

CHAPITRE V

71

LA DELIBERATION EST UN PROPRE DE L'HOMME

Les raisons données aux chapitres précédents montrent assez que l'homme doit délibérer pour se diriger lui-même dans son agir, ce qui vient confirmer l'expérience interne de délibérer qu'a tout homme.

Il faut savoir, en outre, que l'acte de délibérer est propre à l'homme et le distingue des êtres qui lui sont inférieurs d'une part, et, des êtres supérieurs à lui, de l'autre. Considérons rapidement le cas des êtres irrationnels, puis celui des substances séparées¹ et finalement celui de Dieu.

1) Dans les êtres irrationnels.

D'abord, les êtres inorganiques ou inanimés, tel que Saint Thomas le fait dans la Quaestio Disp. De Malo.⁽¹⁾ Tout principe actif de mouvement est une certaine forme; la forme des êtres inanimés est complètement engagée dans la matière individuelle et circonscrite par elle. En raison de quoi, ces êtres sont complètement déterminés à un seul mouvement ou acte, sans la moindre possibilité d'être ad opposita. Et comme l'acte du conseil implique l'existence d'une pluralité de moyens pouvant attirer diversément le sujet, il est clair que les êtres incor-

(1) - Q. D. De Malo, q. 6, c.

ganiques sont incapables de délibérer.

La situation des êtres animés plus rudimentaires, tels les plantes, est semblable. Leur forme est "forma individuata per materiam organicam", elle est individualisée par une matière ayant un début d'organisation et de diversification. Les différents organes ont leurs opérations propres, distinctes entre elles spécifiquement. Ces êtres jouissent d'une indétermination active ou de perfection, leur vertu opérative étant multiple. Cependant, toute cette activité numériquement multiple, toutes les actions de leur être, concernent la seule opération végétative. Chacune des puissances de ces êtres est dès lors totalement déterminée à une seule opération; malgré le plus grand nombre de mouvements, ils sont par conséquent absolument incapables de se diriger par eux-mêmes dans leur agir.

En revanche, la forme des animaux est beaucoup plus complexe et plus parfaite, et, partant, moins déterminée ad unum; non seulement est-elle principe de toutes les opérations végétatives, mais elle est, en sus, principe du mouvement local (inclusus progressivus). L'animal ne pourroit pas uniquement à sa conservation individuelle (au moyen de la nutrition); il doit par surcroît viser à la conservation de l'espèce animale (au moyen de la génération). A cette fin, il doit pouvoir se déplacer localement. Mais ce changement local suppose nécessairement connaissance sensible. Par cette connaissance et au

moyen de la mémoire, l'animal entre en contact intentionnel avec les choses; et à cette première connaissance sensible s'ajoute l'estimative ou l'ininct, grâce à quoi la brute peut juger, dans une certaine mesure, de l'utilité et de la nocivité des choses. Etant donné que les espèces sensibles sont ici nombreuses, elles peuvent être la source d'opérations également nombreuses et même de mouvements divers comme, par exemple, la poursuite ou la fuite. C'est en vertu de cette connaissance sensible qu'on peut dire, avec Aristote, que l'animal jouit d'un volontaire imparfait : ses mouvements procèdent, en effet, d'un appétit informé par l'espèce sensible et l'inclination qui s'ensuit est attirée ou élicitée par l'attrait ou l'aversion sensibles. (1) Ce volontaire imparfait doit être considéré comme une certaine spontanéité. Malgré tout cela, la conduite de l'animal reste encore relativement déterminée ad unum, car la connaissance sensible est incapable même d'entrevoir la fin ut finis et, par conséquent, les moyens sous la raison même de moyens, autant de choses présupposées par le consilium.

(1) - "Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicij; inanimata autem, quae solum ab animis moventur, neque etiam liberas actiones aut sed etiam liberi iudicij, quod est liberum arbitrium habere." Contra Gentiles, II, c. 48.

