

Chapitre deuxième

QUELQUES CARACTERES DE LA COLERE

Article I

LA COLERE PRESUPPOSE LA RAISON

Si la colère au sens strict est un acte de justice vindicative, elle origine dans la raison. La vengeance n'est juste, en effet, que si la peine est proportionnée à l'offense. Cette proportion de la peine à l'offense ne peut être formée sans l'intervention de la raison, qui mesure d'abord l'injure, puis ajuste le châtiment. Comparer l'injure à certains châtiments possibles, conclure celui qui répond aux exigences de la justice, c'est le propre de la raison (1): ira movet syllogizans (2).

La colère présuppose la raison ou est cum ratione, selon la formule de saint Thomas. Mais il existe deux façons suivant lesquelles un mouvement de l'appétit peut être cum ratione. Il peut être cum ratione praecipiente; c'est de cette manière que la volonté, appétit qualifié de rationnel, est cum ratione. Il peut être cum ratione denuntiante; c'est de cette manière que la colère est cum ratione.

Cette distinction marque une profonde différence. Dans le cas de la volonté, la raison propose et est agréée; il ne s'interpose aucun intermédiaire entre ces deux facultés. La soumission de la volonté à la raison est immédiate et entière. Dans le cas de l'appétit sensitif, la situation est différente: la raison, ici, n'exerce son influence que par le truchement de la volonté. Elle dénonce bien à l'appétit l'injure reçue, mais sans lui imposer nécessairement ses vues (3).

Son rôle, la raison le joue surtout à l'origine du mouvement de la

(1) I-II, q. 46, art. 4.

(2) In III Ethicorum, lect. 7, # 1389.

(3) I-II, q. 46, art. 4, ad 1.

colère: a ratione est principium irae (1); et encore: motus irae a ratione incipit (2). Mais, par la suite, la part de la raison s'amincit de plus en plus à cause de l'impétuosité du mouvement de la colère (3).

C'est pourquoi saint Thomas ne dit pas de la colère comme de la loi qu'elle est quelque chose de la raison: aliquid rationis (4), mais seulement qu'elle a quelque chose de la raison: ira habet aliquid rationis (5).

Sur ces différents points, la pensée de Sénèque et celle de saint Thomas se rencontrent assez bien. La colère a beau être l'ennemie de la raison, dit Sénèque, on ne la trouve pourtant que là où il y a place pour la raison (6). En effet, associer ces deux sentiments qu'on n'aurait pas dû être blessé et qu'on doit être vengé, ce n'est pas le fait d'un élan étranger à la volonté (7).

De plus, cette autre idée que la colère ne se soumet à la raison qu'imparfaitement et à ses débuts, est particulièrement chère à Sénèque. Ses progrès ne sont pas insensibles, dit-il: dès qu'elle commence, elle est tout entière (8). C'est pourquoi il faut écarter les premières excitations (9), se soigner aux premiers symptômes (10).

(1) I-II, q. 48, art. 3, ad 1.

(2) Ibid., ad 3.

(3) In III Ethicorum, lect. 5, # 442; In VII, lect. 6, # 1387; I-II, q. 48, art. 3, ad 1.

(4) I-II, q. 90, art. 1.

(5) In III De Anima, lect. 15, # 825.

Ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei, sed non perfecte audit, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. I-II, q. 46, art. 4, ad 3.

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

(7) Ibid., L. II, ch. 1, # 4.

(8) Ibid., L. I, ch. 8, # 1.

(9) Ibidem.

(10) Ibid., L. III, ch. 10, # 1.

Article II

LA COLERE EST CONFORME A LA NATURE

L'homme est composé d'un corps et d'une âme, d'une nature sensitive et d'une nature intellective. Sa perfection exige qu'il soit tout entier réglé par la vertu, i.e. quant au corps, quant à la partie sensitive et quant à la partie intellective. De plus, selon l'ordre de la nature, le corps et la sensibilité (concupiscible et irascible) doivent être soumis à la raison: hoc exigit conditio humanae naturae ut appetitus sensitivus moveatur a ratione (1). On conclura donc que la colère, mouvement de l'irascible, est naturelle quand elle est soumise à la raison.

Mais il importe de préciser que la perfection de la colère exige que le mouvement de juste vengeance soit non seulement dans l'appétit rationnel, mais aussi dans la sensibilité et dans le corps. C'est ainsi que le corps lui-même est mis au service de la vertu (2).

Il ne s'agit pas de s'interroger, ici, sur ce qui est le meilleur simpliciter, mais sur ce qui est le meilleur pour l'homme. L'homme doit tendre à sa perfection. Citant Spinoza, Alain répète que "l'homme n'a nullement besoin de la perfection du cheval" (3). Ce qui est bon pour un être ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Dieu et les anges, qui n'ont ni sensibilité ni corps, opèrent différemment de l'homme, qui possède l'une et l'autre. Dans l'opération conforme à la nature de Dieu et des anges, ni la passion ni le ministère du corps ne sont requis. L'opération humaine, au contraire, utilise

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

(2) Ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitae vindictae non solum sit in parte rationali animae, sed etiam sit in parte sensitiva, et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti. De Malo, q. 12, art. 1.

(3) Alain, Propos sur l'éducation, Paris, PUF, 1954, LVIII.

l'une et l'autre. Aristote et saint Thomas soulignent fréquemment le caractère relatif de la perfection (1).

Quand donc on présente Dieu comme idéal de perfection humaine, gardons-nous d'entendre que l'homme doive, pour s'assimiler à Dieu (2), qui agit sans organes corporels ni sensibilité, faire de plus en plus petite la part de la sensibilité et du corps dans l'acte vertueux. Au contraire, la perfection de la vertu humaine exige que le corps et la sensibilité y occupent la place qui leur revient (3).

Pour nous, qui, contrairement aux Stoiciens, appelons passions tous les mouvements de l'appétit sensitif indistinctement, la perfection de l'homme requiert que ces mouvements soient réglés par la raison. En effet, puisque le bien de l'homme réside dans la raison, ce bien sera d'autant plus parfait que la raison règnera davantage sur tout ce qui relève de l'homme (4).

Est naturelle, donc, la colère soumise à la raison; ne l'est pas, celle qui la domine. C'est ce que répond saint Thomas à l'objection suivante, tirée du De divinis nominibus: Ira est naturalis cani, innaturalis homini. Il s'agit, en l'occurrence, précise-t-il, de la colère qui asservit la raison; la colère soumise est naturelle (5).

Ici encore, on pourrait dire que la différence entre les propos des Stoiciens et ceux des Péripatéticiens réside surtout dans les termes. Sénèque

(1) Bonum in uniuerso consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus sicut in homine. Et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio. I-II, q. 59, art. 5, ad 3.

Perfectum dicitur, cui nihil deest secundum suae perfectionis. I, q. 4, art. 1; In I Ethicorum, lect. 10, # 129.

(2) In librum De divinis nominibus, lect. 1.

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

(4) I-II, q. 24, art. 3.

(5) De Malo, q. 12, art. 1, ad 2.

par exemple, n'admet pas de colère soumise à la raison: "Si elle écoute la raison, dit-il, ce n'est déjà plus la colère, qui est rebelle par essence. Si elle se laisse modérer, il faut lui donner un autre nom, elle cesse d'être la colère, que je conçois effrénée et indomptable" (1). Il est donc conséquent en inférant que la colère n'est pas naturelle, puisqu'il refuse le nom de colère à tout mouvement soumis à la raison.

Pour renforcer la position thomiste de la perfection proprement humaine secundum statum praesentis vitae (2), on pourrait ajouter que si la sensibilité ne devait pas y concourir, ce serait en vain, frustra, que la nature nous aurait munis de passions. La nature ne fait pourtant rien d'inutile (3).

Le caractère naturel de la colère peut encore s'établir en considérant la nature spécifique de l'homme et sa nature individuelle.

D'après sa nature spécifique, l'homme est un animal social. De ce point de vue, il lui est naturel d'être doux: animal mansuetum. Tout animal grégaire est naturellement enclin à la mansuétude (4).

Sur ce point, la pensée de Sénèque est accordée à celle de saint Thomas. "La vie humaine est fondée sur la bienfaisance et la concorde, dit-il, et ce n'est pas par la terreur, mais par une affection réciproque qu'elle forme des liens pour l'union et la solidarité" (5).

Toutefois, saint Thomas distingue les deux moments suivants: avant l'offense, i.e. quand il n'a subi aucune injure, l'homme est cet animal mansuetum,

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

(2) I-II, q. 59, art. 3, ad 3.

(3) *Nisi enim appetitus sensitivus adjuvaret ad exequendum judicium rationis, frustra esset in humana natura.* In IV Ethicorum, lect. 13, # 805. II-II, q. 158, art. 8, ad 2.

(4) In VII Ethicorum, lect. 6, # 1391.

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

plus enclin au pardon qu'au châtiment. Mais, après une offense, l'homme est beaucoup plus incliné à punir qu'à pardonner: homo est magis inclinatur naturaliter ad puniendum post injuriam sibi illatam (1). Il en donne la raison dans la Prima Secundae: tout être s'insurge contre ce qui lui est contraire et qui lui nuit (2).

Omettant cette distinction, Sénèque affirme que le désir d'infliger un châtiment n'est pas conforme à la nature de l'homme: non est natura hominis poenae appetens (3). Quand il n'y a pas eu d'injure, soit; après une injure, non.

Sous l'angle de la constitution individuelle du corps, maintenant, la colère est plus naturelle que toute autre passion. Si l'on se place dans la théorie des anciens, il faut entendre, par la complexion d'un homme, la proportion suivant laquelle les éléments (eau, air, terre et feu) entrent dans la composition de son corps. Selon eux toujours, la bile, représentée par le feu, prédomine chez les colériques. Et comme cette humeur s'enflamme plus promptement que toute autre, celui que la nature a prédisposé à la colère s'irrite plus spontanément et plus naturellement que celui qu'elle a habilité au plaisir, par exemple (4).

La prédominance d'un élément, enseigne également Sénèque, détermine le caractère. Ceux chez qui domine le feu, élément agité et tenace, sont irascibles. Là-dessus, il glisse cette réflexion, qui nous paraît amusante: Les plus irascibles sont ceux qui sont rouges de cheveux et de teint, car leur couleur

(1) In IV Ethicorum, lect. 13, # 812.

(2) I-II, q. 46, art. 5.

(3) De Ira, L. L, ch. 7.

(4) I-II, q. 46, art. 5; In VII Ethicorum, lect. 6.

naturelle est celle que prennent les autres dans la colère (1).

Abstraction faite des éléments fournis par la science expérimentale, les opinions des anciens et celles des modernes s'harmonisent sur ce point. Il est communément admis que la complexion individuelle a quelque chose à voir avec le degré de propension à la colère, comme à toute autre passion.

Imbus des doctrines platoniciennes (2), saint Augustin déplore que notre nature soit sujette aux passions, mais il admet quand même leur caractère naturel et leur utilité: Humanum est irasci: et utinam nec hoc possemus (3). Mais, il avoue, d'autre part, que si eas omnino nullas habeamus, tunc potius non recte vivimus (4).

(1) De Ira, L. II, ch. 19.

(2) II-II, q. 23, art. 2, ad 1.

(3) S. Augustin, Oeuvres complètes, Paris, Vivès, Sermon CCXI.

(4) S. Augustin, La Cité de Dieu, L. XIV, ch. 19.

Article III

LA COLERE DESIRE QUE L'AUTRE EPROUVE DE LA PEINE

L'homme irrité désire que celui qui a excité sa colère éprouve à son tour de la peine (1). Il veut faire souffrir celui qui l'a injurié; c'est là son principal objectif, matériellement parlant. Faire souffrir, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur (2).

Il s'ensuit que la colère au sens fort, la colère cum ratione, ne s'élève ni contre les choses ni contre les morts: incapables de souffrir, ces êtres ne réalisent pas l'une des conditions essentielles de la colère (3).

Reste le cas des animaux. Ils sont capables de souffrir, et les exemples abondent de gens qui s'emportent contre les bêtes. Ces colères ne sont cependant pas cum ratione. En effet, celle-ci présuppose une injure, i.e. une injustice prémeditée, ce dont les bêtes sont incapables (4).

Combinant ces deux points, il ressort que la colère contre les choses est illogique pour les deux raisons invoquées: incapacité de souffrir et incapacité de commettre une injustice; que la colère contre les animaux l'est pour la seconde seulement: incapacité de commettre une injustice. Quant aux morts la colère ne les poursuit généralement pas au-delà du tombeau, car la mort est une épreuve plus grande que celle que cette passion leur réservait. En général, "notre colère s'éteint quand ceux que nous voulions châtier ont subi par ailleurs plus de mal que ne leur en eût fait notre colère" (5).

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

(2) I-II, q. 46, art. 7, ad 1.

(3) Ex ratione nuntiante laesionem, nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur. I-II, q. 46, art. 7, ad 1.

(4) Non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere. I-II, q. 46, art. 7, ad 1.

(5) Aristote, Rhétorique, L. II, ch. 3, # 4.

Mais la colère contre les choses, les animaux, les morts a beau transgresser les règles du bon sens, il demeure qu'elle est un fait à expliquer. Voici comment on le peut.

L'homme possède deux principes d'activité: l'appétit sensitif et l'appétit rationnel. L'un et l'autre peuvent suivre la raison ou l'imagination. Quand le point de vue de la raison prévaut, la colère ne s'allume ni contre les choses, ni contre les animaux, ni contre les morts, car, nous l'avons noté, la raison interdit de s'irriter contre des êtres qui ne peuvent souffrir, ou qui n'ont pu offenser, ou qui ont été suffisamment punis.

Mais il n'en est pas ainsi de l'imagination. "La raison a beau crier," dit Pascal, "cette maîtresse d'erreur et de fausseté" (1) la domine. Et l'on voit un homme se mettre en colère contre une serrure difficile, lui parler sur un ton violent et injurieux (2). Du même coup se trouve expliquée la colère des

(1) Pascal, Pensées, Paris, Nelson, 1949, p. 81.

(2) Alain, Philosophie, Paris, PUF, coll. "Les grands textes", tome I, p. 132.

Sur le même thème, Valéry écrit ceci: "Si je fais mine de briser le meuble où je me suis heurté, ce mouvement est très respectable. Il est d'une très haute antiquité; il donne vie et volonté à un fauteuil. (C'est nous qui soulignons). Paul Valéry, Oeuvres, Paris, La Pléiade, 1957, tome I, p. 345.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, ira quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quae ratione carent, in quantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante laesionem: et sic insurgit aliquis motus irae, etiam ad res irrationales et inanimates secundum similitudinem illius motus, qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante laesionem: et sic, ut Philosophus dicit in II Rhet., nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur; tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere. I-II, q. 46, art. 7, ad 1.

Bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis. I-II, q. 46, art. 4, ad 2.

animaux. Leur colère n'est pas cum ratione, comme la colère au sens fort du terme, mais consécutive à l'imagination, par laquelle ils posent des actes semblables à ceux de la raison. La brute est étrangère aux passions, dit Sénèque, mais elle a des mouvements qui leur ressemblent: habet autem similes illis quosdam impulsus (1).

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

Article IV

LA COLERE VEUT QUE L'AUTRE SACHE QUI LE FAIT SOUFFRIR ET POURQUOI

La vengeance parfaite exige que celui qui en est l'objet sache qui le fait souffrir et pour quelle injustice. Aussi Aristote prétend-il que nous ne nous mettons pas en colère quand nous savons que l'offenseur ignorera qui lui fait du mal et pour quel motif. Il invoque alors l'autorité d'Homère, qui fait dire à son héros: "Réponds-lui que c'est Ulysse, le dévastateur de villes," comme si Ulysse n'eût pas été vengé si le Cyclope avait ignoré par qui et en représailles de quoi il avait été aveuglé (1): iracundus appetit esse manifestus in nocendo (2).

Si possible, même, celui qui se venge veut être témoin de la peine qu'il inflige; cela n'importe aucunement au haineux, dit Aristote (3).

