire en sens inverse dans l'action le chemin parcouru au cours de l'inquisition, commencer l'exécution en appliquant d'abord le dernier terme du discours pratique, terme qui est le point de départ de la réalisation.

Il importe de noter en outre que si le médecin s'applique à chercher les moyens de guérir tel malade, c'est qu'il désire lui rendre la santé: le désirable est le point de départ du discours de l'intellect pratique.

En effet, toute recherche de l'intellect pratique pré-suppose que l'appétit est déjà attiré par un objet auquel il est uni affectivement et auquel il désire s'unir effectivement c'est intention de la fin. C'est à partir de ce donné initial et indispensable que raisonne l'intellect pratique.

Ayant bien considéré l'objectif vers lequel tend l'appétit, l'intellect pratique discourt ab uno in aliud, de la fin désirée à ce qui doit en assurer la réalisation. Il conduit sa recherche, allant de moyen en moyen jusqu'à ce qu'il ait découvert l'ultime d'entre eux, celui par lequel devra commencer la réalisation. Ce dernier terme de l'ordre intentionnel est à la fin ce que la conclusion est au principe d'où elle découle: voilà pourquoi Aristote dit que l'objet de l'appétit est le principe de l'intellect pratique.

Toutes les délibérations de l'intellect pratique

portent évidemment, non sur la fin elle-même, ni sur le nécessaire, mais bien sur le contingent qu'il est possible à l'homme de réaliser. Car il ne faut pas oublier que ces délibérations sont ordonnées à l'action et ne seraient d'aucune utilité en vue de la fin si elles considéraient des objets nécessaires que l'homme peut contempler sans pouvoir les réaliser.

En outre, ces délibérations portent sur des objets qui n'ont pas avec la fin un rapport établi antérieurement par des règles précises, comme le sont celles de l'art. On ne délibère pas, en effet, de ce qui est déjà déterminé, mais bien de ce qu'il y a à faire hic et nunc. En d'autres termes, la recherche des ea quae sunt ad finem se rencontre à proprement parler dans l'agir humain où il y a lieu d'assurer la réalisation d'une fin, par la bonne élection de ce qui est en vue de cette fin ⁵⁶.

C'est dire que la recherche de l'intellect pratique a pour principe l'intention de la fin et donc, le désirable lui-même. Aussi bien le Philosophe a-t-il raison d'ajouter:

Il apparaît donc raisonnable de regarder comme motrices ces deux facultés, savoir le désir et la pensée pratique. En effet le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable ⁵⁷.

56 Aristote, Ethique, III, c. 5.

57 Aristote, De l'Ame, c. 10, 433 a 18-20.

... Le désirable est aussi le principe de l'imagination qui meut.

Puisque l'imagination doit être ici considérée comme une sorte d'intellect - elle peut représenter un objet absent-, il importe d'examiner quand elle est motrice.

Aristote affirme que l'imagination, quand elle meut, ne le fait pas sans l'appétit ⁵⁸. Il ressort de cette affirmation que l'imagination n'est pas nécessairement motrice: c'est dire qu'elle peut s'exercer sans déclencher un mouvement.

Il y a lieu de se rappeler ici que, distinguant l'imagination de l'opinion, Aristote a affirmé au chapitre troisième du même livre que l'imagination n'entraîne pas de passion du côté de l'appétit, comme le fait l'opinion:

... au contraire, dit-il, si c'est par le jeu de l'imagination (que nous nous représentons un objet terrifiant ou effrayant, et, pareillement, si c'est un objet rassurant) nous nous comportons de la même façon que si nous contemplions en peinture les choses qui nous inspirent terreur ou confiance ⁵⁹.

On peut se représenter par l'imagination des choses terribles et n'être pas terrifié. Il peut, en effet, se former en nous des images terrifiantes qui ne causent aucun mouvement de fuite, ou encore des images d'objets délectables que nous ne poursuivons pas pour autant. C'est que nous considérons

58 Aristote, De l'Ame, c. 10, 433 a 20.

59 Ibid., III, c. 3, 427 b 23-25.

dans ce cas les objets représentés par les images un peu comme nous regardons un tableau. Pour terrible que soit, par exemple, un massacre représenté par une peinture, nous l'examinons sans éprouver aucune crainte. Dès lors, nous ne prenons pas la fuite, puisque l'appétit n'est point affecté et qu'aucun mouvement ne se produit en lui.