2) Dans les substances séparées.

Les intelligences séparées diffèrent profondément de l'intelligence humaine. La seule potentialité qu'on y découvre, c'est "cum iam habet habitum scientiae sed non considerat." (1)

Car l'ange ne sait pas penser toujours à tout ce qu'il connaît naturellement. L'intelligence angélique n'est pas discursive, elle est proprement intuitive : ainsi connaît-elle, dans l'unité d'une seule opération et d'une seule espèce intelligible, une multiplicité d'objets ; elle a une connaissance simultanée de ces

(1) - "RESPONDEO. Dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III De An. et in VII Phys., intellectus dupliciter est in potentia : uno modo, "sic ut ante addiscere vel inventire", idest antequam habeat habitum scientiae, alio modo dicitur esse in potentia, sicut "cum iam habet habitum scientiae, sed non considerat".

Primo igitur modo intellectus angelorum nunquam est in potentia respectu eorum ad quae sius cognitio naturalis se extenderet potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet caelastia, non habent potentiam ad esse, quae non sit completa per actum; ita caelastes intellectus, scilicet angelorum, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quae non sit totaliter completea per species intelligentibiles connaturales eis. Sed quantum ad ea quae eis divinitus revealantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora caelastia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole. Secundo vero modo intellectus angelorum potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione, non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat.. Sed ad cognitionem Verbi, et eorum quae in Verbo videt, nurquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur Verbum, et ea quae in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit; "beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu", ut dicit Philosophus in I Ethic. "Ia Pars, 58, a. 1, c.; Ia-Thae, q. 50, a. 6; Contra Gentiles, II, c. 97, 98 et 101; Q. D. De Malo, q. 16, a. 5 et 6.

chooses, par le moyen des espèces immées.⁽¹⁾ Grâce à cette connaissance intuitive, la substance séparée saisit, dans l'essence de l'objet connu, toutes les propriétés qui en découlent, sans avoir à procéder par composition et division et d'une façon discursive, à la manière de la raison humaine.⁽²⁾

Voilà pourquoi l'intelligence angélique n'est pas soumise à l'erreur relativement à l'ordre naturel. Pour ce qui est du pratique, donc, on peut conclure que la substance séparée saisit naturellement et simultanément le moyen dans la fin; ce qui exclut, par le fait même, toute inquisition délibérative.

Même conclusion au point de vue de la volonté angélique. Celle-ci est libre et élective; mais l'élection ou le choix chez l'ange n'est nullement précédé d'un consilium comme chez l'homme, en vertu précisément de la nature de l'intelligence angélique qui d'avance écarte toute inquisition spéculative ou pratique :

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus locutus est de electione secundum quod est hominis. Sicut autem estimatio hominis in speculativis differt ab aestimatio angelii in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita in operativis. Unde in angelis est electio; non tamen cum inquisitiva de-

liberatione consilii, sed per subitam acceptationem veritatis. (1)

Non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualis. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem rationalem: non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, cum de libero arbitrio ageretur; sed solum electio hominis. (2)

3) En Dieu.

Dans la La Pars, q. 14, a. 1, 2m et en d'autres textes de la Somme, Saint Thomas semble attribuer le consilium à Dieu, en s'appuyant sur des passages de l'Ecriture Sainte. Mais cette attribution de la délibération à Dieu lui-même, ne peut être faite qu'en un sens très large, comme Saint Thomas le laisse d'ailleurs entendre :

Dicendum quod ea quae sunt divisionis et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unita, ut supra dictum est. Homo autem secundum diversa cognitio habet diversas cognitiones : nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimum; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patet. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquaque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid in-

(1) - La Pars, q. 58, a. 2; Sent., II, d. 3, p. 2, q. 2, a. 4; De Ver., q. 8, a. 11; Contra Gentiles, III, c. 101, Cf. Ch. De Koninck, La Note de l'Identique chez Meyerson, éd. Doyon, Québec, 1964.