Ce sont là les conditions de la vengeance idéale. L'imagination y supplée de multiples façons. Cette faculté, en effet, ne contribue pas moins à éteindre la colère qu'à l'allumer. Celui, par exemple, qui a exercé sur X une vengeance moindre se comporte ensuite comme s'il avait, du même coup rétabli la justice par rapport à Y, même plus coupable que le premier (4). On cesse encore de chercher vengeance à ceux qui ont souffert, de par ailleurs, plus de mal qu'on voulait leur en faire: on s'imagine avoir tiré d'eux une quasi vengeance (5). Enfin, on retrouve le calme quand on a dépensé sa colère contre un autre (6).

(1) Aristote, Rhétorique, L. II, ch. 3, # 20.

(2) II-II, q. 55, art. 8, ad 3.

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

(4) Aristote, Rhétorique, L. II, ch. 3, # 6.

(5) Ibid., # 15.

(6) Ibid., # 10.

Ce dernier fait rappelle la réflexion d'Alain à l'effet que la colère n'est qu'un "surcroit d'activité" (1).

(1) Alain, Philosophie, tome I, p. 132.

Chapitre troisième
L'UTILITE DE LA COLERE

Article I

LES PASSIONS JOUENT, PAR RAPPORT A LA VOLONTE

UN ROLE ANALOGUE A CELUI DES SENS PAR RAPPORT A L'INTELLIGENCE

Pour mettre davantage en lumière le secours que les passions apportent à la volonté, il est utile de considérer celui que les sens prêtent à l'intelligence. On peut, en effet, former une proportion des deux rapports suivants: sens et intelligence d'une part, passions et volonté d'autre part. Sans les sens, c'est la confusion dans l'intelligence humaine; sans les passions, c'est la débilité dans la volonté.

1) Sans les sens, confusion dans l'intelligence.

Un fait s'impose d'abord à nous: l'âme unie au corps ne connaît qu'en se tournant vers les phantasmes. Bien plus, nous ne pouvons même pas, sans l'aide des puissances sensitives, utiliser les connaissances acquises: pour considérer des notions déjà acquises, l'intelligence humaine est encore assujettie aux phantasmes (1).

Et la question surgit naturellement de savoir s'il y a quelque avantage qu'elle retire de son union au corps ou quelque inconvénient qui va se dissiper avec la séparation. La question se pose même de savoir si l'âme humaine peut connaître sans le corps.

S'il n'est pas dans la nature de l'âme humaine d'être unie à un corps, mais qu'il s'agit là d'un phénomène accidentel, résultat d'une chute, comme le professait Platon, il s'ensuit que, libérée des entraves du corps, l'âme retrouve sa condition naturelle et connaît sans s'astreindre aux phantasmes.

Mais, dans cette hypothèse, l'union tourne au bénéfice du corps et non point à celui de l'âme, comme il se doit pourtant, si la matière est pour la

(1) Q. D. De Anima, art. 15.

forme, le corps pour l'âme, et non vice versa (1). Il est donc inadmissible que l'âme trouve, du fait de son union avec le corps, des inconvénients à son acte propre, l'intellection.

Si l'union au corps compromettait l'intellection, opération propre de l'âme, cette union ne serait pas naturelle. En effet, ce qui est naturel à un être ne saurait empêcher son opération propre. Dans cette optique d'une union qui nuit à l'opération propre de l'âme, l'homme ne serait pas un être naturel, ce qui est manifestement absurde (2).

Si, par contre, nous disons qu'il est de la nature de l'âme humaine de connaître au moyen des phantasmes, s'élève alors une autre difficulté: séparée du corps et, partant, privée du secours des images, comment est-il encore possible à l'âme de connaître quelque chose?

Pour écarter cette difficulté, il suffit de rappeler que tout être agit dans la mesure où il est en acte et que, par conséquent, le mode d'opération suit le mode d'être (3).

A chacun des modes d'être de l'âme humaine (unie au corps et séparée du corps) correspond un mode de connaître (4). Il ne répugne aucunement qu'elle puisse connaître hors de son "lieu naturel", le corps, pas plus qu'il ne répugne au feu de brûler hors de son lieu propre. Etre ou non dans son lieu propre ne change pas la nature d'un être.

Ainsi donc, il est naturel à l'âme humaine d'être unie à un corps, mais elle peut connaître quand même hors de son corps. Reste à calculer le bénéfice qui revient à l'acte d'intellection par le fait de l'union de l'âme au

(1) Q. D. De Anima, q. un., art. 15.

(2) Ibidem.

(3) I, q. 89, art. 1.

(4) De Veritate, q. 19, art. 1, ad 5.

corps.

Il n'est nullement question de contester la supériorité, en soi, du mode d'intellection sans conversion aux phantasmes sur celui qui implique une telle conversion. Il est question simplement de montrer que cette dernière façon de connaître est la meilleure pour l'âme humaine. (La nature ne fait pas ce qu'il y a de meilleur absolument, mais ce qu'il y a de meilleur pour tel être (1).)

C'est pourquoi, l'âme humaine étant ce qu'elle est, i.e. la plus humble des intelligences (2), et telle en vue de la perfection de l'Univers (3), en quoi lui est-il avantageux d'intelliger avec le concours du corps?

On peut en dégager une approximation en comparant la plus faible des intelligences aux hommes dont l'esprit est lourd. Les esprits peu pénétrants demeurent dans la confusion tant qu'on ne leur présente que des idées générales. Ces idées générales ont beau être, en soi, plus intelligibles que les exemples sensibles, il faut utiliser de tels exemples pour tirer de la confusion les esprits débiles (4).

Eh bien, par rapport aux autres intelligences, l'âme humaine est dans la même position que les esprits obtus, par rapport aux esprits pénétrants. Dans une seule espèce, son essence, Dieu voit tout de façon distincte. Puis, à mesure qu'on s'éloigne et que les intelligences se dégradent, il faut multiplier les espèces pour éviter la confusion. A la limite, i.e. arrivé à l'âme humaine, dernière des intelligences, une espèce est requise pour chaque objet de connaissance. Et encore faut-il qu'elle la dégage de la matière (5).

(1) In II Physicorum, lect. 11, # 9.

(2) Contra Gentiles, L. III, ch. 78, 79, 81.

(3) I-II, q. 112, art. 4.

(4) II-II, q. 15, art. 2.

(5) I, q. 89, art. 1; De Veritate, q. 19, art. 1 et 2; Q.D. De Anima, q. un., art. 15, 16, 17.

L'intelligence humaine, comme dit Gilson, (en usant de "l'infirmité de la métaphore") serait aveuglée et comme éblouie par l'intelligible pur. Elle est ouverte, cependant, à celui qui est engagé dans la matière. Devenue forme d'un corps sensible, elle appréhende les sensibles et les élabore en intelligibles (1).

Plus une intelligence est élevée, plus grande est sa vertu d'intellection, et, conséquemment, moins il lui faut d'espèces pour acquérir des choses une connaissance distincte. Une intelligence inférieure qui utiliserait les espèces adaptées à une intelligence supérieure, n'en tirerait qu'une connaissance incomplète, universelle et confuse, faute de pouvoir, à partir d'un petit nombre d'espèces, atteindre le singulier.

Tel est le cas de l'intelligence humaine, la dernière de toutes, infima, et la plus démunie de force intellectuelle: virtus in intelligendo. À partir de formes abstraites et universelles, elle ne dégagerait qu'une connaissance imparfaite, qui la laisserait dans l'universalité et la confusion (2).

Pour qu'elle puisse parfaire sa connaissance, en dégageant les singuliers de la confusion, l'âme humaine a été unie à un corps. Par ce moyen et grâce à la lumière de l'intellect agent, elle forme ses espèces à partir des singuliers matériels (3).

Séparée du corps, l'âme ne pourra pas acquérir une science aussi parfaite et déterminée quant aux singuliers, que celle qu'elle acquiert ici-bas par

(1) Etienne Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1948, p. 191.

(2) *Anima humana, quae est infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis, cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote congoscens res in quadam universalitate et confusione.* Q. D. De Anima, q. un., art. 15.

(3) Q.D. De Anima, q. un., art. 15.

les sens:

Quando anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per hujusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest. Sed tamen hujusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus (1).

2) Sans les passions, débilité dans la volonté.

Les passions jouent, par rapport à la volonté, un rôle analogue à celui des sens vis-à-vis de l'intelligence. Analogue seulement, car il existe une profonde différence que marque saint Thomas quand il explique pourquoi il n'y a pas de vertus dans les puissances sensibles de connaissance alors qu'il y en a dans les puissances sensibles appétitives. Le rôle de celles-ci par rapport à la volonté et à la raison semble identique au rôle de celles-là par rapport à l'intelligence.

Les sens, il est vrai, servent l'intelligence comme l'appétit sensitif sert la raison et la volonté, mais ils le font d'une manière spéciale. Les sens obligent l'intelligence pour lui fournir son objet: ministrando ei suum objectum (2). C'est pourquoi il est juste de dire que l'intelligence reçoit plus du sens que le sens ne reçoit de l'intelligence.

Les relations entre l'appétit sensitif et la raison et la volonté sont d'une autre nature. Comme le sens, l'appétit sensitif sert la raison et la volonté, mais, contrairement au sens, il ne joue pas le rôle de moteur. C'est la raison et la volonté qui sont naturellement moteurs à l'égard de l'appétit sensitif. Ce dernier participe donc ainsi de la raison et de la volonté, et, conséquemment, peut être dit rationnel d'une certaine manière. Le sens, au contraire,

(1) Q.D. De Anima, q. un., art. 15.

(2) In III Sent., d. 33, q. 2, art. 4, sol. 2, ad 6.

ne saurait être dit rationnel du simple fait qu'il présente à l'intelligence son objet (1).

Dans le De Veritate, saint Thomas aborde la même question d'un autre point de vue. L'intelligence, du fait qu'elle reçoit son objet des mains du sens, ne peut opérer antérieurement au sens: l'acte du sens précède toujours celui de l'intelligence (2).

Il n'en est pas ainsi dans le cas de l'appétit sensitif et de la volonté. La volonté, en effet, ne reçoit pas son objet de l'appétit sensitif; selon l'ordre de la nature, elle doit plutôt mouvoir cet appétit. C'est pourquoi, il n'est pas nécessaire qu'un mouvement de l'appétit sensitif précède celui de la volonté, comme un acte du sens précède tout acte de l'intelligence.

Il arrive pourtant que le mouvement de l'appétit devance celui de la volonté, mais ce n'est ni nécessaire ni même conforme à l'ordre de la nature. C'est un désordre qui s'explique par le fait qu'il existe deux principes du mouvement de l'appétit sensitif: le sens et la raison (3).

On voit, par là, que l'intelligence dépend plus du sens que la volonté, de l'appétit sensible. Le sens est principe par rapport à l'intelligence. Est-il trouble ou déficient, l'intelligence en ressent directement le contre-coup. Mais la situation n'est pas la même pour la volonté par rapport à l'appétit sensible. Fait pour être mû par la volonté, l'appétit sensible peut, s'il est

(1) *Appetitiva sensibilis servit voluntati et rationi quasi moventi et sic participat aliquid ab ea; et ideo est aliqualiter rationalis, scilicet participative, non autem vis apprehensiva sensibilis. Et propter hoc apprehensiva sensibilis non potest esse subjectum virtutis, sicut appetitiva sensibilis.* In III Sent., d. 33, q. 2, art. 6, ad 2.

(2) De Veritate, q. 26, art. 6, ad 2.

(3) *Virtutes sensitivae cognitivae sunt naturaliter praevise rationi, cum ab eis ratio accipiat; appetitivae autem sequuntur naturaliter ordinem rationis cum naturaliter appetitus inferior superiori obediatur.* Q.D De virtutibus in communi, q. un., art. 4, ad 6.

dépravé, gêner l'exercice de la volonté, mais rarement le compromettre au degré où le sens en mauvais état compromet l'exercice de l'intelligence.

Avant d'étudier le rôle que les passions jouent dans l'ordre pratique, nous dirons quelques mots de l'influence qu'elles exercent dans l'ordre spéculatif.

Article II

LES PASSIONS DANS L'ORDRE SPECULATIF

Pour déterminer de l'influence des passions, de leurs avantages ou de leurs inconvénients, il faut conserver sans cesse présentes à l'esprit certaines distinctions fondamentales. Tout d'abord, ne jamais confondre ordre spéculatif et ordre pratique. Ce qui est nuisible dans l'un de ces ordres ne l'est pas nécessairement, du moins pas au même degré, dans l'autre.

Se rappeler, en second lieu, qu'une passion peut précéder le jugement de la raison ou le suivre, qu'elle peut devancer le mouvement de la volonté ou le prolonger. C'est pourquoi, nous parlerons constamment de passion antécédente et de passion conséquente.

Enfin, une passion peut être docile à la raison ou insoumise. Ainsi, nous préciserons toujours s'il s'agit d'une passion docile ou modérée, désordonnée ou récalcitrante.

Dans l'ordre spéculatif, les passions, même modérées, ne sont directement et immédiatement d'aucune utilité. Indirectement, si elles sont désordonnées, elles font obstacle à la vie spéculative; réglées par les vertus morales, elles y disposent. Enfin, le rôle prépondérant, en ce domaine, appartient à la coutume. Examinons brièvement chacun de ces points.

Pour induire à l'intelligence de la cécité de l'esprit, saint Thomas utilise l'analogie de la cécité corporelle, qui consiste dans la privation du principe de la vision. Le mot de principe peut s'entendre de l'organe, principe immédiat, ou de la faculté, ou de l'âme, principe radical. On dit d'un homme qu'il est physiquement aveugle dès qu'il ne peut plus, en raison des dispositions de l'oeil, exercer sa faculté visuelle. Point n'est besoin qu'il ait perdu, ce qui est impossible, d'ailleurs, la faculté visuelle elle-même.

Ainsi en est-il du côté de l'esprit. Le principe de la vision intellec-

tuelle, c'est la lumière de la raison naturelle: lumen naturalis rationis (1). Appartenant essentiellement à la nature de l'âme, cette lumière ne s'éteint jamais. Mais, dans l'ordre de l'exercice, il peut être fait obstacle à son usage.

Les passions n'augmentent ni ne diminuent ce capital de lumière intellectuelle, mais elles empêchent parfois de le faire fructifier, comme elles peuvent, au contraire, y contribuer tout autant. Influence indirecte, donc, dans l'usage ou l'exercice de la lumière de la raison naturelle. C'est ainsi que les passions entravent ou favorisent la vie spéculative.

La perfection de toute vertu intellectuelle consiste à s'élever au-dessus du sensible, à s'arracher aux choses sensibles: consistit in abstractione a sensibilibus (2). Le mouvement de la luxure, par exemple, est donc diamétralement opposé à celui de la vertu intellectuelle, car il est dirigé vers les choses sensibles. Et sa véhémence est telle, parfois, qu'il opprime la raison au point de l'empêcher d'agir: totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum (3).

Expliquant de quelle façon l'envie et la colère produisent l'inconsistance, saint Thomas dit que c'est en attirant la raison vers un autre objet: pertrahendo rationem ad aliud (4). Cette explication, il va sans dire, vaut pour toute passion: n'importe quelle passion est susceptible de détourner la raison de la considération spéculative pour l'appliquer au sien. "Au lieu de commenter Aristote, il (Abélard devenu amant) compose des chansons en l'honneur d'Héloïse" (5).

(1) II-II, q. 15, art. 1.

(2) II-II, q. 53, art. 6.

(3) II-II, q. 55, art. 8, ad 1.

(4) II-II, q. 53, art. 6, ad 1.

(5) Etienne Gilson, Héloïse et Abélard, Paris, Vrin, 1948, p. 18.

La paresse, cette crainte de l'opération laborieuse (1), entrave la vie spéculative, précisément parce que cette vie exige des efforts considérables, car elle élève l'homme au-dessus de l'être sensible, le seul qui soit vraiment à sa portée: vita speculativa est supra hominem, reprend saint Thomas après Aristote (2).

En enlevant l'obstacle: removendo impedimentum, (3) les vertus morales disposent à la vie spéculative et, partant, à la métaphysique. Et comme les vertus morales règlent ou modèrent les passions du concupiscible et de l'irascible, il s'ensuit que les passions bien réglées, loin de nuire à la vie spéculative, y disposent éminemment.