Dans le commentaire qu'il fait du passage que nous venons de citer, saint Thomas nous dit pourquoi il en est ainsi. C'est que, de soi, l'acte d'imaginer est une appréhension simple, c'est-à-dire un acte qui n'implique pas de jugement sur la bonté ou la malice, la nocivité ou l'utilité de l'objet appréhendé ⁶⁰.

Aussi bien, Aristote est-il explicite quand, au chapitre dixième, il parle de l'imagination dans sa relation au mouvement:

De même, dit-il, l'imagination, quand elle meut, ne meut pas sans le désir ⁶¹.

Conformément à la pensée d'Aristote, saint Thomas écrit:

Non enim movet (phantasia), nisi inquantum repraesentat appetibile, sicut nec intellectus ⁶².

L'imagination ne meut que dans la mesure où elle représente un objet formellement en tant que désirable. Pour

60 S. Thomas, In III De Anima, lect. 4, n. 635.

61 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 20.

62 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 822.

ce, il faut qu'à l'appréhension simple de l'imagination, s'ajoute un jugement sur la convenance ou la nocivité de l'objet appréhendé. Un tel jugement est le fait de l'opinion chez l'homme et de l'estimative chez la brute.

Patitur autem appetitus animalium ab aestimatione naturali, quae hoc operatur in eis, quod opinio in hominibus ⁶³.

Si l'appétit sensible se porte par le désir vers un objet représenté par l'imagination, c'est que cet objet est estimé un bien pour le sujet; le mouvement contraire se produit si l'objet est jugé nuisible. Alors, et alors seulement, l'imagination est motrice, et, si elle est motrice, c'est qu'elle représente un objet pour lequel l'appétit éprouve un attrait ou une répulsion. Il est donc vrai de dire que l'imagination ne meut pas sans l'appétit, puisque l'image ne meut que si l'appétit désire ce qu'elle représente ou s'il tend à s'en éloigner: le désirable est le principe de l'imagination comme motrice.

* *

b) Les deux puissances motrices se réduisent à quelque chose d'un: le désirable.

Immédiatement après avoir dit que le désirable est le principe de l'intellect en tant que moteur, et que l'imagination,

63 S. Thomas, In III De Anima, lect. 4, n. 635.

quand elle meut, ne meut pas sans le désir, Aristote ajoute:

Il n'y a ainsi qu'un seul principe moteur ⁶⁴.

Ce moteur, dit saint Thomas, c'est l'objet désiré qui meut l'appétit et constitue le principe de l'intellect pratique.

Unum est movens, scilicet appetibile: hoc enim appetitum movet, et est principium intellectus, quae duo ponebantur moventia ⁶⁵.

Il importe de noter ici, si l'on veut être fidèle au texte d'Aristote, que la versio antiqua ne rend pas exactement le texte grec. Dans le texte grec, on a:

ἓν δὲ τὸ κινεῖν, τὸ ὁρεκτικόν.

ce qui se traduit:

Il n'y a qu'un seul principe moteur. "la faculté désirante" (Tricot) ou "the faculty of desire" (Ross).

Or la versio antiqua nous donne: "nempe, id quod appetimus", ce que saint Thomas rend en précisant, "scilicet appetibile" ⁶⁶.

Il est évident que l'appetibile n'a rien d'une faculté ou d'une puissance. L'appetibile, c'est l'objet du désir, ce qui meut l'appétit. On aurait préféré lire dans le texte grec τὸ ὁρεκτόν au lieu de τὸ ὁρεκτικόν. Cependant, une telle correction n'apporterait aucun changement doctrinal, étant

⁶⁴ Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 21.

⁶⁵ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 823.

⁶⁶ Ibid.

donné qu'Aristote a dit quelques lignes plus haut :

le désirable (τὸ ὁρεκτόν) meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable (τὸ ὁρεκτόν) ⁶⁷.

Dans ce texte, le mot "désirable" revient deux fois. Il ne fait aucun doute que, dans la pensée d'Aristote, les deux principes moteurs que sont l'appétit et l'intellect pratique ne font qu'un parce qu'ils se rejoignent dans le désirable, lequel est, de fait, le premier moteur.