(2) - La Pars, q. 58, a. 3 et 4; q. 79, a. 8; q. 85, a. 5; De Ver., q. 8, a. 15; q. 15, a. 1; De Malo, q. 16, a. 6, 19n. L'inquisition et l'erreur ne sont possibles que par rapport aux choses divines.

(1) - Contra Gentiles, II, c. 108; La Pars, q. 58, a. 5.

(2) - La Pars, q. 59, a. 3, 1m. - Cf. aussi a. 1 et 2.

perfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Job KITJ : "Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam."⁽¹⁾

Rien d'étonnant à cela, si on se souvient qu'en Dieu il n'y a pas de distinction de nature et de puissance, ni non plus de distinction entre son intelligence et sa volonté. Dieu voit toutes choses en elles-mêmes, et connaît leur contingence même la plus incrévable, le plus infailliblement et le plus certainement. Et cela exclut encore toute inquisition et toute délibération de sa part.⁽²⁾

Il nous reste à expliquer en quel sens précis on peut parler d'un consilium divin. Premièrement, on parle d'un consilium divin par référence à notre mode de connaître quo nomen imponitur, voulant signifier par là que l'ordre des actions humaines n'échappe pas à la connaissance divine. C'est ainsi qu'un des dons de l'Esprit Saint est appelé "conseil" : "Unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens."⁽⁴⁾

D'autre part, il ne faut pas oublier que le mot consilium est analogue, comme nous l'avons déjà dit au chap. I ; et parmi les impositions, il y a celle signifiant, non pas la réception d'un conseil, mais l'acte de donner un conseil à quelqu'un. Cette imposition convient alors aux motions divines sur l'homme : "Consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante."⁽¹⁾

Finallement, il convient de parler de conseil en Dieu, pour mieux souligner l'infinitude de la miséricorde de Dieu à l'égard de l'homme. C'est ainsi que le théologien distingue le praeceptum divin du consilium divin; le premier réfère aux devoirs de l'homme envers Dieu dont l'accomplissement est indispensables pour l'obtention du salut (par exemple, les commandements). Tandis que les conseils réfèrent aux appels divins à une vocation ou à un degré de perfection particulièrement élevés :

-
- (1) - Ia Pars, q. 60, a. 2, lm. - Cf. aussi a. 1 et 2, c.
- (2) - Cf. In Periharmenias, I, lect. 14, nn. 192 [17] - 199 [21], à propos de la contingence au point de vue de la science et de la volonté divines.
- (3) - Ia Pars, q. 14, a. 1, 7 et 8; q. 19, au complet.
- (4) - IIa-IIae, q. 52, a. 2, c.

Dicendum quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo convenienter in lego nova, quae est lex libertatis, supra praecpta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur quod praecpta nova legis intelligantur esse datae de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternam beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit. Consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius postquam homo consequi finem praedictum. - Est au-

(1) - IIa-IIae, q. 52, a. 3, 3m.

tem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhaeret unito eorum, tanto plus recedit ab altario, et e contrario. Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis. Et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi abiciat, non est necessarium ad pervenientiam in finem praedictum; quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire. Sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando. Et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem huius mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad "concupiscentiam oculorum"; et in deliciis carnis, quae pertinent ad "concupiscentiam carnis"; et in honoribus, quae pertinent ad "superbiae vitae"; sicut patet I Ioann. II:16.