Corollairement, les vertus qui règlent les inclinations qui éloignent le plus de l'esprit sont celles qui font le plus pour la vie spéculative. C'est pourquoi, l'abstinence et la chasteté, en détruisant les vices qui rivent l'homme aux choses corporelles, disposent plus que toute autre vertu à la considération des choses intellectuelles (4).

Par accident, une passion même désordonnée peut favoriser jusqu'à un certain point la vie spéculative. Il n'est pas impossible que l'envie ou toute autre passion pousse un homme vers la spéulation et l'y maintienne.

Celui qui a la passion de la musique réussit mieux, toutes choses étant par ailleurs égales, que celui qui s'y adonne par obligation. "Tout homme, dit Aristote, fait au mieux ce qu'il accomplit avec plaisir; par contre, ce qui le contrarie, il ne l'exécute pas du tout ou mollement" (5).

(1) I-II, q. 44, art. 4, ad 2.

(2) II-II, q. 51, art. 1.

(3) II-II, q. 157, art. 4, ad 1.

(4) II-II, q. 15, art. 3, c. et ad 3.

(5) II-II, q. 15, art. 3.

Toutes choses égales, avons-nous dit, car un homme naturellement moins doué peut l'emporter sur un mieux équipé qui fait preuve de négligence. Deux facteurs entrent en ligne de compte: le don et l'effort; qui le cède sur l'un peut compenser par l'autre: qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et e converso (1).

Mais c'est la coutume qui exerce sur la vie spéculative l'influence profonde et durable. Et ce, comme disait Descartes à sa manière, parce que la nature veut que nous soyons enfants avant que d'être hommes. Saint Thomas, qui, selon Cajetan, semper loquitur formaliter, avait déjà exprimé la même vérité dans son langage simple et austère: Oportet addiscentem credere (2). Le rôle de la coutume, comme nous allons le voir, découle de cette condition de notre nature.

Au principe de l'intelligence humaine, on trouve la foi humaine: tant qu'elle ne peut se mouvoir de son mouvement propre, c'est-à-dire sous l'évidence de l'objet, l'intelligence humaine doit se servir de celle du maître. Pendant toute la période où l'intelligence est soumise à la discipline, la foi humaine est sa vertu essentielle.

Normale au début, cette situation se prolonge d'ordinaire très longtemps. L'authentique vertu intellectuelle est sans doute plus rare que la vertu morale (3). Elle requiert une adhésion commandée uniquement par l'évidence, sans intervention de l'appétit. La vertu intellectuelle, c'est, comme disaient les anciens, le fulgor veritatis assensum intellectus rapiens. Leibniz y croit bien peu, même en géométrie, où, pourtant, l'évidence semble facile d'accès. Voici ce qu'il dit à ce sujet:

(1) II-II, q. 24, art. 3, ad 3.

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

(3) Sénèque constate et déplore la tendance générale à croire sans se donner jamais la peine de juger par soi-même: Dum unusquisque mavult credere quam judicare, numquam de vita judicatur, semper creditur. De vita beata, Budé, p. 2.

Si la géométrie s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contestions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimète, qu'on traiterait de rêveries et croirait pleines de paralogismes.

Pendant toute la période où l'homme doit se servir du maître comme d'un autre soi-même, l'intelligence adhère aux objets qui lui sont proposés parce que la volonté les lui présente sous l'aspect de bien. Plus précisément, la volonté, considérant comme des biens les objets en question, les impose à l'intelligence. L'intelligence adhère à l'objet non quia visum sed quia placet.

C'est ici que la coutume joue son rôle. Ce qu'on a l'habitude d'entendre plaît, semble plus clair, et on le reçoit facilement: illud enim quod est consuetum est nobis magis notum (1). Par contre, on est heurté par l'insolite. L'erreur familière glisse; la vérité nouvelle heurte.

Ce qui est familier plaît, car la coutume devient en quelque sorte une seconde nature: consuetudo est sicut quaedam natura (2). Toute proportion gardée, puisque la coutume s'apparente à la nature sans jamais atteindre, toutefois, à sa stabilité (3), on peut dire de la coutume ce que l'on dit de la nature.

Or qui dit nature dit stabilité, nécessité, détermination ad unum. Invariablement, le feu brûle et s'élève; nécessairement, la pierre tombe et ne saurait que tomber. Cette nécessité, on la retrouve jusqu'à un certain point dans la coutume, quand n'intervient pas la délibération:

Consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue (4).

Les premières inclinations étant très fortes, quand la raison s'éveille

(1) In II Metaphysicorum, lect. 5, # 331.

(2) In III Ethicorum, lect. 15, # 549.

(3) Facilius potest transmutari consuetudo, quam natura. In VII Ethicorum, lect. 10, # 1467.

(4) De Malo, q. 6, art. un., ad 24.

et tente de reconquérir sur les inclinations per modum naturae l'autonomie qui doit la caractériser en face de son objet propre, la vérité, elle a peu de chances d'y parvenir. Aussi est-il possible de sérier les gens suivant la méthode ou la discipline qui a prévalu durant leur formation. Tout d'abord, ceux qui n'entendent que le langage des chiffres. In mathematicis nutriti, rien ne leur semble intelligible en dehors des chiffres. D'autres ne veulent rien accepter qui ne soit illustré d'un exemple sensible. Habitués à voir, ils perdent pied quand la résolution dans le sens est devenue impossible et qu'il faut se contenter de comprendre. D'autres, en très grand nombre, ne reçoivent que ce qui est attesté par une autorité. Résultat de l'habitude ou du défaut de confiance en leur propre jugement. D'autres, enfin (car nous nous arrêterons là), requièrent de ceux qui les instruisent des démonstrations rigoureuses et font peu de cas du témoignage et des exemples sensibles. De tous, ce sont, sans conteste, les plus dignes de louange (1).

Cette influence extraordinaire de la coutume et de la volonté (ce qui est tout un) dans la vie spéculative, Pascal l'a vue et exprimée en formules inoubliables. "La coutume est notre nature," affirme-t-il (2). C'est elle qui "fait nos preuves les plus fortes et les plus crues" (3). Sans violence, sans art, sans argument, poursuit-il, la créance de l'habitude incline toutes nos puissances, "en sorte que notre âme y tombe naturellement" (4). Point n'est besoin de faire remarquer la parenté de cette dernière formule avec celle de saint Thomas. Enfin, affirme-t-il, "la volonté est un des principaux organes de la créance" (5).

(1) In II Metaphysicorum, lect. 5.

(2) Pascal, Pensées, Paris, Nelson, 1949, p. 88, # 89.

(3) Ibid., p. 162, # 252.

(4) Ibidem.

(5) Ibid., p. 91, # 99.

Pascal concède tellement de pouvoir à la coutume qu'il se demande, après avoir rappelé l'adage bien connu: La coutume est une seconde nature, si la nature ne serait pas une première coutume! "J'ai grand'peur, dit-il, que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature" (1).

Ces brèves considérations mettent un peu en relief, d'une part, le genre d'influence que les passions exercent dans la vie spéculative, et, d'autre part, elles signalent l'action de la coutume comme prépondérante en ce domaine. Et nous voilà au seuil de l'ordre pratique, où les passions jouent un rôle direct et de primordiale importance.

(1) Pascal, Pensées, p. 89, # 93.

Article III

LES PASSIONS DANS L'ORDRE PRATIQUE

Le rôle des passions dans l'ordre pratique varie d'abord suivant qu'elles sont antécédentes ou conséquentes au jugement de la raison; puis, dans chacun des cas, suivant qu'elles sont modérées ou désordonnées. Nous déterminerons donc, en premier lieu, des passions antécédentes, désordonnées et modérées.

Les passions antécédentes désordonnées suppriment totalement, en certains cas, l'usage de la raison; toujours, elles le gênent; les passions antécédentes modérées sont nécessaires à la rectitude du jugement pratique.

1) Les passions antécédentes.

Contre les Stoiciens, dans le De Malo (1), et à maintes reprises dans le cours de son oeuvre (2), saint Thomas revient sur la distinction tout à fait capitale entre passion antécédente et passion conséquente. Toute passion peut entretenir avec le jugement de la raison les deux rapports suivants: elle peut précéder ce jugement et elle peut le suivre. Dans le premier cas, elle influence le jugement de la raison; dans le second, c'est elle, au contraire, qui est influencée par le jugement de la raison.

a) La définition de la passion antécédente.

Quand nous aurons considéré, ci-dessous, la passion conséquente, engendrée spontanément par la ferveur de la volonté ou excitée délibérément par elle, nous comprendrons mieux, par opposition, la passion antécédente, qui se déclare en nous avant toute intervention de l'intelligence ou de la volonté.

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

(2) I-II, q. 24, art. 3, ad 1; q. 77, art. 6 ad 2; q. 159, art. 3, ad 3; II-II, q. 2, art. 10; De Malo, q. 3, art. 11; De Veritate, q. 26, art. 7.

Une sensation fortuite (externe ou interne) ébranle l'appétit sensitif, à l'insu de notre raison et de notre volonté, et voilà déclenché le mécanisme de la passion.

La passion antécédente est donc un mouvement de l'appétit sensitif qui se décrit en marge de la raison et de la volonté.

Quand elle est violente, la passion antécédente fait obstacle au jugement de la raison pratique. Voyons comment et dans quelle mesure ce phénomène d'obstruction se produit.

b) Les passions antécédentes désordonnées font obstacles au jugement de la raison.

Les passions antécédentes désordonnées nuisent au jugement de la raison à cause des perturbations corporelles qui les accompagnent. Ce n'est pas l'appétit de vengeance, élément formel de la passion, qui contrecarre l'exercice de la raison, car cet appétit n'affecte parfois que la volonté et laisse à l'homme toute sa lucidité. Mais quand l'appétit de vengeance atteint la sensibilité et sème le trouble dans le corps, il produit un état qui s'apparente à la folie.

Cette quasi démence varie avec la force de la passion et détermine l'influence que la raison conserve sur l'action à poser. En certains cas exceptionnels, la passion fait complètement échec à la raison, qui est comme enchaînée, selon l'image dont use saint Thomas (1).

(1) Si consideretur ira secundum id quod est formale in ea, sic potest esse et in appetitu sensitivo et in appetitu intellectivo qui est voluntas. ... Sed quantum ad secundum, quod est materia in ira, scilicet commotio cordis, tota controversia versabatur; quia hujusmodi commotio judicium rationis impedit. De Malo, q. 12, art. 1.

Ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ... Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram et concupiscentiam vel aliquam hujusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando hujusmodi passiones sunt forter, per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem, ut liberum judicium de particularibus agendis non habeat. De Malo, q. 3, art. 9.

Il pourrait sembler étonnant, au premier abord, que la passion antécédente entrave l'usage ou le jugement de la raison, vu que l'acte propre de cette faculté ne requiert l'emploi d'aucun organe. Mais il en est ainsi à cause de l'unité du composé humain et de la dépendance de la raison à l'égard des sens et des dispositions corporelles.

L'intelligence ou la raison a beau n'utiliser aucun organe pour poser son acte propre, elle est quand même tributaire des sens, qui l'alimentent des phantasmes dont elle forme ses concepts et qui soutiennent la pensée (1). Quand donc les sens sont ralentis ou paralysés par des perturbations corporelles, l'activité de l'intelligence et de la raison en est indirectement compromise dans la même mesure. Nous en avons une preuve évidente dans l'ébriété et le sommeil.

Celui qui dort, ou qui est indisposé, ou en état d'ébriété, est incapable d'utiliser ses connaissances. Celui-là, non plus, qui est troublé dans son corps par quelque passion violente, spécialement par la colère. Le repos du corps et la chute des passions ne lui communiquent pas la science et la prudence, mais ils lui permettent d'utiliser selon la prudence la science qu'il possède (2).

C'est pourquoi le Philosophe écrit dans les Physiques que c'est par la mise en repos et l'arrêt de l'âme que l'on devient connaissant et prudent: in quietari enim et residere anima sciens fit et prudens (3). En d'autres termes, il faut, pour juger de façon assurée, jouir d'une certaine tranquillité d'esprit (4).

(1) I-II, q. 33, art. 3, ad 3.

(2) Scientia, quae est cognitio speculativa, et prudentia, quae est ratio practica, adveniunt animae per quietationem et residentiam corporalium motionum et sensibilium passionum. ...Ponatur quod aliquis habens scientiam dormiat vel inebriatur aut infirmetur manifestum est quod non potest uti scientia et operari secundum eam: sed manifestum est quod quando perturbatio praedicta quiescit, et mens reddit ad statum suum, tunc potest uti scientia, et secundum eam agere. In VII Physicorum, lect. 6.

(3) Ibidem.

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

Et le meilleur jugement requiert le plus grand calme, car il s'agit de déterminer, pour une action à poser, quels sont le mode et la mesure qui conviennent (1).

L'influence néfaste de la passion antécédente apparaît encore quand on se place du point de vue de l'unité du composé humain. Du fait que toutes les puissances de l'âme sont enracinées dans une même substance, que l'âme et le corps s'unissent pour former un composé substantiellement un, il s'ensuit que toute surabondance dans l'une ou l'autre des parties de ce tout rejaillit sur les autres.

Ce phénomène de "redondance" se déroule à partir des puissances supérieures vers les puissances inférieures, de l'âme vers le corps, ou vice versa. Ainsi, d'une part, un mouvement intense de la volonté emporte la sensibilité (ce qui est normal); d'autre part, une passion violente exerce sur la volonté une pression qui menace de l'entraîner.

Dans le cas de la passion antécédente, qui nous occupe dans le moment, c'est la "redondance" de bas en haut qui joue: la sensibilité, par la véhémence de son mouvement, séduit la raison, qui lui livre la volonté. Ce n'est pas à coup sûr, tout de même, que le charme de la passion va opérer, mais il reste que la passion antécédente désordonnée constitue un sérieux obstacle au jugement de la raison pratique (2).

(1) Laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit. Quae discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiam si sit bonum provocatur. De Veritate, q. 26, art. 7.

(2) Secundum naturae ordinem, propter colligantium virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat. ...Ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores... et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur. De Veritate, q. 26, art. 10.

C'est en conséquence de cette doctrine que nous attribuons une prudence naturelle aux vieillards, qui ont atteint l'âge où les perturbations physiologiques ne rompent à peu près jamais la quiétude du corps (1). C'est pourquoi, aussi, nous nous en remettons avec plus de confiance au jugement de plusieurs personnes qu'à celui d'une seule, car nous croyons que les passions corrompent difficilement le jugement de plusieurs personnes, facilement celui d'une seule: si les passions en entraînent quelques-uns, on est fondé à croire que la raison des autres les ramènera (2).

Après avoir examiné comment la passion antécédente obstrue le jugement de la raison, examinons dans quelle mesure elle est éventuellement susceptible de le faire.

i) L'usage de la raison est supprimé.

Dans certains cas exceptionnels, la passion antécédente abolit par sa violence l'usage même de la raison. Cela se produit sous l'effet d'un excitant extraordinaire ou en présence d'une sensibilité exceptionnelle. Encore plus, quand ces deux facteurs conjuguent leur pouvoir d'émotion.

On conçoit assez facilement semblable phénomène dans le cas d'une terreur panique, d'un accès de fureur ou d'une passion amoureuse. Saint Thomas parle d'une certaine nécessité d'agir quand une crainte imminente saisit un homme: imponit enim homini quaedam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem (3).

Pour saint Thomas, c'est plus qu'une simple hypothèse; c'est une réalité. La passion est telle, parfois, qu'elle supprime totalement l'usage de la

(1) In VI Ethicorum, lect. 9, # 1252.

(2) In III Politicorum, lect. 14, # 495.

(3) II-II, q. 64, art. 5.

raison: passio quandoque est tanta quod totaliter aufert usum rationis (1). Il est évident qu'en certains cas l'amour et la colère jettent l'homme dans une véritable démence: sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt (1). La passion violente affecte l'exercice de la raison à la manière d'une lésion organique (2).

ii) L'usage de la raison est gêné.

Il est rare, on l'avouera, que la passion prenne ainsi totalement le contrôle de l'être humain et dirige l'action sous le regard impuissant d'une raison enchaînée. D'ordinaire, la passion antécédente ne supprime pas complètement l'usage de la raison, mais le gêne plus ou moins.