Aussi, dit plus loin Aristote, est-ce toujours le désirable qui meut ⁶⁸.

Le Philosophe ne se contente pas de dire que les deux facultés motrices en tant que motrices se réduisent à quelque chose d'un, savoir le désirable. Il en donne la raison :

Car s'il y en avait deux (je veux dire l'intellect et le désir) pour mouvoir, ils seraient moteurs en vertu de quelque caractère commun ⁶⁹.

Ces deux moteurs devraient, comme le dit saint Thomas, se classer sous une même espèce :

... cum unius effectus sit una causa propria, necesse est quod moveant haec duo secundum aliquam speciem communem ⁷⁰.

Et il précise :

Non est autem dicendum quod appetitus moveat

67 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 18-19.

68 Ibid., 433 a 27.

69 Ibid., 433 a 22.

70 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 824.

sub specie intellectus sed magis e converso ... 71.

On ne peut dire que l'appétit meut en vertu d'une détermination de l'intelligence; c'est plutôt l'inverse qui est vrai: l'intelligence meut en vertu d'une détermination de l'appétit.

Nous pouvons nous demander pourquoi il en est ainsi. Nous savons que le principe de l'intellect pratique est le désirable 72. Le discours pratique comme tel n'aurait pas sa raison d'être s'il ne tendait à découvrir les moyens d'atteindre un objet désiré. Il présuppose donc que le désir se porte vers un objet à atteindre.

Considérer l'intellect pratique dans la recherche des moyens, c'est le considérer en opération dans une phase nécessaire au mouvement, mais qui demeure préliminaire au mouvement lui-même: le discours pratique est tout entier ordonné au mouvement, mais il cesse dès que commence ce dernier. Il semble donc que discourir sur les moyens en vue de la fin, ce ne soit pas mouvoir, puisque c'est, non la recherche des moyens, mais leur mise en application qui doit mouvoir vers la fin.

Et cependant, Aristote affirme que l'intellect meut:

71 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 824.

72 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 20.

... le désirable meut, dit-il, et c'est pour cela que la pensée meut ⁷³.

Ailleurs, il précise:

... l'intellect ne meut manifestement pas sans le désir ⁷⁴.

Ces affirmations appellent un examen de l'intellect comme principe d'action, car, selon Aristote, l'intellect est cause du mouvement: il meut, mais en dépendance du désir. Il nous faut examiner pourquoi la puissance intellectuelle se trouve ainsi subordonnée à l'appétit sur le plan de l'action, donc pourquoi la puissance intellectuelle meut en vertu d'une détermination de l'appétit.

Il existe des puissances diverses. Les unes sont en puissance à un seul effet qu'elles produisent nécessairement dès que le patient se trouve en présence de l'agent dans les conditions requises. Telles sont les puissances totalement irrationnelles, celles qui ne participent en rien à la raison. Ainsi, le feu consume nécessairement le combustible avec lequel il entre en contact.

D'autres puissances sont rationnelles, soit en elles-mêmes, soit par participation. Ces puissances peuvent produire des effets contraires.

La cause en est, dit Aristote, que la science est la raison des choses dans l'esprit. Or, la même raison explique l'objet et la privation de l'objet ⁷⁵.

73 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 19.

74 Ibid., 433 a 23.

75 Aristote, Métaphysique, IX, c. 2, 1046 b 8-9.

L'intellect appréhende, par exemple, ce qu'est la puissance visuelle à partir de l'opération de cette puissance, puis niant ensuite la faculté de voir dans un sujet apte à la posséder, il découvre par le fait même ce qu'est la cécité. Une même notion permet donc à l'intellect de connaître deux objets, bien que ce soit d'une manière différente: le premier est connu positivement et dans son essence, tandis que le second l'est par suppression ou privation du premier, et donc per aliud. Ainsi, le noir est connu comme étant la privation du blanc, et la maladie comme la privation de la santé.

L'être doué d'une âme intellectuelle possède donc des puissances aptes à produire des effets contraires. chacune d'elles, en effet, peut agir ou ne pas agir.

En effet, dit encore Aristote, la raison des choses est raison de l'un et de l'autre, mais non de la même manière, et elle réside dans une âme, qui a en elle un principe de mouvement, de sorte que, du même principe, l'âme fera sortir deux contraires, puisqu'elle les aura reliés tous deux à une même raison... Les effets des êtres possédant la puissance rationnelle sont contenus dans un seul principe, savoir, la raison des choses ⁷⁶.

