

Nullum peccatum est faciendum et hoc proponit secundum judicium rationis, secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde ejus quod omne delectabile est prosequendum... Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: Hoc est delectabile; ergo est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universalis, non tamen scit in particulari quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam¹⁷.

La conclusion de ce syllogisme n'est pas conforme aux principes de la raison dont l'application est empêchée par la passion. Avant le mouvement de l'appétit sensible, l'incontinent juge ne pas devoir faire ce qu'il fait néanmoins ensuite sous l'influence de la passion¹⁸. A un jugement conforme à la raison, succède donc un jugement qui lui est opposé et qui détermine l'agir.

Le premier de ces deux jugements demeure sur le plan de la connaissance: c'est le jugement de conscience par lequel la raison applique à l'opérable les principes universels et les connaissances particulières requises pour juger de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Ce jugement s'énonce de façon absolue, selon le mode indicatif: ceci doit être fait, ou bien, cela doit être évité. Ce jugement n'est pas le précepte dont nous avons parlé antérieurement¹⁹ et qui s'énonce selon le mode impératif: fais ceci.

17 De Malo, q. 3, a. 9, ad 7.

18 S. Thomas, In VII Ethicorum, lect. 2, n. 1314.

19 pp. 187-188.

Nous voyons par l'exemple de l'incontinent que le jugement de conscience ne meut pas à l'action par lui-même. Par ailleurs, nous constatons que chez lui, un autre jugement meut celui-là même qui est posé comme conclusion du syllogisme qui lui est propre. Ce jugement est dit jugement d'élection, car il est l'ultime jugement pratique que suit l'élection.

Conclusio etiam syllogismi quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tamquam ad consequens²⁰.

Or l'élection, dans sa réalité substantielle, n'appartient pas à la raison, mais à la volonté:

perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur²¹.

Ainsi l'élection de l'incontinent se porte sur tel bien délectable au sens, et, de fait, c'est ce bien qui est poursuivi et non le bien jugé conforme à la raison. C'est donc dire que l'imperium dont dépend la réalisation suit le jugement d'élection et non le jugement de conscience.

Non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis, quae est imperium; sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus: quia, post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur²².

20 I^a II^{ae}, q. 13, a. 1, ad 2.

21 Ibid., q. 13, a. 1.

22 Ibid., q. 17, a. 3, ad 1.

Quoique le jugement de conscience s'apparente au jugement d'élection sous un aspect, il en diffère considérablement sous un autre aspect. Ces jugements se ressemblent en ce que l'un et l'autre portent sur un acte particulier, et en ceci, ils diffèrent tous deux de la syndérèse. D'autre part, le jugement de conscience et le jugement de libre arbitre diffèrent l'un de l'autre, car le jugement de conscience consiste en une pure connaissance, et le jugement de libre arbitre en l'application de la connaissance à l'appétit: ce dernier jugement est le jugement d'élection 23.

La conduite de l'incontinent montre que le jugement de conscience peut demeurer sans effet pratique malgré sa vérité. Par contre, le jugement d'élection est celui d'où vient le mouvement. Il faut noter que l'élection - et donc le jugement qui la précède - a deux principes: l'appétit et l'intellect. L'élection porte, en effet, sur ce qui est en vue de la fin: elle presuppose donc la tendance de l'appétit vers une fin, puisque le désirable est le principe du discours pratique qui précède l'élection. Par appétit, il ne faut pas entendre uniquement la volonté, mais aussi l'appétit sensible. Ce vers quoi tend l'appétit comme vers sa fin, c'est l'objet présenté comme bien, soit par l'intellect, soit par l'imagination.

Si nous revenons au texte d'Aristote, nous constatons qu'il fait mention de ces principes.

23 De Ver., q. 17, a. 1, ad 4.

L'intellect dit-il est toujours droit, tandis que l'appétit et l'imagination peuvent être droits ou erronés²⁴.

La syndérèse en elle-même est toujours droite, mais son application ne comporte pas les mêmes garanties de rectitude.

En effet, du côté même de l'intellect, une erreur est toujours possible dans l'application, soit par défaut de connaissances qui appartiennent à la raison supérieure ou à la raison inférieure²⁵, soit encore par une application maladroite de connaissances par ailleurs certaines et suffisantes. Le particulier en effet et le contingent offrent à la raison des difficultés propres que tous ne parviennent pas à surmonter²⁶.

D'autre part, l'erreur dans l'application peut provenir d'un dérèglement de l'imagination et de l'appétit sensible. Ces facultés ont pour objet le bien sensible vers lequel elles peuvent se porter, soit conformément, soit contrairement à ce que prescrit la droite raison. S'y portent-elles selon les prescriptions de la raison, on les dit droites, car elles participent en quelque sorte à la rectitude même de la raison. Si, au contraire, elles opèrent en opposition à la raison droite,

24 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 26-27.

25 De Ver., q. 17, a. 1.

26 Ibid., q. 17. a. 2.

on les dit erronées, non seulement parce qu'elles ne participent pas à la rectitude de la raison, mais encore et surtout, parce qu'elles sont une cause d'erreur pour la raison pratique; ainsi la passion entraîne-t-elle l'incontinent à poser un jugement d'élection non-conforme à la droite raison.

Chacun des deux principes de l'élection a son importance: la rectitude même de l'acte exige la rectitude tant de la raison que de l'appétit.

Si cependant, nous considérons ces principes l'un par rapport à l'autre, c'est à l'appétit que revient le rôle déterminant, car l'élection est实质iellement un acte de la volonté, comme nous l'avons vu plus haut.

Parce que l'élection porte sur ce qui est pour la fin, elle est en quelque sorte contenue dans l'intention de la fin: celle-ci, en effet, est la raison même de vouloir (*ratio volendi*) ce qui est pour la fin. C'est parce que tel objet est désiré comme fin, que la volonté choisit (*eligit*) le moyen de l'atteindre, puis meut ensuite à la poursuite effective de ce désirable par le moyen sur lequel s'est portée l'élection.

Ainsi, c'est toujours le désirable qui meut, et ceci, chez tout vivant qui se meut progressivement selon le lieu. Si toutefois, Aristote apporte l'exemple de l'incontinent, c'est que le comportement de cet homme met le principe général en particulière évidence. Deux biens sollicitent l'incontinent, deux biens opposés qui ne peuvent le mouvoir simultanément.

En effet, poursuivre le bien de la raison, c'est, pour lui, renoncer au bien du sens, et inversement, accepter la délectation sensible, c'est agir contrairement à ce que prescrit la raison.

La perfection d'un bien ne suffit pas à le rendre désiré de fait. Il faut que, de plus, s'établisse entre ce bien et l'appétit un rapport de convenance qui incline le sujet à tendre vers lui.

Du côté du sujet, diverses dispositions peuvent survenir et modifier la relation de l'appétit à l'objet, car "tel on est, telle nous apparaît la fin" ²⁷, comme le dit Aristote. C'est dans le même sens que saint Thomas parle de changement "circa dispositionem ipsius substantiae volentis" ²⁸.

Ainsi, la passion attire ou incline l'intellect et la volonté, modifie en quelque sorte le sujet en lui-même et dans sa vision de l'objet. En conséquence, il arrive que l'appétit rationnel soit entraîné lui-même à poursuivre ce que désire l'appétit sensible contrairement à la raison. Nous ne voulons pas étudier ici la mesure de délibération qui entre dans l'acte de l'incontinent. Notre seule intention est de manifester que c'est toujours le désirable qui meut.

Le bien qui meut, ce n'est pas nécessairement le meilleur en soi, ni celui que le jugement de conscience estime

²⁷ Aristote, Ethique, III, c. 7, 1114 a 32.

²⁸ I^a, q. 19, a. 7.

conforme à la raison, c'est celui qui obtient la faveur de l'appétit du sujet. Ainsi, ce qui meut l'incontinent, c'est tel bien délectable pour le sens, parce que c'est ce bien que désire son appétit et vers lequel il tend.

Le désirable qui est à l'origine du mouvement n'est pas toujours un bien réel pour le sujet, ce peut n'être qu'un bien apparent que l'imagination et l'appétit sensible inclinent à considérer comme un bien réel. Voilà pourquoi Aristote dit du désirable.

Sed hoc est bonum, aut apparens bonum 29.

Dans le texte grec, l'opposition entre les deux n'est pas marquée par le mot vere qu'emploie saint Thomas 30. Aristote ne juge pas à propos d'adoindre un qualificatif au bien: pour lui, il y a le bien et l'apparence du bien, sa contre-façon.

Aristote se contente de dire que le désirable peut être soit le bien, soit l'apparence du bien. Saint Thomas précise ce qu'il faut entendre par ces deux expressions:

Hoc autem appetibile, est aut vere bonum,
quando persistitur in judicio intellectus recti,
aut apparens bonum, quando declinat a judicio in-
tellectus recti, propter appetitum vel phanta-
siam 31.

29 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 29
(versio antiqua).

30 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 827.

31 Ibid.

Le bien véritable c'est celui que désire l'homme qui reste ferme dans un jugement dont la rectitude provient de la rectitude même de la syndérèse. Si, au contraire, on s'écarte de ce jugement droit, on désire ce qui n'a que l'apparence du bien, et cet écart est dû à l'appétit ou à l'imagination.

En attribuant cet écart à l'appétit ou à l'imagination, saint Thomas supplée au laconisme d'Aristote qui se contente de dire que ce que l'on désire est le bien ou l'apparence du bien. Mais, sans aucun doute, saint Thomas souligne ainsi la pensée d'Aristote qui vient de dire: "le désir et l'imagination peuvent être droits ou erronés" ³². Influencé par l'appétit ou par l'imagination, le jugement de l'intellect pratique s'écarte de la rectitude et fait tendre l'homme vers ce qui n'a que l'apparence du bien.

Aristote précise que le désirable doit être un bien pratique ³³, c'est-à-dire opérable quant à nous, le bien qui meut, c'est l'agibile, celui dont la réalisation dépend de nos opérations, comme le dit saint Thomas:

Non autem omne bonum est appetibile et movens,
sed bonum agibile, quod est bonum applicatum ad
operationem ³⁴.

Ce texte de saint Thomas est à rapprocher de celui dans lequel il commente le passage du début du chapitre dixième où

32 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 27.

33 Ibid., 433 a 28.

34 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 827.

il est question de l'intellect pratique, lequel dit Aristote "diffère de l'intellect spéculatif par sa fin" 35.

... intellectus qui movet est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid, non propter ratiocinari tantum. et hic intellectus est intellectus practicus, qui differt a speculativo secundum finem. ... practicus autem speculatur veritatem propter operationem 36.

Le bien pratique, c'est le bien qui tombe sous les prises de notre action, ou, du moins, qui est considéré comme tel. Ce bien qui nous meut à agir - le bien pratique -, Aristote le qualifie de contingent:

... le bien pratique, dit-il, c'est le contingent et ce qui peut être autrement 37

Et parce que l'opposé du contingent est le nécessaire, saint Thomas a raison de dire en son commentaire:

Unde bonum ultimum et necessarium in sua universalitate consistens non movet 38.

Le bien ultime et nécessaire considéré dans son universalité peut être contemplé, mais notre agir ne saurait le réaliser, il ne meut pas.

Le bien qui meut, c'est le désirable vers lequel tend l'appétit qui engage le sujet dans l'agir. Il est manifeste par conséquent que la puissance motrice de l'âme est la puissance appétitive.

Que ce soit donc, dit Aristote, une telle faculté de l'âme, celle qu'on nomme le désir, qui imprime le mouvement, c'est évident 39,

* * *

35 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 15.

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

37 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 29.

38 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 827.

39 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 a 30-31.

3. Réponse à une objection posée dans la partie dialectique: parfois l'appétit ne meut pas.

A la fin du chapitre neuvième, Aristote a laissé entendre que l'appétit ne saurait être le principe du mouvement selon le lieu, étant donné que le continent résiste à ses désirs et obéit à la raison.

Dans ce chapitre neuvième, nous l'avons vu, Aristote procédait per modum disputationis: il était à la recherche du principe de la locomotion, mais de façon éloignée seulement. Il se devait cependant de tenir compte dans cette recherche d'un fait très manifeste en ce qui concerne le mouvement de l'appétit: la résistance que nous pouvons opposer à nos désirs.