Nous laissons de côté le cas où la passion et la volonté tombent immédiatement d'accord dans la poursuite du bien présenté par la passion. Nous parlons des cas où un certain dialogue s'engage entre la passion et la raison, et voulons mesurer, dans la mesure du possible, les chances qu'a la raison de l'emporter.

A première vue, il semblerait que la raison pût toujours imposer sa manière de voir à la passion, qui, selon l'ordre de la nature, lui doit être soumise. En fait, à moins d'être véhémentes, les passions n'opposent pas à la raison une bien grande force de résistance:

Passiones non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones,

(1) II-II, q. 156, art. 1.

(2) *Immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam, furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem. Hujusmodi autem passiones non sine corporali transmutatione accidentunt, et de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens voluntatis. I-II, q. 10, art. 3; De Malo, q. 3, art. 9.*

naturaliter subditur rationi (1).

Mais il arrive que ce qui doit commander, selon l'ordre normal des choses, soit réduit à obéir, en raison de certaines circonstances. C'est ce qui advient parfois à la volonté dans tel individu:

Nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter praestantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, in quantum subjacet passioni, praeminet appetitus sensitivus (2).

Tout d'abord, la passion antécédente distrait la raison. Distraire la raison, c'est la détourner de ses considérations propres, ou, du moins, alanguir son activité. La passion produit cet effet parce que l'homme est un, que toutes ses facultés puissent leurs énergies dans la source d'une même âme. Quand donc une faculté ou une puissance est fortement appliquée à son objet, les autres se relâchent totalement ou en partie (3). Par conséquent, si l'énergie de l'âme se dépense à river quelque passion vénémente à son objet, l'appétit rationnel se relâche d'autant, si toutefois il peut encore s'appliquer au sien (4).

Après avoir détendu la raison en tirant à elle le gros des énergies de l'âme, la passion présente à la raison l'objet qui intéresse hic et nunc. Or nous savons que l'intelligence a pour objet l'universel, cependant que l'action porte sur le singulier. La raison opte universellement pour tel parti, mais,

(1) II-II, q. 129, art. 2.

(2) I-II, q. 9, art. 2, ad 1.

(3) Passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quamdam abstractionem. Cum omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur. I-II, q. 77, art. 1; q. 33, art. 3, c. et ad 2.

(4) Manifestum est enim quod quando intentio animae vehementer applicatur ad actum inferioris potentiae, superiores potentiae debilitantur, et deordinantur in suo actu. De Malo, q. 15, art. 4; q. 3, art. 9; In III Sent., d. 16, q. 1, a. 3, ad 6.

dans le concret, elle est confrontée non plus au cas idéal, mais à un problème particulier bien circonstancié.

En état de sérénité, par exemple, telle vengeance répugne à la raison. Hic et nunc, sous l'influence de l'imagination exaspérée, la situation apparaît sous un autre éclairage. Remplie des images de l'offense, de la vengeance et de la passion, l'imagination retire son concours à la raison, qui, sans elle, ne peut faire usage des connaissances acquises au préalable (1).

En l'occurrence, dit saint Thomas, la passion fait plus que distraire la raison des considérations générales: elle la corrompt per viam contrarietatis, comme les ténèbres chassent la lumière, la chaleur le froid (2).

Enfin, nous avons vu que les modifications corporelles peuvent empêcher totalement l'usage de la raison. Dans la plupart des cas, elles ne lient pas totalement la raison, mais l'empêchent de considérer en pleine liberté les cas particuliers sur lesquels portent l'action (3).

Et puisque les perturbations corporelles sont maximums dans le cas de la colère (4), on doit conclure que la colère antécédente est, de toutes les passions, celle qui compromet le plus le jugement de la raison pratique.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner outre mesure que la raison accepte, la plupart du temps, l'objet présenté par une passion violente et que, par conséquent, la volonté, qui suit naturellement la raison, tende dans le sens de la passion. Saint Thomas l'affirme expressément:

(1) Q.D. De Anima, art. 15.

(2) I-II, q. 77, art. 1; De Malo, q. 3, art. 9.

(3) De Malo, q. 3, art. 9.

(4) Dictum est autem quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur: unde inter caeteras passiones manifestius impedit judicium rationis. I-II, q. 48, art. 3.

Manifestum est quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium si fuerit praesens: unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. I-II, q. 48. a. 3.

Judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis (1).

Dans le De Malo (2), saint Thomas explicite davantage sa pensée sur ce point. Il y donne deux raisons pour lesquelles, ut in pluribus, l'homme dévie de la ligne de conduite tracée par la droite raison. D'abord, parce qu'il y a plus de manières de s'écartier du juste milieu de la vertu, que de s'y maintenir; parce que, en second lieu, les biens sensibles sont plus connus de la multitude que les biens de la raison. Voici les termes mêmes de saint Thomas:

Accidit in hominibus quod bonum sit in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit quod pluribus modis contingit deviare a medio quam medium tenere, et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis (3).

Ajoutons que les biens sensibles sont plus connus parce qu'ils sont à la source de l'opération rationnelle, qui a son origine dans le sens. Et comme le nombre de ceux qui commencent une chose est plus grand que le nombre de ceux qui la mènent à son terme, on a droit de conclure que la majorité suit l'inclination de la nature sensitive et non la lumière de la raison (4).

C'est dans le prolongement de cette pensée un peu sombre qu'il faut situer le nunc satis bene vivitur, si sine crimine, de saint Augustin (5).

c) Les passions antécédentes modérées sont nécessaires à la rectitude du jugement pratique.

En voulant supprimer totalement les passions, les Stoiciens ont méconnu

(1) I-II, q. 77, art. 1.

(2) De Malo, q. 1, art. 3, ad 17.

(3) Ibidem.

(4) I-II, q. 71, art. 2, ad 3.

(5) Augustin, La Cité de Dieu, L. 14, ch. 9.

la véritable nature de l'homme. L'homme n'est point une substance séparée: il est constitué d'un corps et d'une âme; il possède une intelligence et des sens, une volonté et un appétit sensible.

La raison est la partie la plus noble de son être non pour le mépris des autres parties, mais pour leur élévation. La perfection de l'homme interdit qu'il se confine dans les limites de la raison; elle l'incite plutôt à étendre toujours plus l'empire de la raison. On peut appliquer à la raison la comparaison du feu qu'emploie saint Thomas en parlant de la charité (1). Plus la vertu du feu est forte, plus elle atteint des objets éloignés et moins combustibles. Ainsi, plus la raison est forte, plus elle s'étend aux parties les moins raisonnables et les pénètre davantage.

Parce que nous cédons souvent malgré nous aux passions: saepe illis etiam inviti cedimus, saint Augustin souhaiterait, lui aussi, que nous en fussions exempts; mais il admet, tout de même, qu'une complète impassibilité n'est point conforme à la nature de l'homme pèlerin; même plus, que sans les passions, nous ne pouvons vivre correctement:

Dum vitae hujus infirmitatem gerimus, si eas omnino nullas habeamus, tunc potius non recte vivimus (2).

En effet, les passions modérées sont nécessaires à la rectitude du jugement pratique. La volonté préside naturellement au bien de tout l'homme, et non pas au bien de l'âme seule ou du corps seul. Le corps, en effet, est au service de l'âme; les puissances inférieures doivent, selon l'ordre de la nature obéir aux puissances supérieures.

Cependant, la volonté, à qui il appartient de veiller au bien de l'homme tout entier, a pour objet le bien comme tel: ipsum bonum absolute, et non ce

(1) II-II, q. 27, art. 7.

(2) Saint Augustin, La Cité de Dieu, L. 14, ch. 9.

bien-ci. Dans la vie concrète, pourtant, ce n'est jamais le bien comme tel qui se présente à l'homme, mais cette chose bonne, haec res bona.

Cette chose bonne, tel est précisément l'objet de l'appétit sensible: sensualitatis proprium objectum est res bona vel conveniens sentienti (1).

Précisons qu'on dit d'une chose qu'elle convient au sujet si elle est nécessaire à sa conservation, comme la nourriture et la boisson, ou nécessaire à la sensation elle-même, comme un son modéré pour l'ouïe.

C'est donc par l'intermédiaire de la sensibilité, qui porte sur des objets particuliers: inferiores vires habent objecta particularia (2), et où se déroule l'action: actus et electiones hominum sunt circa singularia (3), que la volonté assure le bien de l'homme tout entier. Autrement dit, elle assure ce bien par des gestes concrets qui sont objets de l'appétit sensible.

On verra facilement l'importance, pour un exercice normal de la volonté, d'un appétit sensitif bien réglé. La volonté pourvoira comme il se doit aux besoins du corps si la sensibilité les lui dénonce. Si la sensibilité dévie du côté de l'excès ou du défaut, elle déclarera, dans le premier cas, des besoins factices; dans le second cas, elle taira des besoins réels.

Ainsi s'éclaire l'affirmation de saint Augustin, à savoir qu'on ne peut vivre correctement (recte) si l'on est dépourvu de toute passion: si eas omnino nullas habeamus. Qu'on ne puisse vivre correctement avec des passions désordonnées, cela ne pose pas de problème; sans passion du tout, la situation semblerait idéale. Pourtant non: sans passions, on ne saurait vivre comme un homme doit vivre.

En effet, "tel on est, telle la fin apparaît: qualis unusquisque est,

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

(2) Ibid., art. 3.

(3) Ibid., q. 9, art. 2, ad 2.

talis finis videtur ei" (1). Le miel, par exemple, semble amer à un palais malade. Dans le cas qui nous retient, ce sont les passions qui disposent de telle ou telle façon et qui, partant, donnent à la fin son visage. Un homme en colère ou jaloux va juger convenable une action qu'il désapprouverait dans un moment de sérénité. L'objet n'a pas changé, mais le juge n'est plus le même: tantôt, il était calme; maintenant, il est en colère. Suivant ce que l'on est, suivant ses dispositions, la fin apparaît bonne ou mauvaise (2).

Puisque la volonté meut par le moyen de l'appétit sensitif; que les choses apparaissent bonnes ou mauvaises suivant les dispositions du sujet; que les passions modifient ces dispositions, il s'ensuit que pour assurer le bien de tout l'homme, la volonté doit pouvoir compter avec des passions bien disciplinées. C'est à cette condition qu'elle tend au bien réel de l'homme tout entier et permet à la raison de juger sainement de la conduite à tenir.

La raison pratique est responsable du choix des moyens les mieux adaptés à la fin. La fin joue ici le rôle de moyen terme: parce qu'on aspire à telle fin, tel moyen semble indiqué de préférence à tel autre. Après avoir fait des moyens un inventaire aussi complet que possible, la raison détermine celui qui semble convenir le mieux à la fin à conquérir et la manière de l'utiliser.

On voit tout de suite que les efforts de la raison sont vains et son jugement pratique condamné à l'erreur si la fin dont il dépend n'est pas celle qu'il faut poursuivre. En d'autres termes, si l'on se trompe au sujet de la fin, on se trompe fatalement sur les moyens. Le bon moyen d'atteindre une mauvaise

(1) I-II, q. 9, art. 2; In III Ethicorum, lect. 13, # 516.

(2) *Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde sequitur quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto.* I-II, q. 9, art. 2.

fin ne relève pas de la prudence vraie, mais de la prudence per similitudinem (1) que l'on attribue au bon voleur.

La vérité du jugement pratique présuppose la rectitude de l'appétit par rapport à la fin. Quand la volonté, guidée par des passions modérées, s'est fixée sur la fin qui convient, la raison peut discerner le moyen approprié. C'est pourquoi saint Thomas définit la vérité pratique comme une conformité de l'intelligence à l'appétit droit (2).

A supposer que la raison puisse juger correctement sans le concours des passions, la volonté ne ressentirait pas d'inclination pour le bien sensible, qui ne l'atteint pas directement.

C'est pourquoi la nature, dont nous avons suffisamment répété qu'elle ne faisait rien d'inutile, a recours à la passion pour assurer la conservation de l'espèce, par exemple. Le bien de l'espèce a beau l'emporter devant la raison sur celui de l'individu, la nature ne s'est pour ainsi dire pas fiée à la force de cette évidence toute rationnelle. Les besoins de l'espèce s'imposent moins que ceux de l'individu. La nature compense par une délectation plus grande (3).

2) Les passions conséquentes.

Les passions conséquentes au jugement de la raison peuvent être spontanées ou impérées, véhémentes ou modérées. Après avoir caractérisé les unes et les autres, nous montrerons qu'elles assurent la promptitude de l'exécution du jugement de la raison.

a) La définition de la passion conséquente.

A côté de la passion antécédente, qui s'introduit en nous de sa propre autorité, saint Thomas distingue la passion conséquente, qui suit le jugement de

(1) II-II, q. 47, art. 13.

(2) I-II, q. 57, art. 5, ad 3.

(3) Supplementum, q. 49, art. 1, ad 1.

la raison et le mouvement de la volonté au lieu de les devancer.

Toute passion consécutive au vouloir se produit de deux façons: elle naît spontanément de l'écho, du prolongement ou de la répercussion dans la sensibilité d'un vouloir intense; ou bien la volonté la provoque délibérément.

i) La passion conséquente spontanée.

Le prolongement dans la sensibilité du mouvement de la volonté est une conséquence de l'unité du composé humain et de la soumission naturelle de l'appétit inférieur à l'appétit supérieur. Nous avons invoqué ce fait de l'unité du composé humain pour expliquer le désordre qui règne quand le corps et la sensibilité gênent l'exercice de la raison. La redondance, dont nous avons alors parlé, joue normalement quand elle procède de la partie supérieure vers la partie inférieure de l'homme. Elle entraîne la mort, en certains cas de grande violence:

Ex apprehensione animae, transmutatur corpus
calorem et frigus, et quandoque usque ad sa-
nitatem et aegritudinem, et usque ad mortem:
contingit enim aliquem ex gaudio vel tristi-
tia vel anorem mortem incurrere (1).

Le docteur Paul Chauchard (2) rapporte l'exemple du primitif qui, ayant enfreint un tabou, meurt victime de sa croyance; ex apprehensione animae, dirait saint Thomas.

Nous avons dit également que cette redondance en faveur des puissances inférieures était naturelle. En effet, selon l'ordre de la nature, l'être supérieur commande à l'être inférieur; la volonté dirige le mouvement de l'appétit inférieur. C'est ce qui se produit quand est fort le mouvement de la volonté (3).

Nous voulons, il va sans dire, et exécutons beaucoup de choses dans la plus profonde sérénité de l'appétit sensible. Ce n'est que quand il est intense

(1) De Veritate, q. 26, art. 10.

(2) Dr Paul Chauchard, La médecine psychosomatique, p. 71, note.

(3) I-II, q. 158, art. 8.

que le mouvement de la partie supérieure entraîne la partie inférieure, dans le cas de l'appétit; paralyse son activité, dans le cas de la connaissance (1).

Ce phénomène d'interférence dont nous sommes le théâtre, chacun de nous en fait quotidiennement l'expérience. On ne saurait sérieusement le révoquer en doute. Reste à préciser davantage, si possible, par quelle voie l'ardeur de la volonté s'infiltre dans la sensibilité.

Il semble bien que ce soit par l'intermédiaire de l'imagination. En effet, l'image supporte la pensée la plus spirituelle même. Si donc les pensées abondent par suite d'une forte conviction, les images éclosent avec une égale profusion, la cogitative se prononce favorablement et la sensibilité s'émeut.

La passion qui naît ainsi, spontanément et nécessairement, de tout vouloir intense, signifie l'ardeur du mouvement de la volonté qui la cause. Compte tenu, cependant, de la différence individuelle des complexions organiques: deux vouloirs de même intensité ne seront pas nécessairement signifiés également par deux individus distincts, ni par le même individu à des moments distincts. Dans l'hypothèse de deux appétits de vengeance égaux, le tempérament qu'on appelle colérique donnera des signes plus manifestes de la présence de la colère, que le tempérament flegmatique (2).

ii) La passion conséquente impérée.