Tandis qu'une puissance irrationnelle ne peut produire qu'un seul effet, les puissances rationnelles sont aptes à en produire deux, dont l'un est le contraire de l'autre. De là vient une différence essentielle dans le passage à l'acte des puissances, selon qu'elles sont rationnelles, ou tout à fait

76 Aristote, Métaphysique, IX, c. 2, 1046 b 20-25.

irrationnelles. La puissance irrationnelle, avons-nous dit, passe nécessairement à l'acte dès que le principe actif se trouve en présence du principe passif correspondant. Il n'en peut être ainsi de la puissance rationnelle.

La puissance rationnelle, en effet, est apte à produire des actes contraires. Et précisément parce qu'elle possède cette capacité, elle ne passe pas nécessairement à son acte, lors même qu'elle se trouve en présence de son objet. S'il en était ainsi, elle produirait simultanément deux actes contraires, ce qui est manifestement impossible. L'architecte ne construit pas nécessairement parce que se présentent à lui des matériaux quelconques. Si, de fait, il ordonne ces matériaux, c'est que d'abord il a opté pour la construction. Un autre principe est donc intervenu pour lever l'indétermination de l'intellect impuissant en lui-même à poser l'affirmation plutôt que la négation. En effet, d'une cause commune apte à produire divers effets, ne peut découler un effet déterminé à moins qu'une cause propre ne détermine ce principe général à un effet de préférence à un autre. Il est nécessaire de poser une telle cause qui approprie les puissances rationnelles à poser soit l'un, soit l'autre des contraires.

Cette cause propre qui meut les puissances particulières à leur acte, c'est l'appétit rationnel ou volonté. La motion de la volonté sur les autres puissances diffère de celle de l'objet qui, en spécifiant la puissance, la meut comme prin-

cipe formel. C'est comme cause efficiente que la volonté meut les puissances sur lesquelles elle exerce son action, les déterminant soit à agir, soit à ne pas agir.

Dans un article très dense, saint Thomas explique que la volonté meut ainsi les puissances particulières à leur acte parce que chacune d'elles porte sur un bien particulier tandis qu'elle-même a pour objet le bien sous sa raison universelle.

Dicendum quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt in actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus: quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens: aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo: et cum omne agens agat propter finem, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars, ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem: sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, ut in II Phys. (c. 2, n. 10) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut particularia bona. Semper autem ars vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus... 77.

77 Ia IIae, q. 9, a. 1.

C'est donc dire que l'intellect pratique lui-même, qui se trouve en puissance à agir ou à ne pas agir, ne passe à l'acte que déterminé par la volonté à poser l'un des actes contraires auxquels il est en puissance.

Ce rôle déterminant de l'appétit relativement à l'intellect pratique n'infirme en rien la fonction propre de ce dernier: découvrir la vérité pratique et la réaliser en ordonnant l'agir ou le faire. On peut parler de vérité pratique au sens de rectitude morale, donc de conformité d'un agir aux règles de la droite raison. Ici l'expression "vérité pratique" est prise en un sens plus large: elle désigne l'adéquation à réaliser par l'intellect entre ce qui est pour la fin et la fin elle-même. C'est ce qui explique pourquoi la vérité pratique comporte deux temps, celui de la connaissance et celui de la réalisation. La première de ces étapes consiste en un discours dont le principe est la fin que poursuit l'appétit. Non seulement, l'intellect doit s'enquérir de ce qui est pour la fin et en juger, mais il lui faut encore émettre un ordre, une intimation d'allure impérative: fais ceci. Sans ce commandement, le jugement, même le plus parfait, demeure inefficace quant à la fin à atteindre. Dans ce cas, la seconde étape devient irréalisable et l'intellect pratique manque à son rôle, puisqu'il est impuissant à assurer la conformité de "ce qui est pour la fin" à la fin elle-même.