Puisqu'il procède maintenant per modum determinationis, il lui faut expliquer ce fait: des appétits contraires surgissent en nous, c'est-à-dire chez les humains. Il s'agit bien, en effet, des humains, puisque le Philosophe lui-même affirme que ce fait se produit quand la raison et l'appétit entrent en conflit:

Et, dit-il, puisqu'il naît des désirs contraires les uns aux autres, ce qui arrive quand la raison et les appétits sont contraires...¹

et saint Thomas a donc raison de dire:

... quia in homine sunt contrarii appetitus².

¹ Aristote, De l'âme, III. c. 10, 433 b 5-6.

² S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 829.

Nous pouvons nous demander quels sont ces appétits contraires. S'agit-il de l'appétit rationnel d'une part, et de l'appétit sensible - concupiscible et irascible - d'autre part? La question de la contrariété des appétits peut également se poser sur un même plan, que ce soit celui de la vie intellective ou celui de la vie sensitive.

Il serait difficile de répondre à cette question si Aristote avait dit tout simplement que naissent dès désirs contraires les uns aux autres. En effet, le terme dont il se sert est un terme générique sous lequel viennent se placer différentes espèces. l'appétit concupiscible, l'irascible et le désir volontaire.

De fait, la réponse est contenue dans le passage que nous étudions, car Aristote lui-même précise sa pensée en ajoutant que le fait dont il parle se produit quand la raison et les appétits sont contraires, et le mot qu'il emploie cette fois est celui qui désigne l'appétit sensible (*ἐπιθυμία*).

Il est à noter que la partie de la versio antiqua qui commence par "Fit autem in ipsis ..." jusqu'à la fin de l'ali-néa 3 est mise entre parenthèses dans le texte grec. Il s'agit d'une parenthèse explicative, comme il s'en trouve fréquemment chez Aristote.

Cette parenthèse est là pour expliquer comment il se

3 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 b 7 ll
(versio antiqua).

fait, ou plutôt à quelle condition la raison pourra faire obstacle à l'appétit sensible. C'est à la condition qu'on ait la perception du temps. La raison commande de résister en considération du futur, alors que l'appétit sensible n'est mû que par l'immédiat. Saint Thomas interprète bien la pensée d'Aristote en se servant d'un exemple, celui du fiévreux qui s'abstient de boire du vin de peur d'accroître sa fièvre.

*Sicut cum febricitanti, ex judicio intellectus videtur a vino abstinendum esse, ne febris incalescat.*⁴

Pour agir conformément à la raison droite, il faut tenir compte du passé et du futur. Aristote ne parle pas du passé, mais seulement du présent et du futur⁵. Saint Thomas mentionne en outre le passé:

... et "fit" idest accidit hoc "in habentibus sensum temporis", idest qui non solum cognoscunt quod in praesenti est, sed considerant praeteritum et futurum.⁶

et, en ceci, il exprime ce que contient implicitement le texte d'Aristote. En effet, on ne connaît le futur que par l'expérience qu'on a du passé. Si quelqu'un juge devoir s'abstenir de vin au moment où il est fiévreux, c'est qu'il sait que le vin a pour effet de faire monter la température. Cet effet s'est déjà produit, soit en lui-même, soit en quelqu'un d'autre: il appartient au passé, à un passé qui éclaire l'avenir.

4 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 829.

5 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 b 8-9.

6 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 829.

... l'intellect commande de résister en considération du futur, tandis que l'appétit n'est dirigé que par l'immédiat, car le plaisir présent apparaît comme absolument agréable et bon absolument, parce qu'on ne voit pas le futur⁷.

L'appétit sensible - puisque c'est de lui qu'il s'agit - n'est mû que par le bien immédiat, et ce bien immédiat est pour lui un bien pur et simple. Mais ce qui est actuellement agréable au plan sensible peut en réalité être un mal pour le sujet. En effet, de fâcheuses conséquences peuvent être liées à ce qui procure le plaisir dans le présent: prévoir ces effets néfastes, c'est discerner un mal caché sous l'apparence d'un bien. Ne pas considérer le futur, c'est s'exposer à prendre pour un bien ce qui n'en a que l'apparence.

Cette contrariété entre la raison et l'appétit sensible, Aristote nous dit qu'elle se produit seulement chez les êtres qui ont la perception du temps. En effet, nous lisons dans la versio antiqua:

Fit autem in ipsis temporis sensum habentibus⁸
et le texte grec fait expressément mention de la sensation du temps. L'homme n'est donc pas le seul à percevoir le temps. Parmi les autres animaux, certains perçoivent aussi le temps. Tels sont les animaux doués de mémoire et aptes, de ce fait, à se mouvoir vers un bien éloigné, donc futur.

7 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 b 7-10.

8 Ibid., 433 b 7 (versio antiqua).

Cum enim animalibus cognitio sensitiva sit provisiva ad vitae necessitatem et ad propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent, quae moventur ad distans motu progressivo: nisi enim apud ea remaneret per memoriam intentio praeconcepta, ex qua ad motum inducuntur, motum continuare non possent quoque finem intentionem consequerentur ⁹.

Saint Thomas dit de l'expérience qu'elle provient d'une collatio de plusieurs singuliers reçus dans la mémoire:

Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum ¹⁰.

Et il ajoute que cette collatio est propre à l'homme, et donc l'expérience elle-même, à laquelle cependant certains animaux semblent participer quelque peu:

Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescant prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur ¹¹.

Cette participation expliquerait qu'un nombre assez considérable d'animaux prévoient pour ainsi dire un certain avenir, comme nous le pouvons constater particulièrement en ceux qui font des provisions en période d'abondance.

Dans ces conditions, ne pourrait-on pas dire que ces animaux sont, eux aussi, capables "de résister en considération du futur"?

La réponse à cette difficulté a été partiellement donnée dans la première partie de notre travail, lorsque nous

⁹ S. Thomas, In I Metaph., lect. 1, n. 10.

¹⁰ Ibid., n. 15.

¹¹ S. Thomas, In I Metaph., lect. 1, n. 15.

avons distingué l'irascible du concupiscible¹². Cette réponse sera complétée par ce que nous verrons bientôt en étudiant le chapitre onzième dans lequel Aristote montre que les animaux autres que l'homme n'ont pas d'imagination délibérative¹³.

En définitive, tout se ramène à ce que nous avons dit plus haut¹⁴: le jugement de l'estimative est un jugement instinctif, c'est-à-dire un jugement qui ne comporte pas ce qu'on pourrait appeler un examen comparatif: ce jugement ne se présente pas comme une conclusion, ce qui est proprement la caractéristique de la cogitative que l'on nomme aussi raison particulière.

Hujusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individuum, sicut ratio universalis intentionum universalium¹⁵.

C'est donc dire que, à proprement parler, l'homme seul peut résister en considération de l'avenir. S'il le fait, c'est qu'il met en regard d'un bien à venir ce qui lui semble absolument un bien, l'objet immédiat du désir sensible. Ainsi, il lui est possible de résister à l'attrait de ce dernier pour tendre vers un bien plus éloigné dont l'obtention suppose que soit contenu le désir du bien immédiat.

12 pp. 109-120.

13 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 10 11.

14 pp. 109-120.

15 S. Thomas, In I Metaph., lect. 1, n. 15.

Le continent est sollicité par l'attrait d'une délectation contraire à ce que prescrit la raison. S'il résiste à ce désir, c'est parce qu'il juge devoir sacrifier un bien relatif et apparent - tel plaisir sensible - pour se porter vers un bien véritable, celui d'agir conformément à la raison.

Aussi, saint Thomas attribue-t-il la continence à la raison, car c'est elle qui tient fermement contre les mouvements du concupiscible.

*Est autem continentia ... perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones ne dederatur*¹⁶.

Ailleurs, il dit qu'on peut attribuer la continence à la raison comme à son premier moteur, et l'incontinence au concupiscible, bien que toutes deux appartiennent à la volonté comme à leur sujet propre.

*... voluntas media est inter rationem et concupisibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione: in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili*¹⁷.

Cette affirmation n'exclut pas le désirable comme premier moteur de la faculté appétitive: elle signale que, chez l'homme, des influences diverses peuvent s'exercer sur la volonté. C'est précisément sous cet aspect que le problème appelle une autre explication que donnera le chapitre onzième.

* * *

16 I^a II^{ae}, q. 58, a. 3, ad 2.

17 II^a III^{ae}, q. 155, a. 3, ad 2.

II - L'ordre des moteurs et des mobiles

Aristote termine sa recherche du principe moteur in universali chez les vivants, en indiquant comment s'ordonnent les moteurs entre eux pour mouvoir le mobile.

... il s'ensuit, dit-il, que le principe moteur doit être spécifiquement un, ~ et c'est la faculté désirante en tant que faculté désirante, et, le premier de tout, le désirable, car celui-ci meut sans être mû, par le seul fait d'être pensé ou imaginé, - bien que numériquement les principes moteurs soient multiples¹.

Ce texte est suffisamment clair par lui-même: il nous montre comment les moteurs sont un, et comment ils sont multiples. Si on considère ces moteurs formellement et selon l'espèce, dit saint Thomas qui reprend presque textuellement ce passage dans son commentaire, il n'y a qu'un seul moteur, le désirable ou la faculté désirante.

Dicit ergo primo, quod si moventia considerantur formaliter et secundum speciem, unum erit movens, scilicet appetibile vel appetitivum, quia inter omnia primum movens est appetibile².

Saint Thomas reprend l'expression de la versio antiqua, "appetibile aut appetitivum", alors que le texte grec se lit τὸ ὀρεκτικόν η ὀρεκτικόν (la faculté désirante en tant que telle). Les deux expressions ne sont pas tellement éloignées l'une de l'autre. En effet, la faculté désirante en

1 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 b 10-13.

2 S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 830.

tant que désirante, c'est cette faculté en tant même qu'elle s'exerce. Or, pour s'exercer, la faculté désirante doit être mue par son objet, le désirable: la faculté désirante en tant que telle ne se conçoit pas sans le désirable. Ainsi l'objet même du désir est au premier rang, sans lui, aucun mouvement n'est possible.

Ce désirable est un moteur qui n'est pas mû. Il est pensé ou imaginé, selon le cas, et c'est alors qu'il agit sur l'appétit par mode de causalité finale: il meut sans être mû lui-même. Et si d'autres moteurs ont la capacité de mouvoir, ils meuvent dans la mesure où ils sont reliés de quelque manière au premier moteur avec lequel ils ne font qu'un quant à la détermination objective, tout en étant numériquement multiples.

Manifestum est enim, quod secunda moventia non moventur, nisi in quantum participant primum. Unde omnia convenient in specie primi moventis. Quamvis autem omnia convenient in specie primi moventis, tamen numero sunt plura³.

Ces moteurs multiples, il faut les considérer à la place respective que chacun occupe comme élément du mouvement.

Or le mouvement comporte trois choses: le moteur, l'organe du mouvement, et le mobile lui-même.

Le moteur est double: l'un immobile, et l'autre qui meut parce que lui-même est mû.

³ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15 n. 830.

Le moteur immobile n'est autre que le bien pratique, le bonum actuale, d'après le commentaire de saint Thomas.

*In motu igitur animalis, movens quod non movetur, est bonum actuale, quod movet appetitum prout est intellectum vel imaginatum*⁴.

Pourquoi saint Thomas n'a-t-il pas repris l'expression de la versio antiqua - bonum agibile - ce qui correspond exactement au texte grec? C'est peut-être parce que l'opérable est un bien actuel en ce sens qu'il actualise l'appétit: en tant que connu par l'intellect ou l'imagination, il fait passer l'appétit de la puissance à l'acte.

Le moteur mû, c'est l'appétit, la faculté désirante. Désirer, en effet, c'est être mû par l'objet de son désir.

Il importe de rappeler ici la distinction apportée par saint Thomas entre le mouvement proprement dit - celui dont il est question dans les Physiques -, et l'opération des facultés sensitives, opération à laquelle s'assimile celle de la faculté désirante.

... ille enim motus est actus existentis in potentia; quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, in quantum hujusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti.

Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus am facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico⁵.

⁴ S. Thomas, In III De Anima, lect. 15, n. 831.

⁵ Ibid., lect. 12, n. 766.

Et saint Thomas d'ajouter qu'il en est du mouvement du sens comme de celui de l'intellect et de l'appétit: ce mouvement est à proprement parler une opération.

*Et hujusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle*⁶.

Désirer est un mouvement au même sens que connaître est un mouvement: c'est proprement une opération immanente.

*... ipsum appetere est quidam actus vel motus, prout motus est actus perfecti, prout dictum est de operatione sensus et intellectus*⁷.