Toute passion peut être volontairement et librement éveillée. Qui n'a senti le besoin, à quelque moment, d'éveiller une passion pour mieux accomplir une tâche? Qui n'a jamais demandé un peu de courage au vin? (Le courage y abonde,

(1) Cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior. I-II, q. 24, art. 3, ad 1; De Veritate, q. 26, art. 10; I-II, q. 10, art. 3, ad 3; I-II, q. 59, art. 5; In III Sent., d. 16, q. 1, art. 3, ad 6.

(2) Passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus. De Veritate, q. 26, art. 7; De Malo, q. 3, art. 11.

Aliquando superveniunt durae et manifestae passiones, et homo non provocatur, neque timet. In I De Anima, lect. 2, # 22.

nous assure saint Thomas (1)). Par crainte de succomber à la pitié (2) avant d'avoir atteint au terme d'une juste vengeance, on éprouve le besoin de tisonner sa colère. Dans Phèdre, par exemple, Racine met les vers suivants dans la bouche de Thésée:

Dans toute leur noirceur retracez-moi ces crimes;
Echauffez mes transports trop lents, trop retenus (3).

Consciemment ou non, nous avons tous, à un moment donné, lancé un appel à quelque passion: nous avons senti le besoin de la susciter, ou de l'entretenir, ou de l'intensifier. Cela est possible dans la mesure où nous maîtrisons les deux éléments de toute passion: mouvement de l'appétit et commotion corporelle.

L'élément psychique.

L'emprise de la volonté sur l'élément psychique ou formel de la passion est directe et complète. La volonté déclenche à son gré des mouvements dans l'appétit sensitif. De deux façons: par l'entremise du sens externe ou par celle de l'imagination.

Dès qu'il n'y a pas d'obstacle du côté de l'organe, je puis utiliser mes sens externes quand je le veux bien: homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi (4). Je puis donc, à ma guise, par l'usage de quelque sens externe, vue ou toucher, par exemple, provoquer les sensations qui vont allumer la passion que je désire exciter. C'est, sans conteste, le moyen le plus facile d'obtenir une passion.

Quand l'usage du sens externe est impossible, l'imagination offre un recours. Ce que je ne puis voir ni toucher, je puis l'imaginer. L'intensité de la passion ainsi engendrée va dépendre de la qualité de l'imagination. Les

(1) I-II, q. 40, art. 6.

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

(3) Racine, Phèdre, Acte IV, scène 4.

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

imaginations ne sont pas toutes également vives. D'où la facilité de lever une passion sur commande peut varier sensiblement d'un individu à un autre (1).

L'élément physiologique.

Un mouvement de l'appétit sensitif non accompagné de commotion corporelle ne serait pas plus une passion qu'une âme sans corps n'est un homme. Les mouvements d'appétit sensitif sont appelés passions en tant qu'ils s'accompagnent de modifications physiologiques:

Actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur (2).

Quelle action la volonté exerce-t-elle sur l'élément matériel de la passion? Il faut distinguer ici la réaction physiologique propre à chaque passion d'avec les dispositions corporelles antérieures à cette réaction.

Du côté de la réaction physiologique propre à chaque passion, la volonté ne rencontre aucune opposition: en provoquant directement le mouvement de l'appétit, la volonté déclenche du même coup, mais de façon indirecte, la réaction appropriée. La réaction organique s'ajuste automatiquement au mouvement de l'appétit. Elle ne constitue donc pas un problème différent de celui de l'élément formel (3).

Quand il y a résistance à l'éveil volontaire d'une passion, elle provient des dispositions antérieures: complexio corporis (4). Ces dispositions relèvent du tempérament, des habitudes acquises ou de quelque autre circonstance particulière.

(1) *Apprehensio autem imaginationis subjetat ordinacioni rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginare quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi.* I-II, q. 17, art. 7, ad 3.

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

(3) De Veritate, q. 26, art. 3, c. et ad 11.

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

Par tempérament, certains hommes sont plus enclins à une passion qu'à une autre: aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem (1). D'autres, en raison des habitudes acquises: l'habitude devient en quelque sorte une seconde nature et, en proportion, présente au changement la résistance de la nature. Quant aux circonstances particulières, elles sont infinies, mais il est tout de même facile de constater que parfois des coups durs ne soulèvent que de faibles passions; que parfois de faibles causes éveillent de fortes passions; qu'enfin certaines passions n'ont d'autres causes que les dispositions corporelles. C'est ainsi que le mélancolique craint sans qu'aucun péril imminent ne le menace (2).

Les passions conséquentes, que nous venons d'étudier, peuvent être véhémentes ou modérées. Il nous reste à examiner leur comportement pendant l'exécution du jugement de la raison, l'influence qu'elles exercent ou le rôle qu'elles tiennent. Nous verrons qu'elles concourent à la promptitude de l'exécution.

b) Les passions conséquentes et l'exécution du jugement de la raison.

Dans l'acte vertueux, deux aspects s'offrent à notre attention: l'élection, qui discerne les moyens les mieux adaptés à la fin poursuivie; l'exécution, qui met en œuvre les moyens choisis. Toute passion est mal venue dans le conseil du choix des moyens, lequel se tient sous la présidence de la discréction (3).

Venu le moment de l'exécution, la situation se renverse. C'est la promptitude qui est alors de mise: ad executionem vero eius quod iam determinatum

(1) I-II, q. 16, art. 7, ad 2.

(2) Melancholicis frequenter, si nullum periculum immineat, ex ipsa complexione inordinata fiunt timentes. In I De Anima, lect. 2, # 22.

(3) De Veritate, q. 26, art. 7, obj. 3.

est, requiritur promptitudo (1). Il faut réfléchir lentement, dit Aristote, mais agir vite (2).

La promptitude n'est cependant pas la seule qualité de l'acte vertueux. Saint Thomas en indique trois dans les questions disputées De virtutibus in communione. L'acte vertueux requiert uniformité ou stabilité, promptitude et joie (3).

C'est à la perfection de l'une de ces trois qualités, la promptitude, déjà assurée en partie par l'habitus, que va contribuer la passion. Cette promptitude n'est pas toujours facile sans quelque passion qui vienne seconder la volonté. L'action, en effet, rencontre habituellement de la résistance, provenant de la paresse, de la pitié ou de toute autre passion. En l'occurrence, les effets d'une passion annulent ceux d'une autre: la colère contrebalance la pitié; le désir fait taire la paresse. Celui que la misère émeut la soulagera vraisemblablement avec plus de diligence que celui qui la mesure impassible.

A plusieurs reprises, saint Thomas rappelle le concours que les passions apportent à la promptitude de l'action vertueuse. Voici, par exemple, un texte du De Malo qui situe bien la passion conséquente par rapport à l'acte vertueux dans son ensemble:

Potest se habere ira ad judicium rationis ut consequenter; quia scilicet postquam ratio dijudicavit et ordinavit modum vindictae, tunc passio insurgit ad exequendum; et sic ira et aliae hujusmodi passiones non impediunt judicium rationis, quia jam praecessit; sed magis adjuvant ad promptius exequendum (4).

(1) De Veritate, q. 26, art. 7, ad 3.

(2) Proverbia dicunt, quod oportet ea quae sunt determinata in consilio velociter exequi, sed consiliari tarde. In VI Ethicorum, lect. 8, # 1219.

(3) Requiritur autem ad bonam operationem, quae est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat. De Virtutibus in communione, q. un., art. 8, ad 6 et 7. Delectabiliter et expedite. Ibid., a. 9, ad 13 et 14.

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

Et virtutem erige et furorem, ut scilicet per iram virtus animi promptior ad actum reddatur. In III Ethicorum, lect. 17, # 572; De Veritate, q. 26, art. 7.

Cette coopération de la passion à la promptitude de l'acte vertueux, coopération dont il nous est facile de faire l'expérience, saint Thomas en explique la possibilité par le fait que l'appétit inférieur est proche du mouvement du corps:

Quando voluntas judicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur; eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum (1).

Quand l'appétit se met en branle, il se dessine, pour ainsi dire, dans le corps, un mouvement dans le même sens que celui de l'appétit et qui facilite l'exécution. Dans le cas de la crainte, par exemple, les "esprits vitaux" (pour employer le langage scientifique des anciens) favorisent le mouvement de fuite en se retirant eux-mêmes. Si, en l'occurrence, le sang montait au cœur et s'y enflammait, le mouvement du corps irait vers l'attaque, celui de l'appétit, vers la fuite. Mais ce n'est pas ce qui se produit: les modifications corporelles qui accompagnent les passions disposent le corps lui-même à coopérer au mouvement de l'appétit: survient le mouvement de l'appétit quem statim sequitur transmutatio disponentis se ad obediendum (1).

S'il en était autrement, les passions seraient inutiles, ce qui est contraire à l'opinion communément admise voulant que la nature non seulement ne fasse rien d'inutile (2), mais qu'elle fasse ce qu'il y a de meilleur pour chaque être en particulier (3).

Passions et promptitude de l'exécution.

Il n'est pas contraire à l'essence de la vertu que l'on cesse de délibérer pendant l'exécution de ce que la raison a résolu. L'art lui-même deviendrait

(1) De Veritate, q. 26, art. 3, ad 11.

(2) In IV Ethicorum, lect. 13, # 805; II-II, q. 158, art. 8, ad 2.

(3) Non tamen (natura) facit quod melius est simpliciter, sed quod melius est secundum quod competit substantiae uniuscujusque. In II Physicorum, lect. 11, # 9.

impossible s'il lui fallait délibérer au moment de l'action (1). "L'art ne délibère pas, ainsi que l'a remarqué profondément Aristote. Il est imprégné de raison; mais la raison précède, organise et s'efface" (2). On ne conçoit pas un pianiste qui regarderait chaque touche qu'il frappe; une dactylo qui penserait à chaque frappe qu'elle exécute; un scribe, à chaque jambage qu'il trace. L'heure de l'exécution n'est plus celle de la lente délibération, mais celle des automatismes.

Poser une action (faire l'aumône, réprimander, etc.) ne comporte pas une part aussi large d'automatisme qu'exécuter un morceau de piano, mais, dans un cas comme dans l'autre, la délibération peut facilement compromettre l'action. En effet, celui qui s'est décidé en toute sérénité à poser telle action pourrait, devant les difficultés, reprendre sa délibération et reculer.

La malice des choses, dit Alain, offre occasion sur occasion de revenir sur la délibération; mais la porte doit être fermée de ce côté-là. Sinon, au premier obstacle, la meilleure résolution s'effrite, la délibération reprend et l'action est compromise. Qui délibère oublie de vouloir (3).

La passion conséquente, surtout si elle est véhément, trouble l'usage de la raison, mais à un moment où précisément la raison n'a à peu près aucun rôle à jouer. Le choix est fait, c'est l'heure de l'exécution, à laquelle elle ajoute de la promptitude. D'un côté, donc, elle produit un trouble sans grandes conséquences; de l'autre, elle concourt positivement à l'acte vertueux. On peut donc conclure que la passion conséquente, même véhément, est ordinairement plus

(1) Non est autem contra rationem virtutis, ut intermittentur deliberatio rationis in execuzione ejus quod est a ratione deliberatum; quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis. II-II, q. 158, art. 2, ad 2.

(2) Sertillanges, La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1946, p. 361.

(3) Alain, Philosophie, Paris, PUF, 1955, coll. "Les grands textes", tome II, p. 6.

utile que nuisible:

Passio sequens plus prodest quam nocet, quia si in aliquo turbat judicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis (1).

Après avoir étudié l'influence des passions en général, leurs inconvénients et leurs avantages, suivant le cas, nous ferons ressortir l'utilité de la colère en particulier en exemplifiant au moyen de quelques vertus auxquelles concourt cette passion.

(1) De Veritate, q. 26, art. 7, ad 3.

Article IV

L'UTILITE DE LA COLERE

La colère qui n'est utile en rien, dont la vertu ne pourrait que s'embarrasser, selon les expressions de Sénèque, c'est, pour nous, la colère désordonnée, surtout si elle est antécédente au jugement de la raison. Non seulement cette forme de la colère n'est aucunement utile à la vertu, mais elle lui nuit: ira praeveniens judicium rationis, non est utilis ad virtutem, sed nociva (1).

Dans cet article, il est question de la colère conséquente modérée. Directement, elle collabore avec plus d'une vertu. Nous étudierons le rôle qu'elle est appelée à jouer éventuellement dans le courage (la force), la magnanimité et la justice. Indirectement, toute vertu recourt, à l'occasion, aux services de la colère.

1) Colère et courage.

L'homme courageux (fort) utilise-t-il la colère dans son acte? se demande saint Thomas dans la Somme théologique (2). Il emprunte la réponse à cette question au Philosophe, qui déclare que la colère est un aiguillon très puissant pour affronter les dangers (3).

Résister et attaquer, tels sont les deux actes du courage. Résister constitue son acte principal, et le plus difficile. En effet, il est plus difficile de résister, de tenir bon, que de passer à l'attaque: celui qui résiste est aux prises avec un mal présent, tandis que celui qui attaque s'élance sur un mal absent. La colère ne pourrait que compromettre la patience requise à la

(1) De Malo, q. 12, art. 1, ad 6.

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

(3) Aristote, Ethique de Nicomaque, Paris, Garnier, p. 125, # 10.

résistance en suggérant sans cesse la violence, cette espèce de "fuite en avant," comme dit Gusdorf (1). D'où saint Thomas conclut que la raison, qui assure la maîtrise de soi, est la faculté qui préside à la résistance: hunc actum sola per se facit (2).

Mais faut-il attaquer, c'est la colère qui, de toutes les passions, seconde le mieux la raison. C'est en effet le propre de la colère de s'attaquer à la cause de la tristesse. Quand donc le courage veut passer de la résistance à l'attaque, il trouve dans la colère une passion équipée à cette fin. De quelque autre passion (tristesse ou concupiscence), on dit qu'elle participe, par accident, à l'attaque, mais la colère le fait de soi.

Parce qu'on s'expose au péril pour fuir une grande tristesse, cette passion soutient parfois l'attaque. Parfois aussi, la concupiscence jette dans les périls celui que le désir de quelque bien dévore. Mais cette collaboration de la tristesse et de la concupiscence à l'acte de la vertu de force revêt les caractères de l'accidentel et de l'indirect. Directement, la tristesse engendre la colère; de soi, la concupiscence tend au bien délectable.

De tous les genres de force qui proviennent des passions, celui que la colère développe est le plus naturel (3). Aussi, les hommes en général assignent-ils la colère comme cause du courage: homines in communi usu loquendi inferunt furorem supra fortitudinem (4). Ils sont en quelque sorte justifiés d'attribuer ainsi au courage ce que les hommes irrités font par colère, car les hommes irrités

(1) Gusdorf, La vertu de force, Paris, PUF, 1957, p. 80.

(2) II-II, q. 123, art. 10, ad 3.

Cum fortitudo virtus sit circa timores et audacias, habet duos actus: unum qui est aggredi, inquantum moderatur audacias; alium est sustinere, inquantum moderatur timores. Sed hic actus est principalior, inquantum difficilius est sustinere difficultates praesentes quam tendere in absentes. In III Sent., d. 34, q. 3, art. 1, sol. 2.

(3) II-II, q. 123, art. 10, ad 3.

(4) In III Ethicorum, lect. 17, # 571.

semblent courageux.

Le courage, en effet, offre quelque ressemblance avec la colère, car la colère affronte les périls avec une très grande impétuosité: cum maximo impetu (1). Or c'est précisément ce trait qui distingue l'homme courageux: il affronte les périls avec une grande force d'âme: cum magna virtute animi (2).

A l'appui de cette opinion, saint Thomas reprend les vers d'Homère cités par le Philosophe: "La colère augmenta son courage; il éveilla son courage et son irritation." Ces vers signalent une parenté entre la colère et le courage. Saint Thomas en précise l'influence: il éveilla son courage et sa colère "afin d'ajouter à la promptitude de son action":

Virtutem erige et furorem, ut scilicet per iram
virtus animi promptior ad actum reddatur (3).

En d'autres termes, la colère donne de l'élan au courage:

Praedicta verba Homeri videntur significare quod
furor erigatur, et impetum faciat ad actus for-
titudinis (4).