En effet, l'intellect pratique n'est d'abord mesuré par la fin que pour mesurer ensuite l'action qui assure l'ob-

tention de cette fin. Tandis que la vérité spéculative n'est certaine qu'en matière nécessaire, la vérité pratique ne se rencontre pour sa part qu'en matière contingente. Si la pensée spéculative affirme être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas, elle est mesurée par les choses et elle est vraie: on ne lui demande pas plus que de porter sur les choses un jugement conforme au réel et qui demeure une vérité de pure connaissance. On exige davantage de la raison pratique: en plus d'avoir à juger de ce qui est conforme à la fin, il lui revient encore de diriger l'exécution afin d'assurer la réalisation de la fin. Seul est moteur l'intellect pratique qui mesure effectivement la réalité, ceci, de sorte que la fin soit atteinte adéquatement.

Or nous venons de voir que ce passage de la connaissance à la direction nécessite une intimation de la part de l'intellect. Cette intimation d'allure impérative est un commandement, un ordre, et, de ce fait, elle appartient par essence à la raison dont le propre est d'ordonner. Cependant, comme nous l'avons vu, l'intellect est en puissance aux contraires et ne peut passer à l'acte qu'en vertu d'une cause qui le détermine à tel acte plutôt qu'à son contraire. Cette cause propre qui détermine l'intellect pratique à poser l'acte d'intimation affirmative ou négative selon le cas, c'est l'appétit rationnel.

Ainsi, mue par la fin, la volonté donne la motion initiale à l'intellect pratique, et il lui faut encore mouvoir

celui-ci à poser chacun des actes requis jusqu'à ce que soit réalisée la fin poursuivie. A la charnière de l'intention et de l'exécution, il faut l'intimation de l'intellect qui commande la réalisation de ce qui est pour la fin. Pour que l'intellect commande ainsi selon le mode impératif, la volonté doit le mouvoir à poser cet acte.

Primum movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas. Cum igitur secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus ⁷⁸.

Ce commandement est un acte qui ne relève pas exclusivement de l'intellect: il suppose une motion préalable de la volonté. Ainsi donc, l'intellect qui meut ne le fait manifestement pas sans la faculté appétitive, puisque la volonté doit déterminer l'intellect pratique à poser l'acte même par lequel il impère la poursuite effective de ce qui est pour la fin.

Voilà pourquoi Aristote dit de l'intellect qu'il ne meut manifestement pas sans le désir. C'est affirmer la primauté de l'appétit sur l'intellect quand il s'agit de l'action. La raison qu'en donne saint Thomas et que nous venons de développer est tirée de la Métaphysique d'Aristote. Dans le domaine de l'agir, la raison a le choix entre deux possibilités,

78 Ia IIae, q. 17, a. 1.

elle n'est pas déterminée ad unum. Pour que la raison pratique agisse, il faut que cesse cette indifférence dans laquelle elle se trouve: c'est précisément l'appétit qui fait cesser cette indifférence et détermine la raison pratique ad unum, c'est-à-dire à l'un des membres de l'alternative.

Ainsi, l'appétit est moteur, et il l'est parce qu'il est lui-même mû par le désirable. Ce qui caractérise l'appétit, c'est que le désirable lui suffit: il n'a pas besoin de la raison pour mouvoir, puisque parfois il meut sans elle.

En effet, l'appétit meut parfois en dehors de tout jugement: l'intellect est alors surpris et prévenu par le mouvement de l'appétit sensible. Dans ce cas, il est pour ainsi dire moins rapide à juger que l'appétit ne l'est à mouvoir.

Quando enim motus sensualitatis praevenit iudicium rationis, non est consensus, nec interpretatus nec expressus 79.

Un tel mouvement est en quelque sorte indépendant de la raison: il n'est aucunement causé par l'intellect, mais uniquement par l'appétit sensible qui agit sans l'intellect. Comme il se présente parfois des mouvements de cette sorte, il faut dire que l'appétit ne meut pas en vertu de l'intellect, tandis que l'intellect ne meut que déterminé par l'appétit.

Au fond, cela revient à dire que nous choisissons ceci

79 De Ver, q. 25, a. 5, ad 5.

plutôt que cela, parce que c'est ceci qui nous plaît, parce que notre appétit nous porte vers cet objet plutôt que vers cet autre.

Mais alors, dira-t-on, nous sommes victimes de nos appétits, puisque c'est toujours l'appétit qui fait pencher la balance d'un côté plutôt que de l'autre: où se trouve la liberté en tout cela?