Il faut en outre remarquer que, si l'appétit meut, il ne constitue pas à lui seul la faculté motrice, puisque certains animaux doués du sens et de l'appétit, ne possèdent pourtant pas la puissance locomotrice. C'est donc dire que celle-ci exige non seulement un appétit qui commande le mouvement, mais aussi une aptitude qui rende les membres aptes à obéir à ce mouvement⁸. Cette aptitude des membres à obéir assure l'exécution du mouvement commandé par l'appétit.

*Vis motiva est duplex: Una quae imperat motum, scilicet appetitiva... Alia vis motiva est exsequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obedendum appetitui*⁹.

Ce qui est mû, c'est l'animal lui-même ou si l'on veut, le corps animé, comme le dit saint Thomas: "... ut sic anima

6 S. Thomas, In III De Anima, lect. 12, n. 766.

7 Ibid., lect. 15, n. 831.

8 Ia, q. 78, a. 1, ad 4.

9 Ibid., q. 75, a. 3, ad 3.

secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatur sit pars mota" 10.

L'être qui se déplace localement doit être corporel, car le mouvement proprement dit n'appartient qu'à ce qui est divisible et corporel 11. Non seulement le mouvement local de l'animal est le déplacement a seipso d'un vivant corporel, mais il nécessite aussi des organes corporels aptes à exécuter le mouvement, à obéir à la puissance appétitive comme nous venons de le dire. La considération de ces organes corporels ne relève pas du traité consacré à l'étude de l'âme, mais comme le dit Aristote, "c'est dans l'étude des fonctions communes au corps et à l'âme qu'elle doit être faite" 12. Nous laisserons donc tomber les quelques détails qu'il donne à leur sujet dans le traité De l'Ame à la suite du passage pré-cité. Nous retiendrons simplement que la puissance d'exécution qui habilite le les membres à être mus ne fait pas partie à proprement parler du principe moteur.

Virtus quae dicitur exsequens motum, facit membra esse obedientia imperio appetitus: unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes 13.

10 Ia, q. 76, a. 4, ad 2.

11 Aristote, Physique, VI, a. 4 et c. 10.

12 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 b 20-21.

13 Contra Gentiles, II, c. 82.

Ainsi, le mouvement de locomotion se réalise par l'application de la puissance d'exécution aux organes moteurs: c'est la phase extérieure du mouvement.

De beaucoup plus importante est la phase intérieure, car elle est le principe de la réalisation. Pour complexe qu'elle puisse être parfois chez l'être humain, cependant, pour lui comme pour l'animal irraisonnable, elle tient toute sa vertu motrice de la tendance de l'appétit vers le désirable qui le meut comme fin.

L'animal irraisonnable désire uniquement les biens de l'ordre sensible, puisque telle est sa nature propre.

Doué d'une âme intellective tout en possédant la sensation, l'homme peut porter ses désirs tant sur les biens sensibles que sur les biens intelligibles. Cependant, l'unité même de son être exige que le bien d'une partie ne soit point préféré au bien du tout, ni même désiré indépendamment. Raisonnables par nature, il lui faut se mouvoir selon les exigences de cette nature: il doit se porter vers ce qui lui convient, non point simplement comme animal, mais comme animal raisonnable. Son agir doit être celui d'un être raisonnable, donc en accord avec les prescriptions de la droite raison.

Et cependant, ce qui en définitive meut l'homme tout entier, c'est l'objet vers lequel il tend par son appétit, objet qui peut être pour le sujet un bien véritable ou lui sembler tel. De là vient que l'homme puisse errer parfois

dans sa conduite. Se laisse-t-il dominer par l'attrait du sensible, tout son être est entraîné vers un objet qui n'est pas pour lui un bien véritable. L'appétit, en effet, nous meut vers les choses en elles-mêmes. Si donc, nos désirs nous entraînent vers des choses inférieures à nous-mêmes, nous sommes par eux tirés au niveau de ces choses. Si par contre, l'objet de nos désirs est sans cesse conforme à la droite raison, alors, et alors seulement, notre agir possède la rectitude qu'il doit avoir.

Il reste cependant que c'est toujours le désirable qui meut l'animal, encore que chez l'animal raisonnable le mouvement puisse être conforme ou non à la raison. C'est pourquoi Aristote conclut le chapitre dixième en rappelant ce qu'il y a affirmé au début: c'est le désir qui est la faculté proprement motrice, mais le désir suppose connaissance.

... c'est en tant que l'animal est doué de désir qu'il est son propre moteur, mais il n'est pas doué de désir sans l'être d'imagination, et toute imagination (ou connaissance) est, à son tour, rationnelle ou sensitive.¹⁴

* * *

14 Aristote, De l'Ame, III, c. 10, 433 b 27-30.

2e point: LE PRINCIPE LOCOMOTEUR IN PARTICULARI

Dans les chapitres neuvième et dixième du troisième livre du traité De l'Ame, Aristote cherche quel est le principe de la locomotion chez l'animal. Par l'examen des diverses facultés de l'âme dans leur relation au déplacement local a seipso du vivant sensible, il manifeste que l'appétit est la cause propre de ce mouvement: l'animal se meut en vue d'une fin vers laquelle l'incline son appétit.

Les mêmes chapitres comportent des considérations sur l'intellect et l'imagination en tant que principes de la connaissance de l'objet vers lequel se porte l'appétit. En effet, les facultés d'appréhension se situent du côté de la forme qui représente cet objet.

Ad formam igitur tam sensibilem quam intelligibilem sequitur inclinatio quaedam quae dicitur appetitus sensibilis vel intellectualis... Ex appetitu autem sequitur operatio, quae est motus localis¹.

La forme à laquelle Aristote reconnaît le rôle de principe dans l'opération des facultés appétitives se trouve en relation étroite, sinon immédiate, avec le mouvement de locomotion de l'animal. Cette forme, ce n'est pas la forme naturelle du vivant, mais une forme appréhendée par ses puissances cognitives. Or il y a proportion entre une faculté de connaissance et la forme qui l'actue: le sens est actué par

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

une forme sensible, et l'intellect par une forme intelligible. Reconnaître des puissances diverses d'apprehension à l'origine du mouvement de l'animal, c'est donc admettre dans ce mouvement une diversité quant au mode selon lequel il s'accomplit.

Le chapitre onzième se situe dans le prolongement des chapitres neuvième et dixième, car il porte précisément sur cette distinction qu'entraîne pour le mouvement et son mode la différence des facultés de connaissance propres à l'animal imparfait d'une part, et à l'animal le plus parfait d'autre part.

Dans ce chapitre, Aristote désigne les facultés de connaissance du terme très général de phantasia. On nomme ordinairement phantasia ou imagination le sens interne qui se caractérise par la formation d'images. Sans exclure la signification communément admise de ce terme, le Philosophe l'applique en outre, au cours du chapitre onzième, en premier lieu à la faculté qui semble remplir le rôle des sens internes chez les animaux non aptes à se mouvoir localement, puis, en second lieu, à la raison délibérative dont l'opération précède l'élection de l'appétit propre à l'homme.

Au début du chapitre dixième², Aristote considère l'imagination comme une sorte d'intellect, tandis qu'en terminant ce même chapitre³, il donne à l'intellect une extension

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

3 Ibid., 433 b 29.

qui va jusqu'à l'imagination, comme le fait remarquer saint Thomas.

... sicut sub intellectu phantasiam comprehendit,
ita etiam phantasiam usque ad intellectum extendit,
sequens nominis rationem⁴.

L'extension du terme phantasia pour désigner, soit le seul sens interne des animaux immobiles, soit la puissance rationnelle de l'homme, se justifie d'après l'étymologie de ce mot dans la langue grecque, comme le signale saint Thomas:

Circa quod sciendum est, quod "phos" in graeco,
idem est quod lux, et inde venit "phanos" quod est
apparitio, vel illuminatio et phantasie⁵.

En ce sens général d'illumination, d'apparition, le mot phantasia peut désigner l'imagination proprement dite aussi bien que l'intellect. En effet, quelque chose peut apparaître "et secundum sensum et secundum rationem"⁶ par l'opération de l'une ou de l'autre de ces facultés de connaissance.

S'il existe une certaine imagination chez les animaux qui ne se déplacent pas selon le lieu, comme Aristote l'affirme au cours du chapitre onzième, le mouvement du vivant peut provenir d'un appétit qui poursuit un objet représenté soit par cette imagination inférieure, soit par l'imagination proprement dite, soit enfin par la faculté rationnelle.

⁴ S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 837.

⁵ Ibid., lect. 6, n. 668.

⁶ Ibid., lect. 16, n. 837.

Aristote a traité plus haut de l'imagination proprement dite. En effet, ayant d'aborder l'étude de l'intellect, il a consacré un chapitre entier à distinguer l'imagination du sens externe et de l'intellect, puis à préciser en quoi l'opération de l'imagination diffère de celle de chacune de ces facultés⁷.

De plus, quand dans les chapitres neuvième et dixième, Aristote parle de l'imagination comme faculté motrice, il considère la faculté productrice d'images que possède l'animal parfait: il n'y a donc pas lieu de reprendre ces considérations au chapitre onzième. Aristote ne commet aucune omission en ne considérant dans ce dernier chapitre que les formes étendues de l'imagination. Mais ce qu'il a dit antérieurement du rôle de l'imagination proprement dite comme principe locomoteur de l'animal servira ici de point de comparaison pour mieux juger de l'influence que chacune des formes dérivées d'imaginactions exerce sur le mouvement. Ainsi apparaîtront avec plus de clarté les différences qui se rencontrent dans le mode même du mouvement chez un vivant, selon la nature de la connaissance qui en est le principe.

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

1. Le mouvement chez les animaux imparfaits

Au deuxième livre du traité De l'Ame, Aristote affirme que les animaux munis du seul sens du toucher possèdent aussi l'appétit. Puis il ajoute:

Quant à savoir s'ils possèdent l'imagination, la question est douteuse et elle sera à examiner plus tard 1.

La versio antiqua traduit ce passage en ces termes: 'De phantasia autem immanifestum est, posterius autem intendendum est', ce que saint Thomas commente ainsi:

Quomodo autem phantasia se habet ad appetitivum et sensitivum, posterius dicitur 2.

Dans ces lignes, saint Thomas semble tenir pour certain que l'animal doué de sensation possède également l'appétit et l'imagination. Loin de s'opposer à la pensée du Philosophe, ce que laisse entendre ici saint Thomas s'appuie plutôt sur ce qu'Aristote lui-même a affirmé antérieurement en s'interrogeant sur la séparabilité des parties de l'âme.

Chacun des segments (un ver divisé) possède la sensation et le mouvement local; et s'il possède la sensation, il possède aussi l'imagination 3.

L'affirmation est nette: l'animal doué de sensation l'est aussi d'imagination. En effet, l'opération de l'imagination

1 Aristote, De l'Ame, II, c. 3, 414 b 16-17.

2 S. Thomas, In II De Anima, lect. 5, n. 292.

3 Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 413 b 21-22.

nation s'exerce à partir d'une sensation en acte, "phantasia autem nihil aliud est, quam motus factus a sensu secundum actum"⁴.

L'imagination se trouve donc en dépendance de la sensation qui lui permet de passer elle-même à l'acte: c'est donc dire qu'elle varie selon la diversité des sensations qui la causent, comme le dit Aristote:

Le mouvement qui est produit sous l'action de la sensation en acte variera suivant qu'il provient de l'une ou de l'autre de ces trois espèces de sensations⁵.

Ce passage s'applique à l'imagination proprement dite, et saint Thomas le commente en faisant remarquer que le mouvement de l'imagination provenant de l'un ou l'autre de ces sensibles (propre, par accident, ou commun) diffère néanmoins de la sensation elle-même comme l'effet diffère de sa cause⁶.

Cependant, s'il est vrai de dire que tout vivant doué de sensation l'est aussi d'imagination, et que, par ailleurs, l'opération de l'imagination est proportionnée à la sensation en acte d'où elle provient, il est permis d'étendre la portée du texte précédent et d'affirmer: il y a diversité dans le mouvement de l'imagination selon qu'il provient de la sensation chez un animal parfait ou chez un animal imparfait. Tout animal possède, en effet, au moins un sens, celui du toucher⁷.