Hinc, secundum quod possibile est, partinet ad consilia Evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum pauperitatem profitetur; nam divitiae aliquid pertinet ad castitatem; deliciae carnis per perpetuam servitatem. - Haec autem simplicitate observata pertinet ad consilia simpliciter propria. Sed observatio unusquisque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in caso illo. Huta cum homo datur, consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo. Similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suum in aliquo facto quod licite posset facere, c onsilium sequitur in illo casu: puta si benefaciat inimicis quan- do non tenetur, vel si offensam remittat cuius- iuste possit exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria genera-

Le consilium divin n'est alors qu'une expression de la miséricorde infinie de Dieu envers l'homme. On pourrait, dans ce sens précis, le rapprocher de la bénignité divine. Dieu tient compte de la condition libre de sa créature, d'une part, et de l'infirmité de notre condition, d'autre part. C'est la raison pour laquelle il nous invite, nous encourage et nous guide :

"Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurere possunt, fit quod "cognitiones mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae", ut dicitur Sap. IX. Ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigiri a Deo, qui omnia comprendit. Quod fit per dominum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sic ut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt." (1)

Les circonstances des actions humaines étant inéfables, très souvent elles dépassent notre capacité de prévision; ce qui nous pousse à demander conseil à d'autres, plus compétents. Quelle sera donc, a fortiori, notre impuissance vis-à-vis les réalités surnaturelles ! La bénignité divine contracte et modifie les dons divins, qui pourraient nous écraser - condamnant à l'homme, se proportionnant à son infirmité pour mieux lui permettre d'atteindre sa perfection ultime. (2)

(1) - IIa-IIae, q. 52, a. 1, lm.

(2) - Pour la notion de bénignité, cf. R. Laflamme, Nature de la bénignité divine, Laval Théologique et Philosophique, No 1, 1963.

CONCLUSION

DE LA PREMIÈRE PARTIE

L'expérience qu'a chaque homme de l'agir lui révèle qu'il délibère et qu'il ne peut pas ne pas délibérer. Tout l'exposé qui précède a voulu montrer pourquoi c'est ainsi : en raison de la nature de notre intelligence et de notre volonté, d'une part, et de la contingence à laquelle est soumise notre action de chaque instant, d'autre part.

En effet, l'intelligence de l'homme ne saisit pas son objet propre par un acte simple, intuitif, qui puisse lui présenter l'objet dans sa totalité; tout au contraire, notre intelligence s'actualise progressivement, et par un processus d'abstraction arrive péniblement à atteindre l'essence des choses et les propriétés qui en découlent. De plus, l'intelligence ne saisit le singulier qu'au moyen de la conversio ad phantasmata, et grâce à la collaboration des sens internes.

De son côté, la volonté reste d'abord indéterminée vis-à-vis de biens particuliers qui n'ont que raison de moyens en vue de fins ultérieures. Pour que la volonté puisse se déterminer dans son choix libre, il est nécessaire qu'un jugement de l'intellect pratique décide du moyen le plus proportionné à la fin que veut atteindre le sujet. Or ce Judicium rationis ne peut pas conclure au moyen le meilleur, sans qu'il y ait eu une considération préalable des différents moyens possibles. C'est précisément cette analyse préalable qui constitue l'acte

de la délibération. Et la nécessité de cet acte tient, à la racine, au caractère contingent de l'agir humain. La nécessité du conseil, acte propre à l'homme, est en effet liée au fait que, dans l'agir, les moyens sont indéterminés.

CHAPITRE VI

LE DISCOURS DE LA DELIBERATION

DEUXIEME PARTIE

Pour une analyse de la nature de la délibération il faut aller du commun au propre, et c'est cet ordre que Saint Thomas suit dans la Ia-IIae, q. 14, a. 1, texte qui servira de base à notre exposé. Saint Thomas commence par se demander si le conseil est une enquête ou inquisitio; puis il étudie la matière de la délibération et, finalement, montre dans quel sens le mode propre au consilium est résolutif.

Relativement au premier point, qui fait le sujet du présent chapitre, nous aurons à déterminer en premier lieu le sens du mot inquisitio. Après quoi nous chercherons à expliquer les différences entre le conseil et le syllogisme proprement dit et, d'autre part, entre le conseil et la dialectique. Enfin, il faudra établir dans quel sens on peut dire que le consilium procède à partir de principes communs.