Ne confondons quand même pas le courage véritable avec la ressemblance du courage. L'homme animé du véritable courage n'accomplit point les actes du courage sous l'impulsion de la colère, mais en vue du bien. Il faut voir là plus qu'un simple déplacement d'accent. La colère n'inspire pas le vrai courageux; c'est l'attraction du bien qui le meut. La colère dont nous parlons ici suit l'élection; son rôle est secondaire; elle coopère à l'acte vertueux sans en être l'instigatrice (5).

La ressemblance du courage, c'est le courage des bêtes, par exemple.

(1) In III Ethicorum, lect. 17, # 571.

(2) Ibidem.

(3) Ibid., # 572.

(4) Ibidem.

(5) Ibid., # 573 et 575.

Quand les bêtes sauvages s'élancent contre les dangers, elles semblent courageuses, mais ne le sont pas vraiment. Leur courage n'a que les dehors du vrai courage. L'homme courageux poursuit un bien à travers des dangers qu'il prévoit et qu'il accepte d'affronter. La colère lui vient en aide, mais elle n'est pas le facteur principal de l'action. Au contraire de l'homme courageux, la bête sauvage se met en colère et brave les périls seulement quand une passion l'y pousse: tristesse d'une blessure reçue ou crainte d'une blessure à subir. Quand elles sont en sécurité dans les forêts, les bêtes sauvages n'attaquent point les hommes.

Leur comportement n'affiche donc pas les caractéristiques du vrai courage, car elles ne courrent les périls que sous l'effet d'une passion, sans prévoir les dangers qui les guettent.

S'il suffisait au vrai courage d'agir avec passion, il faudrait dire que l'âne qui continue de manger quand on le frappe est courageux. Courageux également serait le libertin qui méprise les périls pour satisfaire ses appétits. Mais à l'âne, à la bête sauvage, au libertin, il manque d'agir en vue d'un bien. C'est à cette condition qu'on est authentiquement courageux.

Non operantur ex electione boni, sed propter passionem (1).

La concupiscence et la colère produisent donc un semblant de courage. Mais, de toutes les passions, celle qui produit le courage qui ressemble le plus au vrai, c'est la colère. Quand elle vient après que le choix a été fixé et la fin déterminée, elle le constitue (2).

Quelques objections de Sénèque.

"Aristote prétend que certaines passions, si on sait s'en servir, sont des armes. Ce serait exact si, comme les engins de guerre, on pouvait les prendre et les laisser à son gré. Mais ces armes qu'Aristote donne à la vertu n'attendent

(1) In III Ethicorum, lect. 17, # 574.

(2) Ibid., # 575.

pas l'action de la main: elles combattent d'elles-mêmes" (1).

Pour Sénèque, qui n'appelle colère que les mouvements rebelles à la raison, (2) l'objection vaut. Mais pour Aristote, le désir de vengeance docile à la raison s'appelle également colère, et c'est cette colère-là qu'il place comme une arme dans les mains de la vertu.

"Personne, continue Sénèque, ne devient brave en s'irritant, sauf ceux qui sans la colère ne l'auraient pas été. Ainsi, la colère ne vient pas en aide au courage, elle en tient lieu" (3).

Pas plus que Sénèque, saint Thomas et Aristote n'appellent courageux celui qui pose sous le seul empire de la colère les actes du courage. Celui que la colère fait paraître courageux n'a que le courage de la brute. Le courageux d'Aristote ne devient pas brave en s'irritant, mais il s'irrite pour être brave autant qu'il le faut.

"Enfin, je vous le demande, objecte encore Sénèque, la colère est-elle plus forte que la raison ou plus faible? Si elle est plus forte, comment la raison peut-elle la modérer? Si elle est plus faible, la raison arrivera toute seule à ses fins et n'a pas besoin du secours de moins puissant qu'elle" (4). "Est-il rien de plus sot comme de vouloir que la raison demande secours à l'irritabilité, que stable elle s'appuie sur une inconstante, fidèle, sur une perfide, saine, sur une malade?" (5).

A cette objection, saint Thomas répond que la raison utilise la colère comme un instrument. La raison utilise la colère comme elle utilise la main; comme l'ouvrier utilise le marteau ou la scie. Il ne répugne pas que l'instrument soit

(1) De Ira, L. I, ch. 17.

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

(3) Ibid., L. L, ch. 13.

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

(5) Ibid., ch. 17.

moins parfait que l'agent principal, que la scie soit moins parfaite que l'ouvrier, que la colère soit moins parfaite que la raison.

Saint Thomas précise que la raison ne fait point appel à la colère pour en obtenir du secours en vue de son acte propre. La colère, nous l'avons vu, ne peut que nuire à la raison quand il faut délibérer; mais elle peut lui servir d'instrument quand le moment est venu d'agir; elle est alors un facteur de promptitude et d'élan (1).

La colère conséquente modérée ainsi utilisée en vue d'une plus grande promptitude dans l'exécution de l'acte vertueux est appelée à juste titre l'instrument de la vertu (2). Saint Thomas reprend à son compte le mot de saint Grégoire. Mais ce n'est pas un instrument sans danger. La colère, même conséquente, si elle s'enflamme à l'excès, peut en venir à dominer la raison au lieu de lui obéir comme une servante disciplinée (3). Il y a danger, alors, qu'on ne s'en tienne pas au mode de vengeance déterminé au préalable par la raison (4).

2) Colère et magnanimité.

Le magnanimité s'estime digne de grandes choses. Le mot magnanimité lui-même implique, d'ailleurs, une référence à quelque chose de grand. Se sentir digne de faire de grandes choses et, partant, d'en recevoir de grands honneurs, telle semble être l'attitude du magnanimité (5).

L'opinion générale ne relève que le premier élément de cette description. D'après elle, le magnanimité est celui qui se juge en état d'accomplir de

(1) II-II, q. 123, art. 10, ad 2; In III Ethicorum, lect. 17, # 572.

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

(3) II-II, q. 158, art. 1, ad 2.

(4) De Malo, q. 12, art. 1, ad 15.

(5) Ille videtur esse magnanimus qui dignum seipsum aestimat magnis, idest ut magna faciat et ei fiant, cum tamen sit dignus. In IV Ethicorum, lect. 8, # 736.

grandes choses et l'est effectivement. Celui qui se jugerait tel sans l'être ou serait tel comme à son insu serait présomptueux ou pusillanime (1). Le présomptueux veut accomplir des choses qui excèdent son pouvoir (2); le pusillanime recule devant les grandes choses dont il est capable (3).

Dans la magnanimité, il y a précisément deux choses à considérer: une première, qui est fin, c'est quelque grande action; une seconde, qui est matière, c'est l'honneur (4).

Le magnanime veut faire quelque chose de grand. Voilà la fin qu'il poursuit. Il faut insister sur cet aspect du caractère magnanime. Il se sent né pour de grandes choses, équipé pour de grandes actions, et il veut en accomplir. Il se situe donc dans un juste milieu entre le pusillanime, qui n'entreprend pas les tâches qu'il est à même d'accomplir, et le présomptueux, qui se livre à des activités qui dépassent ses capacités (5).

(1) Aristote, Ethique de Nicomaque, Paris, Garnier, L. 4, ch. 3, # 3.

(2) II-II, q. 130, art. 2.

(3) II-II, q. 133, art. 2.

(4) II-II, q. 129, art. 8.

(5) La magnanimité, "fonction royale de l'être humain," sorte "d'aristocratisme moral," selon Gusdorf, fait tenir, de nos jours encore, des propos comme les suivants:

Toute ma vie, je me suis fait une certaine idée de la France. Le sentiment me l'inspire aussi bien que la raison. Ce qu'il y a, en moi, d'af-fectif imagine naturellement la France, telle la princesse des contes ou la madone aux fresques des murs, comme vouée à une destinée éminente et exceptionnelle. J'ai, d'instinct, l'impression que la Providence l'a créée pour des succès ache-vés ou des malheurs exemplaires. S'il advient que la médiocrité marque, pourtant, ses faits et gestes, j'en éprouve la sensation d'une absurde anomalie, imputable aux fautes des Français, non au génie de la patrie. Mais aussi, le côté posi-tif de mon esprit me convainc que la France n'est réellement elle-même qu'au premier rang.
Général de Gaulle, L'Appel, Plon, 1954, p. 5.

Quant à l'honneur, il est matière et non pas fin de la magnanimité. La magnanimité se définit par le bon usage du plus grand de tous les biens extérieurs, l'honneur. Il en est de la magnanimité comme du courage. La pierre de touche du courage, c'est le danger de mort. En effet, est vraiment courageux celui qui résiste au plus grand de tous les dangers. Qui est capable de plus est capable de moins (1).

Ainsi, la magnanimité se rapportant aux grandes choses, c'est dans la plus grande des grandes choses qu'il faut prendre la mesure de cette vertu. Or c'est l'honneur qui est tel. Il occupe parmi les grandes choses la place des périls de mort parmi les périls. On juge donc le magnanimité à la manière dont il use de l'honneur et spécialement des grands honneurs.

L'honneur est donc la matière que la magnanimité sait utiliser comme il se doit. Le désir réglé de ce grand bien qu'est l'honneur, bien supérieur aux richesses, doit inciter au bien et détourner du mal. Celui qui est animé de ce désir ne recherche l'honneur que par de bons moyens. Tel est le magnanimité. Il ne recherche pas les grands honneurs directement; mais il s'efforce de faire des actions qui en sont dignes: ad ea tendit magnanimus quae sunt magno honore digna (2).

Le magnanimité ne recherche pas l'honneur pour lui-même, car il l'estime peu: dicitur de magnanimo quod ei sit honor parvus (3). A supposer, par impossible, que l'honneur ne fût pas attaché aux grandes actions, le magnanimité en accomplirait quand même, conformément à l'inclination de sa nature. Mais il s'agit là d'un faux problème. En fait, l'honneur est le plus grand de tous les biens extérieurs, et c'est à son usage que l'on juge le magnanimité.

(1) Ille qui bene magis utitur, multo magis potest bene uti parvis. II-II, q. 129, art. 2, ad 3.

(2) II-II, q. 129, art. 2.

(3) II-II, q. 132, art. 2, ad 1.

On peut donc dire que le magnanimité utilise l'honneur avec mesure: moderate utitur honore (1), car il s'en sert pour faire le bien et s'éloigner du mal. L'excès, ici, ce serait l'ambition. Elle est un désir désordonné de l'honneur. Et l'ambitieux recherche l'honneur par tous les moyens. Ainsi, chez lui l'honneur quitte son rôle de moyen pour usurper celui de fin, tandis que chez le magnanimité, l'honneur est un moyen au service d'une grande action, qui est fin.

Le défaut opposé à cet excès, c'est de mépriser les honneurs au point de ne rien faire qui en soit digne (2). Estimer les honneurs au point de les rechercher par tous les moyens; les mépriser au point de ne rien faire qui en soit digne, tels sont les deux écarts que la magnanimité évite en utilisant les honneurs comme il se doit: magnanimitas est circa honores, et utitur eis secundum quod oportet (3).

Mais parce que la magnanimité a pour matière non point l'honneur tout court, mais les grands honneurs, i.e. quelque chose d'ardu et de difficile, parce que grand, elle est une vertu de l'irascible, qui a pour objet le difficile (4).

Or le bien difficile est l'objet de l'espérance. La magnanimité porte donc immédiatement sur l'espérance et, médiatement, sur ce bien difficile que sont les grands honneurs. Il en est ici encore comme dans le cas du courage. Le courage porte sur les périls de mort en tant que les périls de mort sont l'objet de la crainte et de l'audace. De même, la magnanimité porte sur les grands honneurs en tant que les grands honneurs sont l'objet de l'espérance (5).

L'espérance d'un bien difficile engendre parfois l'audace, puis la colère.

(1) II-II, q. 132, art. 2.

(2) II-II, q. 129, art. 2, ad 3.

(3) II-II, q. 131, art. 2.

(4) II-II, q. 129, art. 1, ad 1.

(5) II-II, q. 129, art. 1, ad 1.

Autrement dit, pour conquérir un bien difficile, il faut souvent recourir à l'audace et parfois à la colère. Nous avons traité ce point en déterminant des causes de la colère. Ainsi, parce qu'elle porte sur l'espérance, qui a pour objet un bien difficile, la magnanimité devra éventuellement avoir recours à la colère.

Ce bien difficile que sont les grands honneurs, le magnanimité le conquiert en accomplissant de grandes actions. Le magnanimité veut être courageux à sa manière; il incline à poser de grands actes de courage. Et il en est ainsi chez lui pour chaque vertu:

Fortitudo intendit fortiter agere, magnanimitas attendit magna operari in fortiter agendo (1).

Ad magnanimitatem pertinet operari magnum in omnibus virtutibus (2).

On voit tout de suite que le magnanimité est appelé à vaincre de grands obstacles. Conséquemment, il lui faudra parfois recourir à la colère. Et ce spécialement dans l'exercice du courage. Saint Thomas s'attarde à décrire le courage de l'homme magnanimité; il dégage deux propriétés qui caractérisent le comportement du magnanimité dans les périls extérieurs, objet du courage.

Première propriété.

Tout d'abord, le magnanimité ne s'expose pas aux petits périls ni n'est amateur de périls:

Magnanimus non est microcindinos, id est, pro parvis periclitans, neque est philocindinos, id est amator periculorum, quasi prompte et de facili se ad pericula exponens (3).

Personne ne s'expose au péril si ce n'est en vue de quelque chose qu'il apprécie beaucoup. Or c'est le propre du magnanimité d'estimer peu de choses au point de vouloir, pour ces choses, s'exposer au péril. C'est pourquoi le magnanimité

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

(2) Ibid., # 749.

(3) Ibid., lect. 10, # 760.

ne s'expose pas facilement aux dangers ni ne s'y expose pour de petites choses.

Le magnanimité est megalocindinos, i.e. qu'il va s'exposer à n'importe quel grand péril si quelque grand bien est en cause: le salut commun, la justice ou quelque autre bien du genre.

Deuxième propriété.

Quand le magnanimité décide de braver le danger, il le fait avec ardeur: vehementer. Il combat avec ardeur, n'épargnant pas sa vie, comme s'il ne convenait pas qu'on préfère vivre plutôt que d'acquérir de grands biens au prix de sa vie (1).

A ces traits du magnanimité, certains objectent qu'il semble que la magnanimité diffère trop de la force pour en être dite une partie. Il appartient, en effet, au courage ou à la force de s'exposer aux périls, tandis que le magnanimité n'aime pas le danger.

A cette objection, il faut répondre que le magnanimité n'aime pas le danger au point de se lancer indifféremment dans tous sans distinction. Cette attitude est contraire à la notion de la magnanimité, qui implique de n'estimer grandes que peu de choses.

Mais le magnanimité ne recule pas devant les grands dangers; au contraire, il s'y engage avec véhémence. Sénèque, d'ailleurs, dit très justement: "Tu seras magnanimité si tu ne cours pas après les périls, comme le téméraire, ni ne les crains, comme le timide (2).

3) Colère et justice.

La loi prescrit à chacun de se comporter en homme courageux: par exemple, de ne pas quitter sa place au combat, de ne pas fuir, de ne pas abandonner ses armes (3). Dans la mesure donc où la colère aide l'homme courageux à conserver

(1) In IV Ethicorum, lect. 10, # 761.

(2) II-II, q. 129, art. 5, obj. 2.

(3) Aristote, Ethique de Nicomaque. Garnier, L. V, ch. 1.

son poste et à combattre, elle concourt à la justice légale. La justice légale, en effet, enjoint de poser les actes de chacune des vertus (1).

Mais la colère joue un rôle plus précis dans la justice vindicative. Par rapport à cette vertu, le mot colère est pris en deux sens:

a) On appelle d'abord colère le mouvement de la volonté par lequel une peine est infligée non pas par passion, mais après un jugement de la raison. Manquer de cette colère, c'est, sans contredit, un défaut. De celui qui inflige ainsi une peine, on dit proprement qu'il juge et non point qu'il s'irrite.

b) On appelle ensuite colère le mouvement de l'appétit sensitif. C'est la passion proprement dite, qui s'accompagne de modifications corporelles. Ce mouvement ^{de l'appétit sensitif} ~~et nécessairement~~ ^{du} le mouvement de la volonté. En effet, si rien n'y met obstacle, l'appétit inférieur suit naturellement le mouvement de l'appétit supérieur. C'est pourquoi la colère ne fait défaut dans l'appétit inférieur que par l'absence ou la faiblesse du mouvement de la volonté. Et c'est pourquoi également le défaut de la passion de la colère est un vice, comme est un vice l'absence de mouvement, dans la volonté, à punir suivant le jugement de la raison (2).