4 S. Thomas, In II De Anima, lect. 4, n. 265.

5 Aristote, De l'Ame, III, c. 3, 428 b 26-28.

6 S. Thomas, In III De Anima, lect. 6, n. 664.

7 Aristote, De l'Ame, III, c. 12.

Après avoir établi la relation entre sensation et imagination, Aristote poursuit:

... chacun des segments possède aussi le désir, car là où il y a sensation, il y a aussi douleur et plaisir, et là où il y a douleur et plaisir, il y a nécessairement appétit.⁸

En des termes à peu près identiques, le Philosophe expose un peu plus loin la même doctrine en indiquant explicitement que tous les animaux, même ceux qui ne possèdent que le sens du toucher, sont aussi doués d'une puissance appétitive⁹.

Dans le commentaire qu'il fait du premier de ces deux passages, saint Thomas explique pourquoi le plaisir et la douleur découlent nécessairement de la sensation.

Necesse est enim, si sensibile perceptum est conveniens, quod sit delectabile: si autem est nocivum, quod sit dolorosum.¹⁰

Le sensible perçu convient ou non au sujet sentant. La sensation est accompagnée de joie et de délectation, s'il y a convenance, ou bien de tristesse et de douleur, dans le cas opposé. La joie et la délectation résultent de la présence d'un bien conforme au sujet, tandis que la tristesse et la douleur découlent de ce qui s'oppose à ce bien. C'est donc dire que le plaisir et la douleur, la délectation et la tristesse ne se rencontrent que là où il y a appétit, comme le

⁸ Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 413 b 23-25.

⁹ Ibid., c. 3, 414 b 1-5.

¹⁰ S. Thomas, In II De Anima, lect. 4, n. 265.

dit saint Thomas à la suite d'Aristote:

Quibuscumque autem inest aliquid delectabile et triste, his inest et concupiscentia, quae est appetitus delectabilis ¹¹.

Lorsque, au début du chapitre onzième, Aristote s'interroge sur le principe moteur des animaux imparfaits - ceux qui, selon lui, ne possèdent qu'un sens externe, le toucher -, il s'exprime ainsi:

Est-il possible ou non qu'ils possèdent imagination et appétit? Il apparaît bien, en effet, qu'il y a en eux plaisir et douleur. Or, s'ils possèdent ces états, ils doivent aussi posséder l'appétit ¹².

Ce passage diffère quelque peu des deux que nous avons cités antérieurement et où Aristote montre que tout vivant doué de sensation possède une puissance appétitive ¹³. Le Philosophe manifeste ici la présence d'un appétit chez l'animal imparfait par un signe plutôt qu'il ne prouve son existence à partir de la sensation. L'animal imparfait éprouve du plaisir et de la douleur, c'est qu'il possède une puissance appétitive: de ce fait, il est apte à se délecter dans le bien qui lui convient et à souffrir du mal qui lui est nuisible.

Saint Thomas donne à son tour un signe de ce que les animaux imparfaits éprouvent du plaisir et de la douleur:

Retrahunt enim se, cum ab aliquo nocivo tanguntur,

11 S. Thomas, In II De Anima, lect. 5, n. 289.

12 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 1-3.

13 Ibid., c. 2, 413 b 23-25 et 414 b 1-5.

et aperiunt se et extendunt in illud quod est eis
conveniens, quod non fieret, nisi in eis esset dolor
et delectatio¹⁴.

Les animaux imparfaits sont donc doués d'appétit, ils possèdent un appétit concupiscible qui les incline vers leur bien propre et leur fait fuir le mal qui leur est contraire.

Il est à noter cependant que saint Thomas, comme Aristote d'ailleurs, demeure très prudent dans son affirmation: il ne dit pas qu'il y a appétit, mais qu'il paraît y avoir un appétit chez les animaux inférieurs.

Videtur autem, quod in eis sit concupiscentia,
quia in eis videtur esse laetitia et tristitia¹⁵.

Ces animaux sont-ils également doués d'imagination? Aristote semble en douter, lui qui a pourtant affirmé au livre II que là où il y a sensation, il y a imagination¹⁶. Voici que maintenant il dit des animaux imparfaits:

"L'imagination, comment pourra-t-elle leur appartenir?"¹⁷ Ce passage-ci ne s'oppose pas à celui du livre II, mais il le complète. En effet, quand Aristote dit de l'imagination, "comment pourra-t-elle leur appartenir?", il ne met pas précisément en cause l'existence d'une imagination dans l'animal imparfait, il s'interroge plutôt sur le mode selon lequel cette faculté se trouve en lui.

¹⁴ S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 838.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 413 b 22.

¹⁷ Ibid., III, c. 11, 434 a 3.

Au livre II, le Philosophe a attribué l'imagination à tout animal quel qu'il soit, même à celui qui ne possède que le sens du toucher. Depuis, il a traité de l'imagination propre à l'animal parfait et qui se caractérise par la formation d'images dont les plus "lumineuses" proviennent de la vue en acte, ce sens étant le plus parfait des sens externes, "visus inter omnes sensus est spiritualior" ¹⁸.

Les animaux qui ne possèdent que le sens du toucher se trouvent privés par le fait même de toutes les images que pourrait produire leur imagination à partir des autres sens en acte, s'ils en étaient munis. Peut-on même nommer "image" - illumination, apparition -, la représentation qu'il leur est possible de produire à partir d'un toucher bien imparfait, semble-t-il, représentation qui disparaît aussitôt que s'éloigne le tangible perçu? Et comment nommer "imagination" une faculté qui produit ce qui, en définitive, ne possède que très peu la nature d'une image?

Si Aristote s'interroge sur le mode selon lequel existe l'imagination chez les animaux imparfaits, c'est afin de distinguer cette faculté de l'imagination proprement dite que possèdent les animaux parfaits.

Il aurait pu manifester cette distinction en reprenant l'affirmation du livre II :

18 S. Thomas, In II De Anima, lect. 14, n. 418.

... s'il (le segment du ver) possède la sensation, il possède aussi l'imagination¹⁹.

En effet, puisque l'opération de l'imagination se produit à partir d'une sensation en acte, il est vrai de dire qu'un animal doué de tous les sens externes possède une imagination plus parfaite que celui à qui la nature n'a donné qu'un seul sens.

Cependant Aristote indique l'infériorité de l'imagination chez les animaux imparfaits au moyen d'une autre relation de cause à effet qui nous semble plus manifeste que la première. Il part de l'observation du mouvement chez les animaux imparfaits pour remonter aux principes qui en sont la cause et doivent être proportionnés à l'effet qu'ils produisent.

Comme leurs mouvements sont indéterminés, dit-il, de même aussi ces facultés (appétit et imagination) leur appartiennent bien, mais ne leur appartiennent que d'une manière indéterminée²⁰.

De la sensation, y compris celle du toucher, la seule qui est nécessaire à l'animalité, découlent, même chez les animaux inférieurs, un appétit et une imagination.

Mais quelle est la modalité de cette imagination? La question se pose, vu que l'imagination ne se constate pas directement. Comme tous les sens internes, elle est cachée dans une certaine mesure, et on la découvre à partir de certains

19 Aristote, De l'Ame, II, c. 2. 2, 413 b 22.

20 Ibid., III, c. 11, 434 a 3-4.

signes. Or, chez les animaux inférieurs, les signes sont assez peu révélateurs. Ce sont tout de même des signes, et Aristote les voit dans la façon dont se meuvent ces animaux:

... leurs mouvements sont indéterminés dit-il²¹.

Et puisqu'ils se meuvent d'une manière indéterminée, c'est que leur imagination est elle-même indéterminée. En effet, le mouvement selon le lieu ayant pour principe l'imagination (rationnelle ou sensitive), il est logique de penser que la qualité du mouvement selon le lieu est proportionnée à la qualité de la connaissance imaginative. Un mouvement indéterminé sera donc la marque d'une imagination indéterminée.

Mais en quoi le mouvement de ces animaux inférieurs est-il indéterminé? Saint Thomas répond à cette question en comparant le mouvement que l'on peut constater en eux à celui des animaux qui leur sont supérieurs. Et il qualifie ce dernier de progressif,

... sicut accidit in animalibus quae moventur motu processivo²².

Un mouvement progressif, c'est un mouvement qui va de l'avant. L'animal plus parfait se déplace ainsi, il sait en quelque sorte où il va et ce qu'il cherche: il se dirige vers un terme qu'il se représente par l'imagination, il désire quelque chose qui n'est pas à la portée de ses sens, quelque chose

²¹ Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 3.

²² S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 839.

d'éloigné, mais qui se trouve en un lieu déterminé. De ces animaux, saint Thomas dit:

... quae imaginantur aliquid distans, et illud concupiscunt et ad illud moventur²³.

... quasi intendentia aliquem determinatum²⁴ locum.

Les animaux inférieurs, au contraire, ne se représentent pas quelque chose d'éloigné. Leur imagination ne s'exerce qu'en présence d'un sensible et au seul moment de la sensation.

Sed hujusmodi animalia imperfecta non imaginantur aliquid distans, quia nihil imaginantur nisi ad praesentiam sensibilis²⁵.

Sont-ils incommodés par le contact de certains objets, ils réagissent par un mouvement de contraction à ce qui leur est nuisible: c'est leur seule manière de s'éloigner de ce qui leur apparaît comme un mal. Si, au contraire, le contact leur est agréable, ils réagissent par un mouvement de dilatation qui est comme une sorte d'adhésion à ce qui les touche.

Comme ces mouvements de contraction et de dilatation sont indéterminés, l'imagination et l'appétit qui en sont les principes sont eux-mêmes indéterminés. Et ces puissances sont indéterminées d'abord quant à l'objet: ce n'est pas ceci ou cela que ces animaux se représentent et désirent, mais quelque

23 S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 839.

24 Ibid.

25 Ibid.

chose de vague dont la seule détermination se réduit à l'appréhension d'une quelconque utilité ou nocivité. Les mêmes puissances sont également indéterminées quant au lieu: ce qui plaît ou déplaît n'apparaît pas comme étant en tel ou tel lieu. Imagination et appétit, tout est confus en ces animaux.

Cette preuve a posteriori présente un grand avantage: elle part d'un fait d'expérience commune et rend ainsi plus évidente pour nous la conclusion: dans ces êtres imparfaits, l'imagination n'existe que d'une manière indéterminée.

En distinguant aussi nettement l'imagination des animaux imparfaits de celle des animaux parfaits, Aristote concilie deux affirmations de son traité qui, à première vue, semblent contradictoires: ici, il dit que tout animal possède la sensation, et donc l'imagination²⁶, tandis qu'ailleurs, il affirme que certains animaux n'ont même pas d'imagination²⁷.

Tous les animaux ont une imagination si l'on entend ce terme en un sens très général: il s'agit alors d'une faculté sensible interne dont l'opération est consécutive à une sensation en acte, et qui peut jouer le rôle de principe relativement au déplacement local de cet être.

Seuls les animaux parfaits possèdent une imagination proprement dite, tandis que les animaux imparfaits semblent

26 Aristote, De l'Ame, III, c. 12 et II, 413 b 22.

27 Ibid., II, c. 4, 415 a 11.

ne posséder qu'un seul sens interne. Par analogie, on peut nommer imagination ce sens qui leur tient lieu de sens commun d'imagination et d'estimative - ils semblent dépourvus de mémoire -- et ceci, d'une manière proportionnée à leur perfection bien relative.

* * *

2. Le mouvement chez l'animal raisonnable

Dans la première partie¹ du chapitre onzième, Aristote considère une forme inférieure de l'imagination sensible. L'indétermination même de cette imagination entraîne une semblable indétermination dans le mouvement dont elle est le principe.

Dans la suite de ce chapitre, le Philosophe considère la raison qui délibère, ou imagination délibérative, en ce qui la distingue de l'imagination sensible. De ce fait, il souligne ce qui caractérise le mouvement propre à l'homme par opposition à celui de l'animal non doué de raison, car à des formes différentes d'imaginactions répondent des différences dans le mode du mouvement dont chacune est le principe.

Cette étude de l'imagination délibérative comporte trois étapes: en premier lieu, Aristote montre comment cette imagination est principe de mouvement - d'une façon autre que

¹ Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 1-5.

l'imagination sensible -, puis comment l'appétit rationnel est parfois vaincu par l'appétit sensible: enfin, il oppose à la raison scientifique celle qui meut à l'action et qu'il nomme imagination délibérative.

A. Comment l'imagination délibérative est principe de mouvement.

En considérant l'imagination délibérative dans sa relation au mouvement dont elle est le principe, Aristote distingue d'abord cette imagination de l'imagination sensible, puis il signale brièvement les conséquences de cette distinction en ce qui concerne l'appétit. Nous suivrons nous-même les étapes de sa pensée. Dans le second point, nous nous efforcerons de dégager ce que la concision du texte n'exprime pas, mais laisse supposer, savoir, la maîtrise que possède l'homme sur son acte volontaire.

a) Imagination délibérative et imagination sensible.