Pour répondre à cette difficulté, il importe de bien comprendre la petite phrase que nous trouvons dans le commentaire de saint Thomas:

Sed appetitus movet sine ratione, sicut patet ex his quae ex concupiscentia moventur ⁸⁰.

En s'exprimant ainsi, saint Thomas ne fait que reprendre le texte même d'Aristote, texte dans lequel ce dernier affirme non pas que l'appétit meut nécessairement en dehors de tout raisonnement, mais qu'il "peut mouvoir en dehors de tout raisonnement" ⁸¹.

Puisque, d'une part, l'intellect ne meut pas sans l'appétit, et que, d'autre part, l'appétit peut mouvoir sans l'intellect, ces deux facultés motrices se ramènent en définitive à un seul moteur. En effet, le désirable meut l'appétit comme cause finale et est au principe même de la démarche de l'intellect pratique. De plus, l'acte par lequel l'intellect

80 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 825

81 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 25.

pratique commande exige une motion préalable de l'appétit rationnel: il relève donc en dernière analyse du désirable lui-même. Ainsi les facultés motrices se trouvent-elles ramenées à un principe unique qui est l'objet même de l'appétit.

* * *

B. La connaissance du principe auquel se réduisent les facultés motrices comme telles permet d'indiquer la cause de l'erreur dans nos actions et nos mouvements.

Dans un premier examen, Aristote ramène les facultés motrices au désirable comme au principe qui les unifie et les meut elles-mêmes. Afin de rendre plus manifeste cette conclusion, il apporte un exemple déjà cité dans la partie dialectique: celui de l'homme chez qui l'appétit meut contrairement à ce que prescrit l'intelligence. Il y a lieu de se demander pourquoi l'intelligence demeure parfois impuissante à ordonner l'agir humain, "quare in actionibus et motibus nostris erramus" ¹.

Ce mot erramus laisse entendre qu'il existe une erreur chez celui dont l'intellect est vaincu par l'appétit. L'erreur dit plus que l'ignorance. Celle-ci en effet est simple absence d'une connaissance chez quelqu'un qui devrait la posséder, tandis que l'erreur consiste à approuver comme vrai ce qui est faux. On peut ignorer sans cependant être dans l'erreur,

¹ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 826.

si l'on s'abstient de porter un jugement sur ce qu'on ignore. Mais lorsque quelqu'un se prononce faussement au sujet de ce qu'il ignore, on dit, à proprement parler, qu'il est dans l'erreur ². En ce sens, l'erreur s'entend évidemment d'un jugement manquant de conformité avec ce qui est ou ce qui doit être. Errer dans sa conduite, c'est donc agir contrairement aux dictées de la raison, mais parce que d'abord a été posé un jugement non conforme à ce qui devrait être.

Même si le texte que nous étudions ne parle expressément que de mouvement, saint Thomas l'interprète conformément au contexte en disant qu'il y est question de la cause de l'erreur dans nos actions et dans nos mouvements. En effet, tout le contexte laisse bien voir que ce qui est vrai du mouvement local chez les animaux l'est également de l'agir en général. Du reste, Aristote dit lui-même à la fin de ce passage:

Aussi est-ce toujours le désirable qui meut...
Non pas tout bien, d'ailleurs, précise-t-il, mais
le bien pratique ³.

Le bien qui meut, c'est le bien réalisable, le bonum agibile, comme le dit la versio antiqua, car ce bien implique une action, on l'obtient en agissant.

C'est le bien opérable qui meut, selon Aristote. La preuve qu'il en est ainsi, la voici:

² De Malo, q. 3, a. 7.

³ Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 28-29.

Intellectus quidem igitur omnis rectus est.
Appetitus et phantasia, recta et non recta ⁴.

L'expression "omnis intellectus rectus est" devrait normalement se traduire: tout intellect est droit. Une telle traduction correspond d'ailleurs au texte grec dans lequel on a *ῥῶς* et non *ῥῆς*. La plupart des traducteurs emploient cependant l'adverbe et disent: l'intellect est toujours droit. Si l'on accepte cette dernière traduction, il faut en même temps se rappeler ce qu'Aristote a affirmé au chapitre troisième en disant que la pensée peut être droite ou erronée:

Mais la pensée non plus (dans laquelle se trouvent comprises la pensée droite et la pensée erronée, la pensée droite étant intelligence, science et opinion vraie, et la pensée erronée, leurs contraires), cette pensée-là n'est pas non plus identique à la sensation: en effet, la sensation des sensibles propres est toujours vraie, et elle appartient à tous les animaux, tandis que la pensée peut aussi bien être fausse, et elle n'appartient à aucun être qui n'ait aussi la raison en partage ⁵.