Ces considérations communes seront reprises dans le chapitre IX, en vue de mieux préciser la nature du discours délibératif.

1) Ratio nominis du mot inquisitio.

Dans l'article 1er de la question 14 de la Ia-IIae, Saint Thomas caractérise le consilium comme étant une inquisitio ordonnée au choix :

Electio consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo inventur; quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus duniis et incertis ratio non profert judicium absque deliberatione et inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitione rationis ante judicium de eligendis. Et haec inquisitione consilium vocatur, propter quod Philosophus in III Ethicorum quod electio est appellatus praeconsiliati. (1)

Mais qu'entendre par inquisitione? Dans l'Ethique à Nicomaque, livre III, c. 3, Aristote emploie l'expression ζήτησις pour expliquer la nature de la délibération. Ce mot vient du verbe ζήτειν qui signifie : "chercher, faire une enquête". L'expression latine équivalente est inquisitione, qui se traduit : recherche, investigation, examen, enquête; elle dérive du verbe quaero qui signifie : chercher avec ardeur, longuement; rechercher, demander.

Nous pouvons donc dire que la délibération est une recherche, une enquête, une investigation concernant les actions humaines.

Essayons maintenant de voir de quelle sorte d'enquête

- (1) - Ia-IIiae, q. 14, a. 1, c.; IIa-IIiae, q. 49, a. 5; Sent., III, d. 35, q. 2, a. 1, c.
- (2) - Bailly, op. cit., p. 883.
- (3) - Gaffiot, op. cit., p. 826.
- (4) - Cf. P. Robert, op. cit., vol. I, p. 77, sur le sens du mot "investigation".

Il s'agit, puisque le conseil n'est pas synonyme d'inquisitione, mais est à son égard comme l'est par rapport au genre. (1)

2) Est-ce que le conseil est un syllogisme?

Saint Thomas emploie à plusieurs reprises l'expression "syllogisme" en parlant du conseil ou du discours prudential en général. En voici quelques exemples :

Oportet enim in syllogismo operativum... (2)

Temperantes... utitur syllogismo trium propositionum. (3)

... quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae... (4)

In operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitum eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet syllogizare et propositionem formare. (5)

Etant donné que l'assimilation pure et simple du conseil au syllogisme proprement dit, prêterait à de graves confusions, rappelons brièvement la nature du syllogisme, pour montrer tout ce qui sépare le conseil de lui.

- (1) - In Ethic., VI, 1, 7, n. 1216.
- (2) - Ibid., 1, 9, n. 1253.
- (3) - De Malo, q. 3, a. 9, 7m.
- (4) - IIa-IIiae, q. 49, a. 2, 1m; Q. D. De Ver., q. 12, a. II, 3m.
- (5) - Ia-IIiae, q. 71, a. 10, 2m.

Dans les Analytica Priora, Aristote définit le syllogisme de la façon suivante : "Un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données."⁽¹⁾

Saint Albert le rend comme suit : "Oratio in qua quibusdam po-

sitis aliud quid ab his quae posita sunt, ex necessitate accidit ab his quae posita sunt." Il est formé de deux propositions ou

prémisses, à partir desquelles la raison en tire une autre appelée conclusion. A son tour, chaque prémissa a deux termes, sujet et prédicat, de sorte que tout syllogisme a trois termes disposés de telle façon que l'un des trois est commun aux deux prémisses et est appelé, par conséquent, moyen terme; les trois termes diffèrent entre eux par leur plus ou moins grande universalité. Le syllogisme parfait est celui qui n'a point besoin d'autre chose que ce qui a été posé par les prémisses, pour que la nécessité de la conclusion soit évidente. Le quibusdam positis désigne l'ordre des termes et des propositions; si il y a une conclusion, c'est précisément en vertu du quibusdam positis. D'autre part, le grand principe régitant tout syllogisme, c'est le dici de omni, dici de nullo, en vertu de quoi un terme doit être contenu totalement dans un autre terme, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir aucune partie du sujet dont on ne puisse affirmer ou nier le prédicat. On dira donc qu'un terme est attribué

(affirmé ou nié) d'un autre terme pris dans toute son universalité. Dans le syllogisme de première figure, par exemple, le petit terme est totalement contenu dans le moyen terme, et celui-ci doit être affirmé ou nié du grand terme.