Aristote vient de montrer que tous les animaux même imparfaits, sont pourvus d'imagination. La sensation, ne fût-ce que celle du toucher, appelle l'imagination.

Cette imagination dont tous les animaux sont pourvus, Aristote la dit sensible par opposition à celle qu'il appelle délibérative et que l'homme est seul à avoir. Le Philosophe ajoute aussitôt la raison de cette exclusivité: délibérer, c'est se demander si on doit faire ceci ou cela, et se deman-

der si l'on doit faire ceci ou cela, c'est l'œuvre de la raison:

... l'imagination délibérative dit-il, n'appartient qu'à ceux (des animaux) qui sont raisonnables: car (pour ces derniers), savoir si l'on fera telle chose ou telle autre, c'est déjà l'œuvre du raisonnement².

Or, comme le dit Aristote, dans l'Ethique à Nicomaque, nous délibérons, non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre ces fins... Une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens la réaliser³.

La délibération suppose d'une part, une fin poursuivie, et d'autre part, une certaine indétermination dans les moyens de réaliser cette fin. L'enquête relative aux moyens ne peut être dirigée par l'appétit lui-même, elle relève d'une faculté d'appréhension capable de connaître la fin poursuivie et de discerner, entre divers moyens possibles, celui qui est le plus proportionné. Délibérer, c'est comparer entre eux différents moyens afin de déterminer ce qu'il faut faire en vue de la fin, compte tenu des circonstances de temps et de lieu dans les- quelles nous sommes. La délibération se termine par un juge- ment qui pose tel moyen à employer ou tel acte à accomplir, comme offrant plus de possibilités d'assurer la réalisation de la fin.

Puisqu'elle implique comparaison, la délibération

2 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 6-7.

3 Aristote, Ethique à Nicomaque, III, c. 5, 1112 b 12 et 15.

suppose une mesure commune d'après laquelle puisse être établie entre les divers moyens une gradation selon le plus et le moins. Cette règle, cette mesure qui guide dans la délibération, c'est la fin à réaliser. Objet de la tendance appétitive, la fin devient la règle selon laquelle se mesure ce qui doit y conduire. Parmi les moyens possibles, c'est évidemment le meilleur qu'il s'agit de déterminer, car si l'appétit se porte vers une fin, c'est pour se reposer en sa possession. La délibération est tout entière au service de la fin: la fin est son principe et, de ce fait, la mesure du jugement porté sur les actes à poser pour y tendre effectivement.

Voilà pourquoi Aristote dit des animaux qui délibèrent:

... et il leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure⁴.

Cette unité de mesure, saint Thomas dit qu'elle est une règle, une fin ou quelque chose de semblable:

Et in tali consideratione necesse est accipere aliquam unam regulam, vel finem, vel aliquid hujusmodi, ad quod mensuretur quid sit agendum⁵.

Celui qui délibère est "capable, dit Aristote, de construire un seul phantasme à partir d'une pluralité de phantasmes"⁶, ce que saint Thomas commente ainsi:

Unde manifestum est, quod ratio deliberans

4 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 8.

5 S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 841.

6 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 9-10.

potest ex pluribus phantasmatisbus unum facere, scilicet ex tribus, quorum unum praeeligitur alteri, et tertium est quasi mensura, quae praeeligit⁷.

En employant l'expression 'scilicet ex tribus', saint Thomas interprète Aristote, et il le fait en rejoignant sa pensée même. En effet, le Philosophe parle ici de l'imagination délibérative et non de l'imagination sensible. Or l'imagination délibérative est ordonnée au choix de ce qui doit assurer la réalisation d'une fin vers laquelle tend celui qui délibère. Et, de fait, un tel choix implique au moins trois éléments: deux choses entre lesquelles s'effectue le choix, et la mesure qui règle ce choix, c'est-à-dire, la fin à réaliser.

Par phantasmes, il faut donc entendre ici, non les images produites par l'imagination sensible, mais la représentation intelligible de la fin et des possibilités de la réaliser: ce sont là les termes de la comparaison qu'établit l'imagination délibérative, comparaison qui lui permet d'exprimer dans un jugement - un seul phantasme - ce qu'il faut faire hic et nunc en vue de la fin. Ce jugement apparaît comme la conclusion d'un syllogisme dont le moyen terme est la fin poursuivie par l'appétit.

Délibérer, c'est raisonner sur le plan de l'agir, et raisonner, comme le dit saint Thomas, c'est "procedere de uno

7 S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 841.

intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam" ⁸.

Le syllogisme de l'imagination délibérative porte sur l'opérable, non sur le nécessaire, il est ordonné à la connaissance de ce qu'il faut faire en vue de telle fin, non à la vérité connue pour elle-même, mais il n'en relève pas moins de la raison, car sa conclusion est obtenue au moyen d'un discours de la raison et par une certaine connexion de termes.

Conclusio etiam syllogismi quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel judicium, quam sequitur electio ⁹.

Cette conclusion relative à l'agir est obtenue au moyen d'un discours de la raison pratique que le Philosophe nomme "imagination délibérative". L'emploi d'un même terme générique pour désigner l'imagination délibérative et l'imagination sensible met en évidence le rôle analogue que l'une et l'autre jouent dans leur relation au mouvement. Cependant malgré une similitude de fonctions, ces deux imaginations diffèrent considérablement: le chapitre onzième tend à montrer qu'entre elles il existe une différence, non de degré, mais de nature.

Nous avons conscience de délibérer avant d'agir, puis, la délibération terminée, de porter notre volonté sur ce qui a été jugé le meilleur en vué de la fin. "Majus enim imitatur",

8 I^a, q. 79, a. 8.

9 I^a II^{ae}, q. 13, a. 1, ad 2.

dit la versio antiqua, affirmation que saint Thomas commente ainsi:

Manifestum est quod homo, "imitatur", idest desiderat, id quod est magis in bonitate, et id quod est melius; melius autem semper dijudicamus aliqua mensura¹⁰.

La pensée d'Aristote est la suivante: qui raisonne pose un jugement obtenu par connexion de termes; or délibérer, c'est raisonner afin de juger de l'agir comme mesuré par la fin. Puisque seul l'animal raisonnable est apte à délibérer, seul également il peut poser un jugement sur son agir et choisir lui-même ce qu'il doit faire en vue de telle fin vers laquelle il tend, parce qu'il a opté pour elle de préférence à telle autre qu'il aurait pu se proposer d'atteindre.

Les animaux qui ne sont pas doués de cette imagination qui syllogise ne peuvent juger de leur agir, dit Aristote¹¹. Ils possèdent bien une imagination sensible apte à produire des images sensibles, mais sans aucune aptitude à délibérer, à syllogiser sur ce qui doit être fait: ils sont incapables de construire une seule image à partir de plusieurs, parce qu'ils sont incapables de raisonner. Ce qui meut leur appétit concupiscible ou irascible, c'est une imagination qui ne délibère pas. De ce fait, ils sont incapables de choisir ceci de préférence à cela, car le choix presuppose délibération.

¹⁰ S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 841.

¹¹ Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 10.

b) Jugement sur l'opérable et mouvement de l'appétit.

Si l'homme délibère, c'est précisément parce que ses puissances rationnelles sont ad opposita. L'animal raisonnable peut intelligier les opposés, il possède en chacune de ses puissances rationnelles le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Si effectivement l'une d'elles exerce son acte, c'est en vertu d'une cause propre qui détermine la puissance à agir plutôt qu'à ne pas agir. Cette cause propre, c'est la volonté qui, poursuivant un bien comme fin, meut elle-même à vouloir les moyens, puis meut les autres puissances en vue de cette fin. Ayant comme objet le bien universel qui a raison de fin, la volonté est apte à mouvoir à l'exercice de leur acte toutes les puissances rationnelles, puisque chacune d'elles poursuit un bien particulier, lequel se trouve contenu sous le bien universel¹².

Considéré par rapport au bien universel, le vrai, qui est l'objet de l'intellect, n'est qu'un bien particulier: il appartient donc à la volonté de mouvoir à l'exercice de son acte l'intellect lui-même. Ainsi c'est la volonté qui, désirant telle fin, meut l'imagination délibérative à s'enquérir du meilleur des moyens de réaliser cette fin, puis à porter le jugement d'élection, celui qui propose à la volonté l'objet même de son choix.

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

D'une part, ce jugement est la cause de l'élection, car dit saint Thomas, "objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione" ¹³. D'autre part, si ce jugement est posé, c'est parce que la volonté elle-même meut l'intellect à le poser: la volonté approprie l'intellect à juger plutôt qu'à ne pas juger, la motion de la volonté fait sortir l'intellect de l'indétermination dans laquelle il se trouve comme cause commune apte à produire deux effets opposés. Il faut donc dire que la volonté domine totalement ce jugement quant à son exercice même, et conséquemment l'élection qui suit ce jugement et se règle sur lui.

Cependant, puisque ce jugement apparaît comme la conclusion d'un syllogisme, on peut se demander s'il ne se présente pas parfois avec le caractère de nécessité qui accompagne l'adhésion de l'intellect à certaines propositions dont la négation entraînerait celle des premiers principes connus de tous. L'intellect n'adhère pas nécessairement à une proposition contingente, car on peut nier une proposition contingente sans nier les principes indémontrables, mais il ne peut pas ne pas adhérer à une conclusion nécessaire. Cependant l'intellect n'adhère avec nécessité à une telle vérité que lorsqu'il a reconnu par la démonstration le lien nécessaire qui la rattache aux premiers principes que nul ne peut nier ¹⁴.

¹³ Ia IIae, q. 19, a. 5.

¹⁴ Ia, q. 82, a. 2.

Il existe dans la volonté un désir absolument premier et fondamental, c'est le désir de la bénédiction. Les uns croient trouver le bonheur dans l'argent ou les plaisirs, d'autres dans la vertu, tous désirent être heureux, bien que tous ne sachent pas situer la bénédiction là où elle se trouve, c'est-à-dire dans l'opération selon la vertu, comme l'enseigne Aristote¹⁵.

A l'égard de ce désir tout à fait fondamental, la volonté est naturellement déterminée: nul ne désire être malheureux. La bénédiction est la fin ultime de tous nos vouloirs. C'est donc dire que notre volonté ne pourrait pas ne pas désirer un objet impliquant une relation nécessaire au bonheur, pourvu toutefois que cette connexion nous fût démontrée nécessaire.

Outre son inclination à la fin ultime, la volonté possède une autre tendance également naturelle, celle qui la porte vers le bien comme vers son objet propre. Nul ne désire un mal en tant que mal: tout ce vers quoi nous portons nos désirs, nous le voulons sub ratione boni, en raison d'un caractère de bonté réellement présent dans l'objet ou que nous croyons y trouver.

Puissance immatérielle comme l'intellect, la volonté est naturellement inclinée vers un objet qui lui est proportionné:

15 Aristote, Ethique à Nicomaque, I, c. 13.

à son inclination naturelle correspond le bien en général, le bien pris dans son universalité.

Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquid unum commune, scilicet bonum... Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur¹⁶.

Notre volonté, si toutefois elle exerce son acte, ne peut pas ne pas vouloir ce qui en tout point apparaît un bien: telle est la bénédiction que tous désirent et qui consiste comme le dit Boèce, en un état parfait comprenant la réunion de tous les biens¹⁷. Cette définition de Boèce met en évidence deux éléments du bonheur parfait sur lesquels Aristote lui-même insiste dans l'Ethique, savoir: la pleine suffisance qui comble le désir¹⁸, et la durée qui prolonge cette pleine suffisance, car "aucun des éléments du bonheur ne doit être inachevé", dit-il¹⁹. La bénédiction, c'est l'opération selon la vertu, particulièrement selon la vertu de la partie la plus haute de l'homme, et ceci, non point une fois en passant, mais "dans une vie accomplie jusqu'à son terme, car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour: et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps"²⁰.