Naturellement, donc, le mouvement de la volonté à punir les fautes éveille un mouvement semblable dans l'appétit sensitif. Ce mouvement de l'appétit sensitif dispose la partie inférieure à agir dans le sens où tend la volonté (3). Cette colère conséquente favorise donc la justice vindicative.

L'absence de colère-passion chez celui qui inflige un châtiment important est un signe qu'il ne voit pas les conséquences de son geste. La gravité de la faute, si elle est aperçue, incline fortement la volonté à punir. Ce fort mouvement de la volonté allume nécessairement et naturellement la colère dans

(1) In V Ethicorum, lect. 2, # 904.

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

(3) De Veritate, q. 26, art. 3, ad 11.

l'appétit sensitif. Si donc l'appétit sensitif n'est point ébranlé, c'est que le mouvement de la volonté manque de force, et, en dernière analyse, que la gravité de la faute n'a pas été mesurée. D'où saint Thomas écrit: remotio irae est signum remotio judicii rationis (1).

La colère est utile à la justice vindicative parce que les fautes que nous devons punir, ce ne sont pas celles qui ont été commises contre nous-mêmes (la patience pouvant les absorber), mais celles qui l'ont été contre autrui: Dieu ou le prochain. Après une injure faite à soi-même, l'homme est prompt à la vengeance; après une injure adressée à autrui, il l'est moins; partant, un peu de colère est de mise.

En outre, la colère de celui qui réprime inspire de la crainte et fait comprendre la malice de la faute. "Qu'on s'irrite contre les pécheurs pour les corriger, je ne sais pas vraiment, dit saint Augustin, si un homme sensé pourrait trouver en cela quelque chose de répréhensible" (2). De même, on ne conçoit pas qu'un juge impose avec un sourire la peine de mort: cela semblerait de la cruauté, ou une fausse appréciation de la peine qu'il applique ou du crime qu'il châtie.

4) Colère et autres vertus.

Indirectement, la colère peut concourir à n'importe quelle vertu. Saint Thomas invoque à ce sujet l'autorité de saint Jean Chrysostome: "S'il n'y avait pas de colère, on ne défendrait pas la doctrine, on ne ferait point respecter la justice, et le crime ne serait pas comprimé" (3). En effet, des obstacles peuvent se dresser sur la route de n'importe quelle vertu, sauf la douceur, évidemment. Pour renverser ces obstacles, la colère sera éventuellement utile à toute vertu.

(1) De Veritate, q. 26, art. 3, ad 3.

(2) S. Augustin, La Cité de Dieu, L. IX, ch. 5.

(3) II-II, q. 158, art. 1, sed contra.

Article V

LA COLERE EST-ELLE LE PLUS GRAND DES VICES?

Avant de répondre à la question suivante: La colère est-elle le plus grand des vices? rappelons brièvement les affirmations les plus fortes de Sénèque contre la colère. Elle est, à son sens, le plus redoutable des maux; elle surpasse tous les vices (1); elle soumet toutes les passions: l'amour, l'avarice, l'ambition; aucun fléau n'a coûté plus cher au genre humain (2); personne n'en est à l'abri (3).

1. a) Saint Augustin.

Saint Augustin semble d'accord avec Sénèque pour placer la colère en tête des vices. Considérez les effets de la colère, dit-il, et reconnaissiez en elle votre ennemie, contre laquelle vous combattez dans l'arène de votre coeur:

Ira, inimica nostra, quantum noceat.
 Ira, vide quid noceat. Agnosce inimicam tuam:
 agnosce cum qua pugnas in theatro pectoris tui (4).

Voulez-vous une preuve qu'elle est votre véritable ennemie? poursuit-il (5). Le Pater. Les paroles coulent jusqu'à ce que vous disiez "comme nous pardonnons." Ici, votre ennemie se lève et vous barre la route.

b) Saint Basile.

La description que saint Basile fournit de la colère confirmé une fois de plus les propos de Sénèque:

(1) De Ira, L. II, ch. 36, # 6.

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

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

(4) Saint Augustin, Sermon CCCXV.

(5) Ibidem.

"A peine a-t-il (le vice de la colère) banni la raison de notre âme pour en usurper l'empire, qu'il change l'homme en une bête féroce. Ceux qu'il domine deviennent tout à coup semblables à des chiens furieux; ils s'élancent comme des scorpions, ils mordent comme des vipères." C'est la colère "qui aiguise les poignards," c'est elle "qui arme le père contre le fils et la fille contre la mère." "L'homme en colère a-t-il jamais respecté les cheveux blancs de la vieillesse, les liens du sang, les bienfaits reçus, la dignité, si éminente qu'elle soit?"

"La colère est une courte folie. Ceux qui sont enclins à ce vice s'enflamme pour un rien; ils s'agitent, ils vocifèrent et demandent du sang; rien ne les arrête, ni le tranchant de l'épée, ni les flammes" (1).

A côté de ces deux opinions apparemment favorables à Sénèque, plaçons celle de saint Thomas.

2. Saint Thomas.

Dans la Somme théologique, saint Thomas pose directement la question de savoir si la colère est le péché le plus grave. Procédant (comme il en a l'habitude dans l'analyse d'une question) à de nombreuses distinctions, il distribue ses réponses entre des termes aussi distants que le plus petit des péchés: minimum peccatorum, et la porte de tous les vices: ianua vitiorum (2).

Si l'on considère son objet, la colère apparaît comme le péché le moins grave. En effet, elle veut le mal du prochain, mais elle le veut en tant qu'il a raison de bien comme acte de justice vindicative, comme nous l'avons dit plus haut (3).

Cependant, en tant qu'elle cause du mal au prochain, la colère figure à

(1) Saint Basile, Contre la colère, cité par F. Lachat, Somme théologique, tome V, p. 294-295, notes.

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

(3) *Appetit enim ira malum poenae alicujus sub ratione boni est vindicta.* II-II, q. 158, art. 1.

côté de l'envie et de la haine, mais la comparaison tourne à son avantage. La haine, en effet, veut le mal du prochain en tant que mal; l'envie le recherche pour sa propre gloire; la colère, en vue de la justice. Autant le bien de la justice l'emporte sur le bien extérieur de l'honneur, autant la colère l'emporte sur l'envie.

En tant qu'elle cherche le mal sub ratione boni, la colère s'apparente à la concupiscence, qui tend, elle aussi, vers un bien. Ici encore, le vice de colère est d'autant moins grave que le bien de la justice surpassé davantage le bien utile ou délectable que la concupiscence poursuit.

Mais, précisément parce que son objet se présente sous les apparences du bien, la colère devient la source de beaucoup de fautes. Trompé par la séduction du bien, l'homme se livre à des crimes qu'il qualifie de "saintes colères" (1). La righteous indignation de Plutarque.

Sénèque, évidemment, ne connaît pas l'absolute loquendo scolastique. Il parle tout de go de la colère qui parcourt les rues, non de celle qui habite les définitions. De cette dernière, voici ce que raconte saint Thomas.

Si l'on considère son mode, la colère l'emporte sur les autres vices à cause de la véhémence et de la rapidité de son mouvement:

Quantum ad inordinationem quae est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motus (2).

A cause de cette impétuosité, il arrive, répétons-le, dans la plupart des cas, que celui qui cherche à se venger se rende coupable de beaucoup de fautes:

Contingit autem, ut in pluribus, ad finem iracundiae, id est ad vindictam sumendam, multa inordinatae fieri (3).

(1) II-II, q. 158, art. 6.

(2) Ibid., art. 4.

(3) Ibid., art. 6.

En outre, la colère est, par accident, la porte de tous les vices: ira dicitur esse "janua vitiorum" per accidens (1). La colère est la porte de tous les vices en ce sens qu'elle détruit le rempart des vices, la raison. En mettant obstacle au jugement de la raison, la colère antécédente véhémentement ouvre indirectement la porte à tous les vices.

Les filles de la colère.

De soi et directement, on dit que la colère engendre six filles. Pour les dénombrer, considérons la colère selon qu'elle demeure dans le cœur, monte à la bouche ou atteint l'action. Ce sont là comme trois degrés de la colère, à qui il naît deux filles au premier, trois au deuxième, une au troisième.

Premier degré.

En tant qu'elle se confine dans le cœur, la colère engendre un premier vice en raison de l'injure, sa cause efficiente. L'injure, comme nous l'avons dit, implique toujours une injustice. Et c'est précisément dans la mesure où elle est injuste que l'offense excite la colère.

Et l'injustice de l'offense saisit d'autant plus que l'offenseur est plus vil et plus nuisible son geste. L'homme irrité est naturellement porté à exagérer la gravité de l'offense et à s'indigner contre l'offenseur. Et voilà la première fille de la colère: l'indignation (2).

Aristote définit l'indignation: la peine ressentie pour les bonheurs immérités (3). Celui qu'une offense imméritée a plongé dans le malheur s'indigne à juste titre du bonheur apparent de l'insulteur.

Un deuxième rejeton naît à la colère de la vengeance que l'homme irrité désire. L'homme irrité invente mille façons d'exercer sa vengeance; son esprit

(1) II-II, q. 158, art. 6, ad 3.

(2) II-II, q. 158, art. 7; De Malo, q. 12, art. 5.

(3) Aristote, Rhétorique, Paris, Budé, 1960, L. II, ch. 9.

en est rempli. Cet état d'âme de l'homme en colère, saint Grégoire le considère comme une sorte de gonflement d'esprit: tumor mentis. Il est fait d'ardeur, d'efforts, de tension vers la vengeance.

Deuxième degré.

Quand la colère qui gonfle le cœur se déverse par la bouche, sa lignée s'enrichit de trois autres membres. Les paroles que la colère inspire peuvent s'adresser à Dieu ou au prochain.

Si elles s'adressent à Dieu, qui a permis l'injure, c'est le blasphème: une atteinte portée à une bonté excellente, principalement la bonté divine (1). Celui qui, dans sa colère, lance à Dieu des mots outrageants, le tient pour ainsi dire responsable du malheur qui a fondu sur soi.

Si les paroles que la colère inspire s'adressent au prochain, elles peuvent n'être que des cris plus ou moins articulés; c'est la clamour. Des mots désordonnés, confus, n'exprimant aucune injure particulière (2). Si, par contre, la colère éclate en paroles articulées, c'est la contumélie ou, plus simplement, l'injure, au sens où elle consiste en paroles outrageantes.

Troisième degré.

Enfin, si la colère aboutit aux actes, on a les rixes. Entendons par là tous les dommages que la colère peut causer au prochain comme les blessures et le meurtre, par exemple.

De ces considérations se dégage une triple conclusion: la colère est le moindre de tous les vices, quant à son objet; à cause de son impétuosité, elle l'emporte sur les autres quant à son mode; enfin, elle ouvre, par accident, la porte à tous les vices en obnubilant la raison, qui en est le rempart.

(1) II-II, q. 13, art. 1.

(2) De Malo, q. 12, art. 5; II-II, q. 158, art. 7.

Chapitre quatrième

LES REMEDES A LA COLERE

Article I

LES REMEDES PREVENTIFS

Quand on lit, dans la Somme théologique, la question intitulée: De causa effectiva irae, et de ejus remediis (1), on est étonné de n'y trouver qu'une analyse subtile des causes de la colère; rien qui se rapporte directement et expressément aux remèdes à la colère. Certains ont même avancé l'hypothèse que quelques feuillets du manuscrit aient été égarés. Plus vraisemblablement, saint Thomas aurait cédé à une raison d'économie, comme il a coutume de le faire (2). Les remèdes se déduisent des causes. D'ailleurs, à maints autres endroits de son oeuvre, il glisse des conseils concernant directement la thérapeutique de la colère.

Pour mieux manifester en quoi il confirme ou complète Sénèque sur ce point, nous disposerons les remèdes proposés par saint Thomas, surtout, dans les cadres créés par Sénèque: remèdes préventifs, pour enfants et pour adultes; remèdes curatifs, pour soi-même et pour autrui.

1) Les remèdes préventifs pour les enfants.

Sur l'importance de la première formation, du premier milieu, des premiers exemples, saint Thomas s'accorde avec Sénèque. Les premières habitudes sont de beaucoup les plus fortes; les exemples que donne la famille exercent une influence plus profonde. C'est pourquoi les enfants qui ont été nourris, pour ainsi dire, des péchés de leurs parents, s'y adonnent avec plus de véhémence:

Domestica exempla magis movent. Quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur (3).

Quant à l'autre idée, chère à Sénèque:

onde
et recogni

(1) I-II, q. 47.

(2) In I Physiologiae lect. P. # 4.

(3) I-II, lect. 8, ad 3.

Nihil enim magis facit iracundos quam educatio
mollis et blanda (1).

nous la retrouvons directement ou indirectement à maintes reprises chez saint Thomas.

2) Les remèdes préventifs pour les adultes.

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

Tout bien considéré, i.e. l'offense, le motif, l'offenseur, l'offensé et les autres circonstances, il est rare qu'on soit justifié de se mettre en colère.

Concernant l'offenseur et l'offensé, saint Thomas enseigne que la cause de la colère est d'autant plus forte que l'offensé est plus élevé en dignité, l'offenseur plus humble. Par conséquent, ce qui comble cette distance enlève de l'efficacité à la cause de la colère. A cette fin, saint Thomas recommande la connaissance de sa propre faiblesse. A ceux qui ne voient pas comment ils pourraient être doux envers les infidèles et les pécheurs, il répond: "Examinez-vous, reconnaissiez votre propre faiblesse. C'est le meilleur remède à la colère" (2).

Le meilleur? On croirait que c'est la vertu contraire, la mansuétude: medicinae natae sunt fieri per contraria (3). On peut répondre ceci: la mansuétude supporte les offenses; la connaissance de sa propre faiblesse les supprime. Elle rend donc le mépris impossible et, partant, la mansuétude en quelque sorte inutile: celui-là n'use pas de douceur qui n'a pas été offensé.

Sénèque n'accorde pas l'épithète meilleur à ce remède-là, mais il le propose. Celui-là, dit-il, trouvera le moyen de ne pas s'irriter tout de suite

(1) De Ira, L. II, ch. 21, # 6.

(2) Possent enim dicere: quomodo erimus mansueti ad infideles? quomodo ad malos? Non enim possumus. Respondet: Considera te qualis fueris. Et ideo contra iram optimum remedium est recognitio fragilitatis propriae. In Titum, cap. 3, lect. 1.

Remedium optimum contra iram est mutum ac surdum se fingere, vel propriam fragilitatem recognoscere. In Psal., ps. 36, in medio.

(3) In II Ethicorum, lect. 3, # 270.

qui se dira à chaque offense: "Moi aussi je l'ai commise" (1). Et encore: nous deviendrons plus modérés en nous considérant nous-mêmes, en sondant notre conscience (2).

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

Plutarque rapporte le récit que Fundanus fait à Sulla des moyens qu'il avait employés pour guérir sa colère. Fundanus a d'abord commencé par observer la colère chez les autres. Ainsi, il s'est forgé une image de cette passion qui de toutes déforme le plus un homme (3).

La considération des gens en colère lui a également appris que la colère, contrairement à ce que la plupart des gens pensent, n'est point d'un homme bien élevé ni viril; qu'elle ne recèle aucune qualité dont un homme puisse être fier(4). Les actions, les gestes, tout le comportement des gens en colère trahit leurs profondes petitesse et faiblesse:

Just as with the flesh a swelling results from a great blow, so with the weakest souls the inclination to inflict a hurt produces a flaring up of temper as great as the soul's infirmity is great (5).

Aussi remarquons-nous que les êtres les plus faibles sont les plus enclins à la colère.

c) Détruire les causes prédisposantes.