Le syllogisme parfait est celui où quelque chose découle nécessairement. On doit y voir avec évidence la conclusion dériver de la disposition des termes et des propositions, ce qui ne se vérifie que sous la première figure (à laquelle doivent dès lors se réduire les deux autres). La nécessité de conséquence exige deux propositions dont l'on puisse tirer une conclusion; le moyen terme est dit principe.⁽²⁾ Si les prémisses sont contingentes, la conclusion n'est pas nécessaire mais contingente; c'est le cas de la dialectique. Mais même dans ce cas, il y a une nécessité absolue du côté de la forme; ce n'est précisément que dans le syllogisme qu'on peut résoudre en quelque chose de premier du point de vue de la forme. La forme syllogistique s'oppose, en vertu de sa perfection, à toute interrogation sur la forme elle-même, car toute interrogation suppose une indétermination (donc, une certaine délibération); une fois posées les prémisses, la conclusion en découle nécessairement. Aussi peut-on dire qu'il s'agit d'une forme per se sufficiens.

(1) - Analytica Priora, I, c. 1, 24b18; Saint Albert, Priora Analytica, I, tract. I, c. 5.

(2) - In Post. Anal., III, 1. 9, n. 4.

(3) - Ibid., I, 1. 14, n. 4.

D'où vient, cependant, que la forme syllogistique soit

si parfaite ? La réponse à cette question se trouve dans la

notion de moyen terme. Le moyen terme présente deux caractères :

- 1) il est "moyen" dans l'ordre d'universalité et de prédictibilité comme, par exemple, "animal", par rapport à "corps vivant" et à "homme"; 2) il est "moyen" parce qu'il est unitivum et conjugativum des extrêmes. Ce deuxième élément, vertu d'unir, constitue vraiment la ratio propria medi. (1) Cette notion de moyen terme commande tout l'exposé de la forme syllogistique et lui seul permet de saisir la perfection formelle de ce type d'argumentation, en même temps qu'il permet d'expliquer pourquoi les autres types d'argumentation déclinent de la rigueur propre au syllogisme et ne peuvent pas atteindre l'universel comme tel.

Saute la dialectique peut encore recevoir la forme syllogistique, parce qu'elle porte sur du commun et non sur du singulier.

Le syllogisme démonstratif, parce qu'il est un processus n'offrant pas la moindre corruption, s'inscrit dans la pars judicativa de la logique, car il permet de résoudre dans l'universel,

- (2) les premiers principes.

- (1) - Saint-Albert, In Priora An., I, tract. I, c. 6. Dans le discours du conseil, la fin joue le rôle de moyen terme; elle doit être composée avec le moyen et avec l'opération. On peut voir facilement que la rigueur du moyen terme syllogistique ne peut être jamais atteinte dans le conseil, car tout l'ordre pratique est soumis à l'ut in pluribus an raison de la variabilité de la matière morale.

- (2) - In Post. An., I, prooemium, n. 6.

Une fois ces notions communes rappelées, il est facile

de voir que la délibération ne se prête pas à la rigueur de la

forme syllogistique, de sorte que si on lui applique l'expression de "syllogisme", ce n'est pas propre loquendo, mais seulement minime proprie ou metaphorica. (1) Déjà la ratio nominis du

conseil nous indique que celui-ci est une inquisition pratique, i.e., relative à l'agir humain. Or les actes humains sont des singuliers contingents, soumis à une extrême variabilité; tant

le discours prudentiel en général, que le conseil en particulier, ont pour but de diriger l'action humaine concrète, dans telle ou telle opération singulière que le sujet doit poser hic et nunc. Nous voici donc à l'extrême opposé de la nécessité et de l'universalité propres au syllogisme et à la démonstration. Les mots mêmes d'inquisitio et d'inventio qui caractérisent la délibération, sont déjà un signe de la grande distance qui sépare le consilium et la pars judicativa de la logique.