16 Ia IIae, q. 10, a. 1, ad 3.

17 Boèce, de Consc., prosa 2, cité dans Q.D., De Malo, q. 6, a. un.

18 Aristote, Ethique à Nicomaque, I, c. 5, 1097b 7-21.

19 Ibid., X, c. 7, 1177 b 25.

20 Ibid., I, c. 7, 1098 a 18-20.

S'il se présente à la volonté un objet qui, sous quelque aspect, puisse être considéré comme un non-bien, dès lors la volonté ne s'y porte pas nécessairement. Tels sont les biens particuliers qui, ne réalisant pas totalement ce qui constitue le bien parfait, peuvent de ce fait être considérés comme des non-biens. Le jugement sur ces biens demeure indifférent: nous pouvons considérer en eux l'aspect sous lequel ils apparaissent bons, donc les juger comme des biens, mais nous pouvons aussi porter notre attention sur ce qui en eux nous apparaît comme une absence de bien. Notre jugement d'élection n'est pas déterminé nécessairement par ces biens particuliers, pas plus que la vue ne l'est par un objet qui présente des zones d'ombre sur lesquelles elle peut s'arrêter au lieu de considérer les surfaces colorées²¹. Ces biens particuliers sont contenus sous le bien in communi: nul n'est apte à satisfaire adéquatement la puissance universelle qu'est la volonté, car nul n'est parfait à ce point qu'il puisse combler totalement son désir. Aucun n'a de relation nécessaire au bonheur.

Il existe cependant d'autres biens qui impliquent cette relation: ce sont, dit saint Thomas, ceux par lesquels l'homme adhère à Dieu en qui seul se trouve le vrai bonheur. Toutefois, ajoute-t-il, avant que cette connexion soit démontrée nécessaire

21. I^a II^{ae}, q. 10, a. 2.

par la certitude de la lumière de gloire, la volonté n'adhère nécessairement ni à Dieu, ni aux biens qui s'y rapportent²². Il en est donc de ces biens comme des précédents: notre jugement pratique n'est pas nécessité par eux, étant donné que, dans la vie présente, nous n'avons pas l'évidence de leur relation nécessaire au bien parfait.

Quand un objet sollicite notre volonté, nous pouvons donc le juger comme un bien en considérant les aspects de bonté qu'il renferme ou la relation que nous voyons entre ce bien et le bien parfait vers lequel nous tendons naturellement, mais nous pouvons aussi mettre ce bien en regard du bien parfait qu'il ne constitue pas à lui seul ou avec lequel il n'est pas ou ne nous apparaît pas en connexion nécessaire, et ainsi le juger un non-bien.

C'est dire que, de soi, notre jugement pratique demeure indifférent, quel que soit l'objet particulier qui sollicite notre volonté: aucun n'est assez puissant pour déterminer nécessairement la volonté. De ce fait, le jugement qui précède le mouvement de la volonté vers les biens dont nous parlons n'est point nécessité. Il reste donc que s'il y a jugement d'élection, c'est parce que la volonté fait sortir l'intellect pratique de son indifférence, ceci quant à l'exercice, comme nous l'avons signalé plus haut²³, et aussi en ce qui concerne

22 I^a, q. 82, a. 2.

23 p. 246.

l'objet, comme nous venons de le voir brièvement.

L'homme est la cause de ses élections: il les domine puisqu'il domine le jugement qui meut chacune d'elles. Il est donc maître de ses actes, qu'il s'agisse des actes mêmes de sa volonté ou des actes accomplis par d'autres puissances, mais d'après la motion de la volonté. Bien qu'ils aient comme principe fondamental la fin ultime qui est l'objet d'un désir naturel, ces actes portent tous néanmoins sur des biens particuliers. En effet, à l'encontre du mouvement d'intellection qui va des choses vers l'intellect, le mouvement de la volonté va de la faculté appétitive vers les choses. Notre vouloir ne porte pas sur le bien universel, mais sur tel bien voulu en référence à la fin ultime. Dans la perspective de la fin ultime, toute autre fin se trouve ramenée au plan des moyens. Si l'on délibère en vue de telle fin particulière poursuivie actuellement, c'est que cette fin a été elle-même l'objet d'une délibération et d'un choix antérieurs.

Tandis que l'animal non doué de raison est incapable de choix - le désir irrationnel, le seul mouvement appétitif qui puisse se produire en cet animal, n'implique pas la faculté délibérative -, il appartient à l'homme de déterminer lui-même après délibération le jugement sur son agir et donc de choisir son agir même.

* * *

B. Parfois l'appétit rationnel est vaincu par l'appétit sensible.

Quelque cause extrinsèque peut restreindre l'homme dans ses déplacements ou mouvoir contre son désir ses membres extérieurs, les passions peuvent même exercer sur lui une impulsion considérable. Directement et per se, la volonté est cependant libre de toute nécessité de coaction: aucune cause extrinsèque ne peut la mouvoir avec nécessité contrairement à son inclination.

En effet, elle est une puissance immatérielle, et comme elle opère sans se servir d'un organe, elle ne peut subir une action corporelle quelconque empêchant ou provoquant son opération. En outre, nul objet particulier ne se présente ici-bas avec une telle perfection qu'on ne puisse sous quelque aspect le considérer comme un non-bien. Seule la fin ultime réalise les conditions du bien parfait: cependant, loin d'être une contrainte, l'inclination de la volonté pour la fin ultime tient à sa nature même de puissance appétitive, elle est le principe de tous ses mouvements²⁴. La nécessité de l'inclination de la volonté vers la fin ultime est naturelle et ne peut être dite coaction.

Indirectement, certaines causes peuvent cependant incliner la volonté à tel choix qu'elle pose d'ailleurs elle-même

²⁴ I^a, q. 82, a. 1.

sans être nécessitée. C'est ainsi que la passion peut disposer le sujet de telle sorte qu'un bien sensible lui apparaisse extrêmement désirable. Cette influence de la passion peut être d'autant plus considérable que la volonté exerce son opération non sur l'universel mais circa singularia, et que, d'autre part, c'est vers des biens singuliers qu'incline l'appétit irrationnel²⁵.

La passion peut aller jusqu'à faire perdre totalement l'usage de la raison à cause des troubles physiologiques qui l'accompagnent. Dans un tel cas, on ne peut dire que la passion nécessite la volonté, car s'il n'y a pas raison, il n'y a pas volonté. Dans la mesure cependant où la raison n'est pas totalement absorbée par la passion, il y a place pour une certaine liberté de jugement et, dans la même mesure, la volonté demeure libre de se détourner de l'objet vers lequel l'incline la passion²⁶.

La passion - comme d'ailleurs l'influence des corps célestes - se place du côté de l'objet en augmentant dans le sujet la convenance qui l'incline vers lui. C'est par ce détour de l'objet que la passion peut mouvoir la volonté, mais jamais avec nécessité, car nul bien particulier, a fortiori un bien sensible, n'est assez puissant pour nécessiter la volonté.

25 Ia IIae, q. 9, a. 2, ad 2.

26 Ibid., q. 10, a. 3.

Le désir irrationnel n'implique pas la faculté délibérative. De ce fait, en présence d'un bien sensible qui lui convient, il est incapable de choisir par lui-même entre l'abstention et l'usage de ce bien. Cette possibilité de choix est propre à l'appétit qui suit la connaissance intellectuelle. Chez l'homme cependant, l'appétit irrationnel est apte à participer au mode de la raison: ainsi, il est lui-même ad opposita. Il est donc possible à l'homme de s'éloigner d'un bien sensible, de n'en pas faire usage, ou encore d'user de tel ou tel selon sa volonté. En vertu de son pouvoir sur les puissances rationnelles par participation, la volonté peut dominer le mouvement de l'appétit sensible. A la suite d'Aristote, saint Thomas enseigne que le pouvoir de la volonté sur l'appétit sensible n'est pas despotique, mais politique et royal: d'où la possibilité qu'il s'élève parfois dans le concupiscible et l'irascible des mouvements opposés à ceux de la volonté²⁷.

Voilà pourquoi Aristote dit du désir irrationnel que chez l'homme,

il l'emporte à certains moments sur le désir rationnel et le meut; à d'autres moments, au contraire, ajoute-t-il, c'est ce dernier qui l'emporte sur le premier²⁸.

27 I^a II^{ae}, q. 9, a. 2, ad 3.

28 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 12-13.

Selon Tricot²⁹, tout ce passage que nous venons de citer et ce qui suit immédiatement "est extrêmement difficile" et donne lieu à des explications divergentes de la part des commentateurs.

Mais, quelles que soient ces divergences, il y a un point sur lequel tous les commentateurs s'accordent: le fait que les deux appétits, le rationnel et l'irrationnel, donnent lieu à des conflits dans lesquels c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui l'emporte. Saint Thomas traduit ainsi cette pensée:

... et dicit quod appetitus inferior, qui est sine deliberatione vincit deliberatione, et removet hominem ab eo quod deliberatur. Aliquando e converso appetitus movet appetitum, scilicet superior, qui est rationis liberantis, eum qui est phantasiae sensibilis³⁰.

Pour illustrer sa pensée, Aristote se sert d'une comparaison qui tient en un seul mot, le mot "sphère". S'agit-il d'une sphère céleste? Ni le texte grec, ni la traduction de Moerbeke ne le précisent. Ross traduit comme s'il s'agissait d'une bille quelconque "like one ball hitting another". Tricot, de son côté, écrit le mot "sphère" avec une majuscule, ce qui indique que, selon lui, il s'agit d'une sphère céleste.

Le commentaire que saint Thomas fait de ce passage se lit ainsi:

29 Tricot, p. 209, note 4.

30 S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 843.

... sicut in corporibus caelestibus, sphaera suae
rior movet inferiorem quod accidit cum aliquis conti-
nens fuerit. Continentis enim est, per deliberationem
rationis vincere passiones ³¹.

Cette allusion aux corps célestes se justifie si l'on tient compte de la versio antiqua:

Aliquando autem movet et hunc illa sicut
sphaera, appetitus appetitum, cum in continentia
fuerit ³².

Si plausible que soit l'interprétation de saint Thomas, une difficulté subsiste, celle que fait naître une divergence entre la versio antiqua, qui emploie le mot continentia, et le texte grec, le mot opposé, incontinentia. Dans sa traduction, Ross emploie le mot "incontinent", tandis que, de son côté, Tricot écrit: "dans le cas de l'intempérance...".

Il ne fait aucun doute que saint Thomas interprète fidèlement ce passage d'après la traduction de Moerbeke, et de plus, dans son ensemble, le paragraphe tel que contenu dans le texte grec autorise une telle interprétation. Nous disons "dans son ensemble", et par là, nous entendons ne retenir que le fait rapporté dans ce paragraphe: deux appétits se heurtent à certains moments, et c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui l'emporte.

Utilisant un texte qui comporte le mot continentia, saint Thomas a jugé à propos de mettre la victoire au compte

31 S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 843.

32 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 12-14 (versio antiqua).

de l'appétit supérieur. Et il était d'autant plus porté à le faire que, pour lui, le mot "sphère" signifiait une sphère céleste: le mouvement des corps célestes s'effectue selon l'ordre, c'est la sphère supérieure qui meut l'inférieure.

Le texte grec donne cependant raison aux commentateurs qui adoptent l'interprétation opposée, savoir, l'appétit inférieur l'emporte sur l'appétit supérieur.

Nous sommes donc ici en présence de deux interprétations qui, malgré leur opposition, se justifient toutes deux. Et si ces interprétations opposent Aristote à lui-même, elles ne le mettent pas en contradiction quant au fond même de sa pensée.

Après avoir affirmé que chez l'homme, le principe moteur est l'imagination délibérative et que ce principe se laisse cependant parfois dominer par l'appétit inférieur, Aristote précise que cette domination constitue une dérogation à l'ordre naturel:

... par nature, dit-il, c'est toujours la faculté la plus haute qui possède la suprématie et imprime le mouvement. D'où il suit, ajoute-t-il, qu'il y a trois sortes de mouvements 33.

Saint Thomas interprète ce passage en lui donnant une note personnelle. Avec tous les commentateurs, il retient l'idée générale contenue dans le texte d'Aristote: par nature, l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur. Mais, comme

33 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 14-15.

Aristote vient de comparer le mouvement de l'appétit à celui d'une sphère qui en meut une autre, saint Thomas se croit autorisé à reprendre la comparaison:

Sicut sphaera Saturni movetur et motu diurno, qui est super polos mundi, et motu contrario, qui est super polos zodiaci, et praeter hoc motu proprio. Et similiter appetitus inferior, etsi aliquid de motu proprio retineat, movetur tamen naturali ordine, motu appetitus superioris, et motu rationis deliberantis³⁴.