C'est pourquoi saint Thomas juge à propos d'apporter, en commentant le chapitre dixième, la précision qui s'impose et que suggère le passage que nous venons de rappeler. Voici cette précision:

Et dicit quod "omnis intellectus est rectus":
quod intelligendum est de intellectu principiorum ⁶.

⁴ Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 26-27, (versio antiqua).

⁵ Ibid., c. 3, 427 b 8-14

⁶ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 826.

Dans le domaine de l'opérable, il n'y a pas d'erreur relativement aux premiers principes, comme d'ailleurs, on ne peut faire erreur quand il s'agit des premiers principes de l'ordre spéculatif.

Il existe, en effet, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, certaines vérités que l'intellect connaît naturellement et sans discourir. Ces connaissances doivent être plus stables et plus certaines que toutes les autres, car elles en sont le principe. En effet, elles contiennent comme en germe toute connaissance postérieure.

Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt. Oportet etiam hanc cognitionem habitualement esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse.

Dans l'ordre spéculatif, cet habitus est dit simplement intellect des principes, tandis que dans l'ordre des opérables, on le nomme ordinairement syndérèse.

Tous possèdent donc les principes premiers de l'agir humain, comme par exemple: il ne faut nuire à personne, il faut être juste, et autres semblables. Nul ne peut ignorer ces principes universels ou faire erreur à leur sujet, car ils sont connus avec grande certitude. De plus, il est impossible que s'éteigne en l'homme la lumière habituelle de la syndérèse,

7 De Ver., q. 16, a. 1.

comme il est impossible que l'âme humaine soit privée de l'intellect agent. Il se peut cependant qu'en certains cas, la syndérèse ne passe point à l'acte, soit chez celui qui n'a pas l'usage de sa raison ou de son libre arbitre, soit encore lorsque quelqu'un n'applique pas à ses actes particuliers une lumière qu'il possède néanmoins in universali ⁸.

C'est pourquoi, après avoir affirmé que nous ne pouvons faire erreur au sujet des premiers principes, saint Thomas ajoute :

In his autem quae sunt post principia, si quidem recte consideramus, procedit ex rectitudine quae est circa prima principia. Si autem a rectitudine deviamus, procedit ex errore qui accidit in ratiocinando ⁹.

On peut se demander ce que saint Thomas veut signifier par l'expression "In his quae sunt post principia". Il semble bien qu'il faille entendre cette expression comme signifiant d'abord les conclusions que nous pouvons tirer de ces principes. Mais elle nous paraît devoir se dire aussi de nos actions, étant donné ce que saint Thomas ajoute un peu plus bas.

Et ideo in actionibus nostris contingit deficere a rectitudine secundum quod deficimus ab intellectu et ratione ¹⁰.

C'est donc dire que les conclusions tirées des premiers principes, ainsi que nos actions, sont elles-mêmes

⁸ De Ver., q. 16, a. 3.

⁹ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 826.

¹⁰ Ibid.

droites, lorsque la rectitude des premiers principes parvient jusqu'à elles. Si au contraire, nous nous écartons de la rectitude en concluant ou en agissant, c'est qu'une déviation se produit au cours du raisonnement. En d'autres termes, la syndérèse demeure habituelle chez tout homme, mais il arrive que cette connaissance universelle n'éclaire pas actuellement l'un ou l'autre des actes posés, elle dévie dans son application au singulier.

Une connaissance universelle demeure insuffisante à diriger seule l'agir humain, car celui-ci est toujours singulier. L'acte à poser doit être jugé hic et nunc, compte tenu des circonstances. Il est possible que sur un cas particulier, la raison porte un jugement non conforme à une connaissance universelle par ailleurs très certaine et possédée de façon habituelle.

Diverses causes peuvent intervenir, en effet, pour empêcher l'intellect de considérer actuellement ce qu'il connaît, soit de manière universelle, soit même in particulari, mais d'une manière habituelle.