(1) - Le texte suivant paraît le confirmer : "Dicendum quod sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et adificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidam est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica videtur quodam syllogismo in operibus, secundum quod Philosophus doceat in VII Eth., ideo est inventire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositione in ratione speculativa ad conclusiones." Ia-IIae, q. 90, a. 1, 2m. Voir aussi, Ia-IIae, q. 13, a. 3, c.; q. 76, a. 1, et q. 77, a. 2, Im; De Fallacis, c. 1.

Et même si l'on peut attribuer au conseil une certaine "résolution" (comme il sera expliqué au chapitre IX), ce n'est que dans un sens étendu, puisque dans l'ordre spéculatif on cherche à connaître quelle est la cause propre de telle chose, tandis que dans l'ordre pratique, où la fin est l'opération, il s'agit de savoir par quelle opération telle fin pourra être atteinte. Au lieu de résoudre dans les premiers principes de la connaissance, on résout dans l'opération singulière. Aussi le mot "discours", plus large que "syllogisme", est-il beaucoup plus proportionné à la démarche du consilium.

Cependant, malgré l'extrême opposition entre le syllogisme proprement dit et le conseil, il est très utile de se rappresentier le discours pratique au moyen du syllogisme, parce que cela nous permet de mieux l'analyser, et de le ramener, pour ainsi dire, à une certaine unité d'ordre (que l'induction n'a pas). Dans le syllogisme, la mineure est contractée sous la majeure, qui est le principe; de même la matière si complexe de l'ordre pratique peut être ramenée à une certaine homogénéité. Se représenter le discours pratique par le syllogisme - tout en tenant compte des réserves susdites - empêche notre intelligence de se perdre dans la confusion.

3) Conseil et dialectique.

Saint Thomas marque à plusieurs reprises une similitude entre la dialectique et le discours du conseil; par exemple :

Le jugement doit se prendre des principes propres de la chose, tandis que la recherche a lieu selon les voies communes. De là vient qu'en spéculation aussi, la dialectique, qui concerne la recherche, procède à partir des principes communs; tandis que la science démonstrative procède à partir des principes propres. (1)

Ce texte a l'avantage de préciser en quel sens il y a similitude entre la dialectique et le conseil : les deux procèdent à partir de principes communs (procedunt ex communibus), par opposition à la science et au judicium electionis, qui procèdent à partir de principes propres (ex propriis). Voilà donc, déjà, une lumière très féconde sur la nature du consilium. (Nous reviendrons sur cette distinction capitale du commun et du propre au paragraphe 4).

Essayons maintenant de formuler brièvement les traits principaux du discours dialectique, pour voir ensuite en quoi il diffère néanmoins de la délibération. Nous venons de voir que la dialectique procède ex communibus; elle aboutit, par conséquent, à une connaissance probable et non pas à une connaissance proprement scientifique. (2) Cette connaissance probable n'est pas aussi évidente que la conclusion d'une démonstration, mais, comme le mot "probable" le suggère, c'est une proposition susceptible d'être prouvée. Le lien entre le sujet

(1) - IIIa-IIae, q. 51, a. 4, 2m. Cf. q. 51, a. 2, 3m et q. 48, a. 1, c.