Saint Thomas reconnaît à la planète Saturne trois mouvements dont deux lui sont en quelque sorte imposés, tandis que le troisième lui appartient en propre. Ce qui se passe dans le cas de l'appétit inférieur est semblable: selon l'ordre naturel, cet appétit est doté d'un mouvement propre; mais, en outre, et conformément à ce même ordre naturel, il est mû par l'appétit supérieur et par la raison qui délibère: En effet, ce qui est supérieur en l'homme, ce sont les puissances immatérielles. L'ordre naturel exige que l'appétit irrationnel, même s'il conserve quelque chose de son mouvement propre, se meuve cependant selon la motion de la volonté et de la raison délibérative.

Libre de toute nécessité de coaction dans sa volonté, l'homme est maître de ses actes: si par faiblesse ou par choix, il laisse l'appétit irrationnel l'emporter en lui sur la volonté, il agit en opposition à l'ordre naturel selon lequel doivent opérer ses facultés. L'acte posé dans ces

³⁴ S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 844.

conditions manque de l'ordre qu'il devrait avoir, il est désordonné: la volonté qui est cause de cet acte est aussi cause de la privation d'ordre dans lequel il est posé. Puisque la volonté domine son acte, il lui appartient de le produire selon l'ordre. Si donc elle produit un acte désordonné, un péché, elle est cause per se de l'acte qu'elle pose et cause per accidens du désordre de cet acte. En effet, ce désordre n'est pas recherché pour lui-même, il est en dehors de l'intention du sujet, car l'objet de la volonté étant le bien, celle-ci ne peut se porter vers un mal comme tel, elle ne peut vouloir per se la privation d'ordre qui caractérise le péché³⁵. C'est en se portant vers un bien désiré en opposition à l'ordre que la volonté pèche. Il en est du péché dans l'ordre moral comme du monstre dans la nature, tous deux sont "praeter ordinem naturalem"³⁶.

L'homme peut pécher, il lui est possible d'agir en opposition à l'ordre: c'est là un signe de sa liberté, ce n'en est pas l'essence. En effet, la liberté ne consiste pas primordialement en cette possibilité d'agir bien ou mal moralement, mais en la domination que possède la volonté sur son acte.

Quand l'homme pèche, il abuse de sa liberté, car il porte son choix sur des biens qui ne sont qu'appareils et l'éloignent en réalité de sa fin: c'est là une déficience qui

35. Ia IIae, q. 75, a. 1.

36. S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 844.

accompagne sa liberté et provient, en ce qui concerne l'incontinent et l'intempérant, du désordre des puissances appétitives sensibles.

Le continent use de sa liberté pour se porter vers le bien véritable, celui de la raison, qu'il choisit de préférence au plaisir sensible désordonné. Ce choix exige de lui une lutte souvent pénible et se trouve par le fait même exposé à défaillir parfois. L'appétit irrationnel ne se laisse pas facilement maîtriser, surtout chez celui qui n'a pas encore acquis l'habitude de le soumettre sans cesse à la raison: le continent maintient l'appétit irrationnel dans l'ordre, mais sans cette aisance, cette facilité que lui assurerait la vertu.

Chez le tempérant seul, l'appétit concupiscent se meut en parfait accord avec les facultés supérieures: cette harmonie est possible grâce à la liberté qui permet à l'homme de dominer ses actes.

* * *

C. Ce n'est pas la partie scientifique de l'âme qui meut, mais l'imagination délibérative.

Après avoir manifesté qu'il appartient à l'homme lui-même de mouvoir ses diverses facultés selon l'ordre de leur nature, Aristote apporte quelques précisions au sujet de l'intellect qui meut.

Quant à la faculté intellective, dit-il, elle n'est jamais mue, mais elle demeure en repos. Et puisque

(dans le syllogisme pratique) on distingue, d'une part, le jugement ou proposition portant sur l'universel, et, d'autre part, le jugement portant sur l'individuel ... c'est, dès lors, ce dernier jugement qui imprime le mouvement, et non celui qui porte sur le général 37.

Tricot fait remarquer que par la faculté intellective dont il est question au début de ce passage, il faut entendre la faculté "scientifique", *ἐπιστημονικός* 38. Et dans son commentaire, saint Thomas attire d'abord l'attention sur le mot scientificum par lequel la versio antiqua traduit ce terme grec. Il s'agit de la raison speculative dont il a été question au chapitre neuvième.

Et primo sciendum est quod ratio speculativa, quam appellat scientificam, non movet, sed in quiete est ... 39

Comme Moerbeke, saint Thomas emploie l'actif movet, tandis qu'on a le passif dans le texte grec. Cette divergence ne cause aucune difficulté, car il est également possible de faire ressortir l'opposition que met Aristote entre le mouvement et le repos, ceci: que le verbe soit au passif ou à l'actif. Nous avons une intelligence que n'affectent pas les mouvements de l'appétit, c'est la raison scientifique. Dire de cette intelligence qu'elle ne meut pas ou qu'elle n'est pas mue, c'est en définitive dire la même chose. Dans le

37. Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 16 - 20
(trad. Tricot).

38. Tricot, p. 210, note 1.

39. S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 845.

présent contexte, où Aristote vient de montrer que les deux appétits, l'inférieur et le supérieur, viennent parfois en conflit, le passif semble plus indiqué que l'actif. C'est peut-être la raison pour laquelle Ross traduit ainsi ce passage: "But the faculty of knowledge is not thus disturbed" ⁴⁰. L'actif est cependant conforme à la pensée d'Aristote, comme nous le constatons en tenant compte à la fois de ce qui est écrit au chapitre neuvième et de ce qui suit immédiatement la phrase dont il est ici question:

Quoniam autem haec quidem universalis existimatio et ratio, alia vero particularis ⁴¹.

Saint Thomas nous dit qu'Aristote divise ici la raison pratique, l'un des membres de la division étant la raison universelle, et l'autre, la raison particulière. Et il concrétise ce que le Philosophe dit de l'une et de l'autre:

Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti ⁴².

Après avoir distingué une double raison pratique, l'une universelle, l'autre particulière, Aristote affirme que celle-ci meut, non la première, puis il ajoute aussitôt que l'une et l'autre sont motrices, ce qui semble contradictoire.

⁴⁰ Aristote De l'Ame, III, c. 11, 434 a 16 (trad. Ross).

⁴¹ Ibid., 434 a 17 (versio antiqua)

⁴² S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 845.

Jam haec movet opinio, non quae universalis, aut utraque.⁴³

Cette apparente contradiction se dissipe en partie si nous complétons la lecture du texte même d'Aristote, texte que Tricot traduit en ces termes:

Ou plutôt ne serait-ce pas l'un et l'autre (le jugement portant sur l'universel et le jugement portant sur l'individuel), l'un toutefois étant en repos, et l'autre, non?⁴⁴

La versio antiqua rend ainsi ce passage dont nous parlons:

... sed haec quidem quiescens magis, haec autem non.⁴⁵

Selon Aristote, on peut donc dire que la raison universelle meut, mais à condition d'affirmer qu'elle le fait tout en demeurant à l'état de repos. Et saint Thomas ajoute pourquoi il en est ainsi:

Nam operationes et motus in particularibus sunt unde oportet ad hoc quod motus sequatur⁴⁶ quod opinio universalis ad particularia applicetur.

Que cette interprétation soit le prolongement de la pensée d'Aristote, on le constate à l'examen de l'avant-dernière phrase de ce chapitre onzième, phrase dans laquelle Aristote affirme que la raison particulière détermine ce que la raison universelle énonce:

⁴³ Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 19 (versio antiqua).

⁴⁴ Ibid., 434 a 20 (trad. Tricot).

⁴⁵ Ibid., (versio antiqua).

⁴⁶ S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 846.

... car le jugement portant sur l'universel énonce que le possesseur d'une telle qualité doit accomplir tel acte, et le jugement portant sur l'individuel (énonce) que tel acte déterminé est de telle qualité et que⁴⁷ je suis la personne possédant la qualité en question.

La raison universelle énonce qu'un fils doit honorer ses parents, mais elle s'arrête là. C'est pourquoi il est tout à fait juste de dire d'elle qu'elle est plutôt en repos. En effet, il est nécessaire de savoir qu'un fils doit honorer ses parents, mais il ne suffit pas à un fils de le savoir pour que, de fait, il agisse ainsi. Dans la mesure où ce savoir est nécessaire, on doit dire que la raison universelle est motrice, mais étant donné qu'il ne suffit pas de savoir pour agir, on doit dire que cette même raison universelle ne meut pas.

Il n'y a donc aucune contradiction, de la part d'Aristote, à dire que seule la raison particulière imprime le mouvement, tout en affirmant que la raison universelle est motrice elle aussi. Cependant, tandis que la première s'exerce activement en imprimant le mouvement, la seconde meut sans quitter son état de repos. En effet, le jugement universel énonce une vérité nécessaire, celle-ci, par exemple: un fils doit honorer ses parents. Que, de fait, tel fils honore ses parents ou ne les honore pas, c'est là un contingent qui relève du jugement porté sur le singulier par la raison particulière.

47 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 433 a 17-18.

... car le jugement portant sur l'universel énonce que le possesseur d'une telle qualité doit accomplir tel acte, et le jugement portant sur l'individuel (énonce) que tel acte déterminé est de telle qualité et que⁴⁷ je suis la personne possédant la qualité en question⁴⁷.

La raison universelle énonce qu'un fils doit honorer ses parents, mais elle s'arrête là. C'est pourquoi il est tout à fait juste de dire d'elle qu'elle est plutôt en repos. En effet, il est nécessaire de savoir qu'un fils doit honorer ses parents, mais il ne suffit pas à un fils de le savoir pour que, de fait, il agisse ainsi. Dans la mesure où ce savoir est nécessaire, on doit dire que la raison universelle est motrice, mais étant donné qu'il ne suffit pas de savoir pour agir, on doit dire que cette même raison universelle ne meut pas.

Il n'y a donc aucune contradiction, de la part d'Aristote, à dire que seule la raison particulière imprime le mouvement, tout en affirmant que la raison universelle est motrice elle aussi. Cependant, tandis que la première s'exerce activement en imprimant le mouvement, la seconde meut sans quitter son état de repos. En effet, le jugement universel énonce une vérité nécessaire, celle-ci, par exemple: un fils doit honorer ses parents. Que, de fait, tel fils honore ses parents ou ne les honore pas, c'est là un contingent qui relève du jugement porté sur le singulier par la raison particulière.

47 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 433 a 17-18.

Cette distinction entre la raison universelle et la raison particulière explique le fait du péché. Le péché - et il faut en dire autant de la vertu - appartient au domaine du singulier: il relève donc de la raison particulière qui peut dévier de la raison universelle sans que pour autant celle-ci soit rejetée. Le fils désobéissant sait qu'un fils doit honorer ses parents: pour lui, comme pour tout fils, la raison universelle continue d'être motrice, mais d'une motion que la raison particulière peut rendre inefficace.

Sans aucun doute, le jugement universel dont parle ici Aristote relève de l'intelligence. En est-il ainsi de celui qui porte sur le contingent? La raison particulière, est-ce encore l'intelligence? n'est-ce pas plutôt la cogitative que l'on nomme ainsi?

... singularibus se immiscet (scilicet mens) mediante ratione particulari, quae est potentia quae-dam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet medium cellulam capitis⁴⁸.

Le jugement sur ce contingent qu'est l'agir humain exige que la raison applique aux circonstances concrètes de la vie le jugement universel d'abord posé. Et cette application requiert l'exercice de cette faculté sensible qu'est la raison particulière:

Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad parti-

48 De Ver., q. 10, a. 5.

cularem actum nisi per aliquam potentiam medium apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius major sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis⁴⁹.

Ainsi, dans le syllogisme pratique, la mineure est une proposition qui relève de la cogitative. Ce que cette mineure énonce est cependant un jugement: c'est un jugement particulier, mais qui se réfère à l'universel. Ainsi, avoir conscience d'être un fils, c'est reconnaître qu'on participe à quelque chose de commun, et ceci implique une certaine saisie de l'universel. Saint Thomas reconnaît à la cogitative ce pouvoir qui lui vient de ce qu'elle est en un même sujet que l'intelligence elle-même:

Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subjecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum⁵⁰.