Une sensibilité indomptée constitue le terrain le plus favorable à l'explosion des pires accès de colère. Plutarque écrit à ce sujet:

It is especially selfishness and peevishness, together with luxury and softness, which beget in us those continuous or oft-recurring fits of anger (6).

(1) De Ira, L. II, ch. 28, # 6.

(2) Ibid., # 8.

(3) Plutarch's Moralia, tome 6, p. 109.

(4) Ibid., p. 115.

(5) Ibid., p. 117.

(6) Ibidem.

Puis, il ajoute le conseil même de Sénèque:

We must accustom the body to contentment by plain living and to self-sufficiency, for those who need but little are not disappointed of much (1).

Dans Le gouvernement royal, saint Thomas cite de saint Augustin ce trait de caractère de l'empereur Néron:

L'empereur Néron était si adonné à la mollesse et à la luxure, qu'il paraissait incapable de fermeté, et en même temps si cruel que rien ne semblait pouvoir l'attendrir (2).

La colère et la mollesse semblent donc loger souvent sous le même toit. Chasser la mollesse, c'est déloger la colère. Et la vie rude que conseille Sénèque est tout à fait indiquée.

Traitant ensuite de l'importance de prévoir pour éviter la colère, Plutarque rapporte cette réflexion d'Anaxagore, à la mort de son fils: "I knew that I had begotten a mortal." Puis, il nous suggère de faire notre cette parole, en la transposant suivant les circonstances: "I knew that I had not bought a philosopher for a slave; I knew that the friend I had made was not incapable of error; I knew that my wife was a woman" (3).

"Tout ce qui étonne offense," reprend Alain. "C'est pourquoi, avance-t-il, c'est une très bonne coutume d'user d'abord l'étonnement par des formules connues et des gestes rituels" (4).

Saint Thomas touche ce point à propos du courage. Le véritable courageux, dit-il, se révèle dans les dangers subits. En effet, on peut, même sans posséder la vertu de force, choisir de supporter, contre l'inclination de l'habitus ou contre la passion, un danger prévu: dès que l'usage de la raison est conservé, l'homme

(1) Plutarch's Moralia, tome 6.

(2) Saint Thomas d'Aquin, Le gouvernement royal, Paris, Gazette française, 1926, L. I, ch. 7, p. 57.

(3) Plutarch's Moralia, tome 6, p. 155.

(4) Alain, Philosophie, Paris, PUF, 1954, coll. "Les grands textes", tome I, p. 136.

dispose de ce pouvoir. Mais, sous les coups imprévus, il dépend de l'habitus vertueux qu'il a développé et qui réagit comme une seconde nature (1).

L'habitus opposé au vice de la colère a nom mansuétude. Nous allons en dire quelques mots.

d) Pratiquer la mansuétude.

Prévoir les injures, s'y préparer par la réflexion, ce n'est avoir quelque assurance que dans les cas où la raison a le temps de délibérer. Dans le subit, in repentinis, l'homme est livré à ses inclinations per modum naturae, i.e. à ses habitus. La seule garantie sûre et totale, c'est la douceur.

Le mot douceur, mansuetudo en latin, signifie, dit saint Thomas, manu assuetus. Il est employé en parlant des bêtes, dont on apaise la colère avec la main (2). La vertu de mansuétude assure le juste milieu dans les sentiments d'irritation. Elle attaque le mal dans sa racine même: l'appétit de vengeance (3).

En parlant de la cruauté et de la clémence, nous avons distingué la clémence de la mansuétude. Rappelons, en deux mots, que la clémence porte sur le châtiment; la mansuétude, sur le mouvement qui inspire le châtiment.

(1) Consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere. De Malo, q. 6, a. un., ad 24.

(2) In IV Ethicorum, lect. 13, # 800.

(3) II-II, q. 157, art. 1, ad 1.

Article II

LES REMEDES CURATIFS

Quand la maladie n'a pu être prévenue, il reste à l'enrayer; quand la colère a trompé notre vigilance, il faut aviser à l'évincer. Comment?

Le mouvement vers le calme, dit Aristote, est l'inverse du mouvement vers la colère, comme le calme est l'inverse de la colère; le calme est le retour à l'état normal et l'apaisement de la colère. En règle générale, donc, c'est de l'examen des conditions du calme que découlent les remèdes à la colère.

a) Le plaisir et la joie.

Nous avons vu que la douleur et la tristesse engendraient la colère. Leurs contraires doivent donc, suivant le principe énoncé ci-dessus, produire le calme. Aussi Aristote indique-t-il comme remèdes à la colère les jeux, les rires, les fêtes, les plaisirs honnêtes, les jours heureux, l'espoir, l'accomplissement d'un devoir (1). Ces moyens, en plus de déloger la tristesse présente, barrent la route à celle qui menace; ils sont donc à la fois curatifs et préventifs.

Commentant ce passage du Philosophe, saint Thomas exprime d'abord son adhésion, puis il ajoute une petite restriction:

Omnia illa impediunt iram, in quantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici (2).

b) Ecartez l'offense de sa considération.

La colère tombe si on lui supprime son aliment. Et nous savons qu'elle est allumée, entretenue et augmentée par les sens, l'imagination, la réflexion; par contre, qu'elle diminue et s'éteint si l'attention et les sens se détournent ou suspendent leur considération.

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

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

Or il est toujours en notre pouvoir d'utiliser ou de ne pas utiliser nos sens: homo potest uti sensu cum voluerit (1). De même, il est toujours en notre pouvoir de penser ou de ne pas penser: potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare (2).

Donc, qui voit des choses qui enflamment sa colère peut détourner ses regards; qui en entend, fermer ses oreilles: surdum se fingere (3); qui y songe, détourner sa considération ou considérer le contraire: removenda talem considerationem vel considerando oppositum (4).

c) Refréner les manifestations extérieures de la colère.

La colère donne des signes extérieurs de sa présence et se nourrit de ces signes: ton de la voix, attitude, gestes. Interdire ces manifestations, adopter les contraires, voilà un autre excellent moyen de la maîtriser. Plutarque souligne ce point, à sa façon, ici encore:

There is nothing more dignified, if one is angry,
than holding one's peace, as Sappho advises:
When anger swells within the breast,
Restrain the idly barking tongue (5).

Saint Thomas inclut la même recommandation dans l'optimum remedium qu'il nous a donné:

Remedium optimum contra iram est mutum ac surdum
se fingere, vel propriam fragilitatem recognoscere (6).

Alain, pour sa part, prétend que ce n'est pas la pensée, mais l'action qui nous délivre des passions (7). Des actions parfois aussi simples qu'un

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

(2) I-II, q. 10, art. 2.

(3) In Psal., 36.

(4) De Malo, q. 6, art. un., ad 15.

(5) Plutarch's Moralia, tome 6, p. 115.

(6) In Psal., 36.

(7) Alain, Philosophie, tome I, p. 128.

baîllement (1), un sourire (2), un haussement d'épaules (3).

d) Dépenser ailleurs sa colère.

Aristote fait cette remarque étonnante, à savoir que la colère contre le véritable offenseur se calme si on la dépense contre un autre homme ou contre un objet. Cette réflexion rappelle celle d'Alain: "La colère n'est qu'un surcroît d'activité" (4), qui demande à être dépensé sans exigences particulières touchant la cible. Ainsi, la colère contre un homme déterminé se calme si l'on en châtie en autre, ou si l'on s'emporte contre un objet. Ce dernier moyen peut être suggéré comme remède à la colère.

e) Pratiquer l'humilité.

Si la cause de la colère consiste dans l'injuste mépris, la colère doit être directement proportionnelle à l'excellence de la personne méprisée et inversement, à la petitesse de celle qui méprise.

Par conséquent, si celui qui a méprisé s'abaisse lui-même, l'effet est contraire et la colère diminue. C'est ainsi que nous voyons baisser la colère quand l'offenseur reconnaît ses torts et en demande pardon (5).

La preuve, dit Aristote, que la colère cesse envers ceux qui s'humilient, c'est que les chiens ne mordent pas ceux qui s'asseyent (6)!

f) Enfin, dit encore Aristote, on peut calmer la colère en montrant que l'offenseur est digne d'inspirer la crainte, ou qu'il est digne de révérence, ou qu'il a fait preuve de bienveillance (7). Si possible, aussi, se donner du temps, car le temps met fin à la colère (8).

(1) Alain, Philosophie, tome I, p. 115.

(2) Ibid., p. 118.

(3) Ibid., p. 119.

(4) Ibid., p. 132.

(5) I-II, q. 47, art. 4.

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

(7) Ibidem.

(8) Ibidem.

CONCLUSION

Au cours de cette longue confrontation des pensées de Sénèque et de saint Thomas sur la colère, il nous a été facile de constater, d'une part, de multiples concordances, mais, d'autre part, quelques divergences et précisions manifestement essentielles.

Tout d'abord, le mot colère change de signification selon qu'il tombe de la plume de Sénèque ou de celle de saint Thomas. "Si elle écoute la raison, écrit Sénèque, ce n'est déjà plus la colère, qui est rebelle par essence. Il faut (alors) donner un autre nom" au mouvement dont il s'agit (1). Saint Thomas, au contraire, appellera colère au sens strict tout mouvement de vengeance, faible ou violent, entraînant des modifications corporelles.

Saint Thomas marque ensuite une distinction bien nette entre l'appétit sensitif et l'appétit intellectif. De ce fait, l'empire de la raison sur les passions est assuré, au moins en principe. À ses yeux, la raison n'est plus, comme chez Sénèque, une simple modification de l'esprit, à l'égal des passions; mais, une faculté essentiellement distincte, destinée à les dominer, capable d'y parvenir et de les utiliser à ses fins. Exposée, cependant, à céder, même fréquemment, à leurs séductions.

Saint Thomas introduit une autre distinction, tout à fait fondamentale, entre passion antécédente et passion conséquente, l'une et l'autre pouvant être soumises ou récalcitrantes. La passion antécédente modérée assure la rectitude du jugement pratique et dispose à la vie spéculative; la passion conséquente modérée concourt à la promptitude de l'exécution et collabore directement à la pratique de plusieurs vertus.

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

(2) II-II, q. 24, art. 4.

La passion (colère ou autre), contraire à la nature, nuisible en tout, à charge à la vertu, que dénonce Sénèque, c'est, pour saint Thomas, la passion désordonnée et insoumise. Et celle-là seulement. La perfection de l'homme-voyageur sur la terre (1) exige la soumission des passions, mais elle est impossible sans les passions. Reprenons ici le mot de saint Augustin, que saint Thomas fait sien: Sans passions, nous ne pouvons vivre correctement ici-bas (2).

Dans Le Prophète, Khalil Gibran tire quelques lignes essentielles des rapports que doivent normalement entretenir la raison et les passions, et de l'attitude à prendre envers ces dernières:

Votre raison et votre passion sont le gouvernail et les voiles de votre âme navigante. Si vos voiles ou votre gouvernail se brisent, vous ne pouvez qu'être ballotés et aller à la dérive, ou rester ancrés au milieu de la mer. Car la raison régnant seule, restreint tout élan; et la passion abandonnée à elle-même, est une flamme qui brûle jusqu'à sa propre destruction (3).

Poussant peut-être un peu avant dans le sens opposé au mépris stoicien, Gibran décrit ensuite en ces termes l'attitude à observer à l'endroit de la raison et des passions:

Je voudrais que vous considériez votre jugement et votre appétit comme vous le feriez de deux hôtes aimés dans votre maison. Certes, vous ne voudriez pas honorer un hôte plus que l'autre; car celui qui porte plus d'attention à l'un perd l'amour et la confiance de tous les deux (4).

Enfin, s'il fallait trancher la question de savoir si la colère est le plus désastreux des vices et le premier auquel il faille s'attaquer, nous pourrions sans doute avancer qu'au niveau des principes, rien ne nous accule à rejeter l'opinion que professe Sénèque sur ce point. Un vice aussi impétueux, dans son

(1) II-II, q. 24, art. 4.

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

(3) Khalil Gibran, Le Prophète, Paris-Tournai, Casterman, 1956, p. 50.

(4) Ibid., p. 51.

mouvement, que la colère, et qui ouvre, par accident, la porte à tous les crimes, peut fort bien semer plus de ruines de toutes sortes, qu'un autre dont l'objet est moins noble. Il n'appartient pas à la philosophie comme telle de dénouer cette question de fait.

Il serait intéressant de montrer, maintenant, qu'en refusant, en principe, toute passion (1), Sénèque et les Stoiciens ruinent la formation humaniste, dont les beaux-arts constituent une étape essentielle.

(1) Sénèque, Lettres à Lucilius, lettre 116.

BIBLIOGRAPHIE

- ALAIN,
Philosophie, Paris, PUF, coll. "Les grands textes", 1954, tome xii-304; 1955, tome II, 265 p.
- ARISTOTE,
Propos sur l'éducation, Paris, PUF, 1954, 201 p.
- AUGUSTIN, (saint)
Ethique de Nicomaque, Paris, Garnier, 1961, xi-528 p.
- CHAUCHARD, Dr Paul,
Rhétorique, Paris, Budé, 1960, tome II, 135 p.
- CHENU, H.-D.,
Oeuvres complètes, Paris, Vivès, 1872.
- CICERON,
La médecine psychosomatique, Paris, PUF, 1960, coll. "Que sais-je?" 128 p.
- DE GAULLE, Charles
Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1954, 305, p.
- DESCARTES, René
Tusculanes, Paris, Budé, 1960, tome II, 181 p.
- GEIGER, L.-B.,
Mémoires de guerre, Paris, Plon, 1954, coll. Le Livre de poche, tome I, L'appel, 431 p.
- GIBRAN, Khalil,
Les passions de l'âme, Paris, Vrin, 1955, 240 p.
- GILSON, Etienne,
La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1953, 496 p.
- GUSDORF, Georges,
Le Prophète, Paris-Tournai, Casterman, 1956, 95 p.
- LECLERCQ, Jacques,
Héloïse et Abélard, Paris, Vrin, 1948, 171 p.
- MARC-AURELE,
L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1948, 446 p.
- MOUNIER,
La vertu de force, Paris, PUF, 1957, 120 p.
- MUNN, Norman L.,
La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine, Louvain, PUL, et Paris, Vrin, 1955, 469 p.
- PASCAL, Blaise,
Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Epictète et du Tableau de Cébès, Paris, Garnier, 1951, 298 p.
- PLUTARQUE,
Traité du caractère, Paris, Seuil, 1947, 798 p.
- Traité de psychologie, Paris, Payot, 1961, 562 p.
- Pensées, Paris, Nelson, 1949, xiv-452 p.
- Plutarch's Moralia, Harvard, Heinemann, 1949, 14 volumes.

- RACINE, Jean Phèdre.
- SARTRE, Jean-Paul, Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Herm. 1960, 66 p.
- SENEQUE, Dialogues, tome I, De la colère, Paris, Budé, 1951, xxiv-109 p.
- Dialogues, tome II, De la vie heureuse, de la brièveté de la vie, Paris, Budé, 1949, x-78 p.
- Dialogues, tome IV, De la providence, de la constance du sage, de la tranquilité de l'âme, de l'oisiveté, Paris, Budé, 1950, 129 p.
- Lettres à Lucilius, Paris, Garnier, 1954, tome III, 374 p.
- SERTILLANGES, La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1944, iii-433 p.
- THOMAS D'AQUIN, (saint), In Libros Ethicorum Aristotelis, Turin, Marietti, 1934
- In Libros Sententiarum, Paris, Lethielleux, édition Mandonnet, 1929.
- In Libros Politicorum Aristotelis, Turin, Marietti, 1951.
- In Libros Metaphysicorum Aristotelis, Turin, Marietti, 1926.
- Quaestiones disputatae, tome I, De Veritate, Turin, Marietti, 1949; tome II, De Potentia, etc., Turin, Marietti, 1949.
- Summa Theologiae, Paris, Vivès, 1854.
- De Reginime Principum, Turin, Marietti, 1948.
- In Librum de Anima Aristotelis, Turin, Marietti, 1936.
- In Libros Physicorum Aristotelis, Québec, Université Laval.
- VALERY, Paul, Oeuvres, Paris, La Pléiade, 1957, tome I.