Dans l'ordre spéculatif, il peut arriver qu'un géomètre néglige de considérer ce qu'il sait cependant avec certitude. Cette absence de considération actuelle peut être causée par un obstacle quelconque, une distraction, un malaise physique peut-être.

Dans l'ordre de l'agir humain, la passion constitue le

principal obstacle à la considération actuelle des connaissances à appliquer.

La passion agit d'une triple façon pour empêcher l'intellect de poser sur l'opérable un jugement conforme aux principes universels qu'il possède. Tout d'abord, elle distrait au profit de l'appétit sensible des énergies dont l'intellect aurait besoin pour considérer de façon actuelle ce qu'il doit faire. Comme l'âme est une par essence, dès que l'attention est trop prise par une puissance, elle se trouve diminuée d'autant en ce qui concerne les autres puissances. Quand la passion absorbe pour ainsi dire toute la partie sensible de son âme, il est difficile à l'homme de s'appliquer en même temps à raisonner attentivement sur l'acte à poser ou à éviter ¹¹.

De plus, fréquemment la passion incline à ce qui s'oppose directement aux prescriptions de la raison. A cette contrariété qui divise le sujet, s'ajoute le fait que la passion est plus près du désirable particulier que ne l'est la raison universelle ¹². C'est donc dire que la passion peut exercer une influence considérable sur le jugement quant à ce qui doit être fait.

Enfin, la passion produit des modifications organiques

¹¹ Ia IIae, q. 77, a. 1.

¹² De Malo, q. 3, a. 9, ad 13.

qui vont parfois jusqu'à faire perdre l'usage de la raison ¹³.

Quand pressée par la passion, la raison est entraînée jusqu'à se prononcer sur l'acte singulier contrairement à la connaissance habituelle qu'elle possède, on ne peut dire qu'elle soit simplement dans l'ignorance, il y a erreur dans son cas. Puisque demeure la connaissance universelle habituelle, ce n'est pas la syndérèse elle-même qui est en défaut, mais bien son application qui dévie à cause de l'intensité de la passion. En d'autres termes on se trouve ici en présence d'un syllogisme pratique dont la conclusion est fausse parce que l'appétit sensible empêche l'intellect de juger in particulari selon les principes universels qu'il possède néanmoins de façon habituelle: c'est le syllogisme de l'homme "qui ne se contient pas".

Il faut se garder d'identifier ce syllogisme à celui du dépravé dont la conduite s'oppose à la raison, non par faiblesse, mais par choix. Le dépravé, c'est l'intempérant qui désire les plaisirs sensibles comme fin, non qu'il soit vaincu par un attrait passager, mais parce qu'il a comme principe universel: il faut poursuivre le délectable quant au sens ¹⁴.

Le syllogisme de l'intempérant comprend trois propositions: sous la majeure pré-citée, il pose une mineure singu-

13 Ia IIae, q. 77, a. 2.

14 S. Thomas, In VII Eth., nn. 1336 et 1409.

lière, "or telle chose est délectable", puis il conclut "il faut poursuivre ce délectable". L'intempérant suit totalement la concupiscence: le jugement particulier qui dirige son agir est faux parce que d'abord, sur le plan universel, le délectable est préféré au bien de la raison.

Il n'en est pas ainsi de l'incontinent qui, par faiblesse, cède à la pression de l'appétit sensible. Comme nous l'avons vu, son jugement universel demeure: il faut poursuivre le bien de la raison. Cependant quand un bien sensible présent le sollicite, il lui arrive de se laisser vaincre. Comme la paralysie empêche un malade de se mouvoir selon sa volonté, ainsi la passion empêche l'incontinent d'appliquer in particulari les principes qu'il possède in universali ¹⁵.

Le syllogisme de l'incontinent comprend quatre propositions dont deux sont universelles et deux, particulières. En effet, la passion suggère de substituer à l'universelle conforme à la raison une universelle inspirée par l'attrait du plaisir. La passion lie la raison pour qu'elle ne fasse aucune application et ne tire aucune conclusion du premier de ces principes et pour que, tout le temps qu'elle dure elle-même, la raison fasse application et tire conclusion de l'autre principe ¹⁶. Dans le De Malo, saint Thomas expose ainsi ce syllogisme:

15 Aristote, Ethique, I, c. 13, 1102 b 18-22.

16 Ia IIae, q. 77, a. 2, ad 4.