Le jugement dont dépend notre agir est la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est universelle et dont la mineure, laquelle est toujours singulière, relève de la cogitative. Il reste cependant que ce jugement lui-même et la délibération qui le précède relèvent de la partie rationnelle de l'âme, partie que, dans l'Ethique, le Philosophe divise en scientifique et calculative. Après avoir rappelé la division de l'âme en rationnelle et irrationnelle, il ajoute:

49 De Ver., q. 10, a. 5.

50 S. Thomas, In II De Anima, lect. 13, n. 398.

Il nous faut maintenant établir, pour la partie rationnelle elle-même une division de même nature. Prenons pour base de discussion que les parties rationnelles sont au nombre de deux, l'une par laquelle nous contemplons ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, et l'autre par laquelle nous connaissons les choses contingentes... Appelons l'une de ces parties la partie scientifique, et l'autre la calculative⁵¹.

Tandis que la partie scientifique porte sur le nécessaire, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique, la partie calculative porte sur le contingent.

Délibérer et calculer, ajoute Aristote, c'est une seule et même chose. On ne délibère jamais de ce qui ne peut être autrement⁵².

C'est du contingent que l'on délibère, et c'est précisément parce que l'acte humain est contingent qu'on peut délibérer avant de le poser: il peut être ou ne pas être, il peut être tel ou tel, cela dans des circonstances d'une grande variabilité. La partie scientifique de l'âme ne peut diriger adéquatement une matière aussi contingente que celle de l'agir humain. Il appartient à la partie calculative de l'âme d'appliquer à cette matière les principes universels de la syndérèse et les conclusions de la loi morale afin d'assurer la rectitude de l'acte, sa conformité à l'ordre de la raison. Cette application requiert le concours de la raison particulière qui permet à la partie intellective de l'âme d'atteindre in particulari les choses contingentes.

51 Aristote, Ethique à Nicomaque, VI, c. 2, 1139 a
(5-12.

52 Ibid., 1139 a 12-13.

... et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentibus sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium. Sic autem hic accipit Philosophus contingentia: ita enim cadunt sub consilio et operatione 53.

Alors que la partie scientifique de l'âme porte sur le nécessaire ou sur les aspects nécessaires des choses contingentes, la partie calculative porte sur le contingent comme tel, celui qui est propre à l'agir humain.

Il n'est pas facile d'assurer la rectitude de l'agir humain. L'application des principes universels aux actes singuliers ne peut se faire sans que, sous une proposition universelle, l'on assume une proposition particulière d'où l'on tire une conclusion concernant la conduite à tenir hic et nunc. Il est possible que l'on pèche dans cette application en n'observant pas les règles concernant la forme même du syllogisme; il se peut aussi que la passion corrompe le jugement d'élection, comme on le voit dans le syllogisme de l'incontinent.

Et propter hoc etiam peccatum in actionibus accidit, quando opinio in particulari operabili corruptitur propter aliquam delectationem, vel propter aliquam aliam passionem, quae talem universalem opinionem non corruptit 54.

Un homme peut avoir de fortes passions, même non contrôlées, et porter sans erreur des jugements nécessaires en

53 S. Thomas, In VI Eth., lect. 1, n. 1123.

54 S. Thomas, In III De Anima, lect. 16, n. 846.

tel ou tel domaine· un habitus correspondant suffit à assurer le jugement universel comme tel, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique.

Par contre, le jugement d'élection demeure toujours libre de toute nécessité, bien que la passion puisse parfois disposer le sujet de telle sorte qu'il soit fortement incliné à juger d'après ses tendances, car chacun juge de la fin selon ses dispositions personnelles, comme l'affirme Aristote 55.

Et pourtant, "c'est ce dernier jugement - le jugement d'élection - qui imprime le mouvement, et non celui qui porte sur l'universel" 56. Le jugement d'élection est-il conforme à la droite raison, il assure la bonne élection, la rectitude de l'agir humain, l'harmonieuse subordination des facultés motrices; dévie-t-il, il entraîne le désordre de l'acte dont il est la cause.

Ce jugement qui le meut, l'homme en est le maître, car il le domine par la liberté de son appétit supérieur. L'homme est apte à se faire lui-même tel ou tel selon la qualité de ses choix.

* * *

55 Aristote, Ethique, III, c. 7, 1114 a 32.

56 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 19.

CONCLUSION

Le mouvement a seipso est l'une des caractéristiques du vivant. Le mouvement de locomotion, qui a fait l'objet de la présente étude, n'appartient pas à tous les vivants: la plante a la vie sans pourtant se mouvoir selon le lieu.

Il existe dans l'âme diverses parties, toutes ne sont pas motrices. Notre recherche s'est efforcée de mettre en évidence que la cause propre de la locomotion du vivant est la faculté appétitive.

Il se rencontre divers degrés dans la perfection du principe intrinsèque d'où origine le mouvement: plus la faculté appétitive se porte elle-même vers le bien qui est sa fin, plus le mouvement du vivant est a seipso, plus il est attribuable au vivant comme à sa cause.

Le mouvement peut provenir d'un principe intrinsèque à l'être qui se meut sans que ce dernier connaisse le terme de son mouvement. C'est en vertu de son âme végétative que la plante croît et se reproduit, mais comme elle ne connaît pas ce qui s'accomplit en elle, on ne peut dire qu'elle agit en vue de la perfection qui est sa fin: agir propter finem suppose une certaine connaissance de la fin.

Il se peut qu'un être connaissant perçoive la fin comme objet de désir sans pourtant la connaître formellement comme fin. Ainsi, l'animal doué de connaissance sensible

sans imagination délibérative peut appréhender comme bon tel objet particulier, mais parce qu'il ne peut syllogiser, il est impuissant à connaître formellement le lien qui existe entre cet objet et tel ou tel acte propre à le lui faire atteindre. Il ne délibère pas et, de ce fait, il est incapable de choisir entre agir ou ne pas agir, se porter vers tel objet plutôt que vers tel autre. Si les sens ou l'imagination sensible présentent à l'animal non doué de raison un bien vers lequel l'incline la nature, il s'y meut sans élection préalable: la nature dirige son mouvement vers un objet qu'il connaît comme bon pour lui en vertu d'un jugement instinctif¹.

La connaissance de la fin comme fin, c'est-à-dire comme raison de vouloir les moyens qui en assurent la réalisation, relève de la puissance intellective qui atteint l'universel et permet de mesurer les moyens sur la fin. Plus la connaissance de la fin comporte l'apprehension adéquate des moyens aptes à la réaliser, plus la tendance de l'appétit vers la fin est elle-même parfaite.

La connaissance universelle que nous avons de la fin ultime est très imparfaite, car elle ne comporte aucune détermination des moyens d'y parvenir: nous devons juger nous-mêmes ce qu'il y a lieu de faire hic et nunc en vue de cette fin.

1 Ia IIae, q. 13, a. 2, ad 2.

La substance séparée a de sa fin naturelle une connaissance beaucoup plus parfaite: supérieurement intellective, elle possède dans l'universalité de ses formes infuses la connaissance précise des moyens appropriés de tendre à sa fin de plus, totalement immatérielle, elle ne peut voir se corrompre son jugement sous l'influence des passions. Il est impossible à la substance séparée de mal juger de son agir sur le plan naturel: elle se dirige vers sa fin avec un volontaire d'autant plus parfait que sa connaissance de la fin est plus parfaite.

Nous venons de dire que cette perfection du volontaire, l'homme ne la possède pas par nature. Il lui faut délibérer avant d'agir et porter sur l'acte à poser un jugement dont la rectitude est difficile à réaliser parfois cependant, "c'est ce jugement qui est moteur" ².

Le jugement d'élection - car c'est de lui qu'il s'agit - est sujet à l'erreur: d'une part, l'appétit sensible mal discipliné peut faire pression sur la raison; d'autre part, la faculté intellectuelle elle-même peut ignorer certains principes qu'il lui faudrait connaître, ou mal appliquer à l'acte singulier ce qu'elle sait pourtant in universalis.

Assurer la rectitude du jugement d'élection, c'est assurer une connaissance plus parfaite hic et nunc des vérités

2 Aristote, De l'Ame, III, c. 11, 434 a 19.

tables moyens d'atteindre la fin, c'est donc augmenter la perfection du volontaire dans la tendance vers la fin.

Il appartient à la prudence d'assurer cette rectitude dont dépend la valeur de l'élection. Vertu préposée à la direction de l'agir en vue de la fin, la prudence relève à la fois de la raison pratique, dans laquelle elle est formellement, et de l'appétit qui est son principe. De là vient que nul n'est véritablement prudent s'il n'est d'abord rectifié quant à la fin, s'il ne tend d'abord vers une fin conforme elle-même à la raison.

La prudence est en connexion étroite avec les vertus de tempérance et de force qui soumettent à la raison les mouvements du concupiscible et de l'irascible. D'une part, elle les presuppose, car elle ne peut exister si l'appétit ne tend d'abord vers une fin bonne, et d'autre part elle dispose les actes humains - donc les actes de tempérance et de force comme les autres - de façon à ce que chacun soit selon la raison droite en vue de la fin. En effet, c'est le rôle de la prudence d'appliquer la raison droite à l'agir singulier.

Là où le jugement de conscience demeure impuissant parce que trop universel, la prudence réussit: elle dispose avec rectitude l'agir humain en vue de la fin et assure la bonne élection, elle confère à l'agir humain dans sa tendance à sa fin naturelle la souplesse et l'aisance qui caractérisent la vertu.

La prudence implique la subordination des facultés selon leur ordre naturel et elle assure à l'homme un agir conforme à sa nature d'être doué de raison. En disposant avec rectitude chacun de ses actes, elle lui permet un exercice de plus en plus parfait de sa liberté. De ce fait, elle donne à son mouvement volontaire une perfection accrue dans sa tendance vers la fin ultime.

Il est au pouvoir de l'homme d'augmenter ainsi la perfection du principe intrinsèque d'où découle son mouvement, car il est maître de ses actes.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE:

- De l'Ame, traduction par J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1947.
- De la Génération et de la Corruption, traduction par J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1934.
- Du Ciel, traduction par J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1949.
- Ethique à Nicomaque, traduction par J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1959.
- Métaphysique, traduction par J. Tricot. Paris. J. Vrin, 1933.
- Physique, traduction par H. Carteron. Paris, Les Belles-Lettres, 1926.

S. THOMAS D'AQUIN

- Contra Gentiles, texte de l'édition léonine [Paris] Lethielleux [1951-1961].
- In Aristotelis Librum De Anima Commentarium, cura M. Pirotta. Taurini, Marietti, 1936.
- In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, cura M. Spiazzi. Taurini, Marietti, 1949.
- In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, cura M. Spiazzi. Taurini, Marietti, 1950.
- In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio, cura M. Maggiolo. Taurini, Marietti, 1954.
- Quaestiones disputatae. Taurini, Marietti, 1953.
- Somme Théologique, Editions de la Revue des Jeunes, Desclée & Cie. Paris - Tournai - Rome.
- Super Libros Sententiarum. Paris, Lethielleux, 1929-1947.

JEAN DE S.-THOMAS:

Cursus Philosophicus Thomisticus, vol. I, Ars logica.
Taurini, Marietti, 1930.

ORDRE DE LA MATIERE

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE: APPROCHE DE LA VERITE	
Recherche dialectique du principe locomoteur	16
I Séparabilité de l'âme et locomotion	18
1. L'âme est-elle séparable?	18
2. L'âme se distingue-t-elle réellement du principe locomoteur?	44
II Division de l'âme selon ses puissances et locomotion	69
1. Le nombre des parties de l'âme	69
2. Les facultés de l'âme chez les divers vivants . .	92
3. Les facultés non-motrices	126
DEUXIEME PARTIE: EXPOSITION DE LA VERITE	
Détermination du principe locomoteur	144
1er point: Le principe locomoteur <u>in universali</u> . .	146
I Le principe locomoteur chez les animaux	147
1. Deux facultés semblent motrices	147
2. Un même principe détermine les facultés motrices en tant que motrices	151
A. Les facultés motrices se réduisent à un seul principe	151
a) Les facultés motrices en tant que motrices	151
b) Les puissances motrices se réduisent au désirable	179
B. La cause de l'erreur dans nos actions et nos mouvements	192

3. Réponse à une objection posée dans la partie dialectique	210
II L'ordre des moteurs et des mobiles	217
2e point: Le principe locomoteur <u>in particulari</u>	224
1. Le mouvement chez les animaux imparfaits	228
2. Le mouvement chez l'animal raisonnable.	238
A. Comment l'imagination délibérative est principe de mouvement	239
B. Parfois l'appétit rationnel est vaincu par l'appétit sensible	252
C. Ce n'est pas la partie scientifique de l'âme qui meut, mais l'imagination délibérative	260
CONCLUSION	270
BIBLIOGRAPHIE	275