(2) - Saint Albert, In Top., I, tract. 3, c. 1.

et le prédicat n'est pas perçu immédiatement ni fondé sur une cause nécessaire : l'intelligence reste alors à l'état d'indétermination, vu qu'elle s'appuie sur un signe et non pas sur la cause propre de la chose : "Sed verosimile est in signis non in causis necessariis acceptum."⁽¹⁾ Cependant, il est à remarquer que l'insuffisance du syllogisme dialectique ne provient pas de sa forme, mais de sa matière, car son objet est contingent. A cause de ceci, le dialecticien doit procéder par une interrogatio et enquête (inquisitio), et l'universalité du dici de omni, essentielle à tout syllogisme, est fournie par la raison et non par la nature de la chose. La recherche dialectique est appelée inventio du fait qu'elle essaie de trouver les raisons communes ou "lieux", à partir desquels on puisse bâtir l'argumentation pour serrer progressivement la réalité. En vertu de ce qui vient d'être énoncé, le procédé dialectique n'aboutit pas à une connaissance certaine; il n'engendre que l'opinion, laquelle implique l'adhésion à une partie de la contradiction, sans toutefois, le rejet total de l'autre partie, de crainte qu'elle ne soit vraie.

Passons maintenant au conseil. Dans son sens le plus strict, il est une recherche de l'intelligence pratique portant

(1) - Saint Albert, In Top., I, tract. 1, c. 2. Cf. IIIa Pars, q. 19, a. 3, 2m.
 (2) - Saint Albert, In Top., I, tract. 3, c. 1.
 (3) - Q. D. De Ver., q. 14, a. 1, c.

sur les actions humaines, concrètement considérées; son objet est l'opération que le sujet doit poser hic et nunc pour atteindre une fin donnée (comme il sera expliqué dans la chapitre suivant). L'objet du conseil est donc ce qu'il y a de plus singulier et de plus contingent, en raison de l'infinie diversité de circonstances qui entourent la moindre de nos actions; la certitude de la connaissance est ici en raison directe de cette contingence extrême. Saint Thomas assimile le discours moral au deuxième processus rationalis qu'il décrit dans son commentaire au De Trinitate de Boëce, parce qu'il n'atteint pas son terme sed sistitur in ipsa inquisitione, en vertu des rationes probabiles dont il doit se servir. La variabilité de son objet est telle que l'intelligence humaine, dont l'objet propre est l'universel, ne peut l'atteindre qu'en faisant appel à la connaissance sensible (à la cogitative en particulier), pour pouvoir saisir l'opération singulière. L'intellect pratique ne cherche pas à résoudre, formellement parlant, sa connaissance dans la cause; il est tourné vers l'existence de l'objet, i.e., la réalisation concrète de l'action, tandis que la dialectique n'a pour but que la pure connaissance de son objet. D'autre part, tout discours presuppose une chose et en cherche une

(1) - In De Trinitate, q. 6, a. 1, c. et lm.

(2) - In Ethic., VI, l. 9. La fonction précise de la cogitation dans l'investigation du conseil sera expliquée dans le chapitre suivant.

(1) *autre. La fin est principe du discours pratique, et la recherche du conseil presuppose cette fin, qui est comme la règle et la mesure de son acte.* Mais l'intention de la fin doit être rectifiée par les *virtus morales*, sans quoi toute délibération est vouée à l'erreur. (2) Ceci tient à la distinction entre le vrai de l'intellect spéculatif et le vrai de l'intellect pratique;

tandis que le premier implique la conformité de l'intelligence à ce qui est, le second dépend de la conformité à l'appétit ratifié (par conformatatem ad appetitum rectum). (3)

Une autre différence à retenir entre la délibération et la dialectique est que celle-ci implique formellement un acte de la raison, même si la volonté doit entrer en jeu d'une certaine façon dans toute fides humana ou croissance. En effet, l'objet de la dialectique est plus déterminé ad unum, ce qui permet au dialecticien d'atteindre plus facilement une certaine universalité. Par contre, si l'acte du conseil est matériellement un acte de la raison, subjecté dans l'intelligence, il est formellement un acte de la volonté, puisque c'est sous l'impul-

sion du vouloir d'une fin qu'on se livre à la recherche des moyens pour l'atteindre :

Quando actus durum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis quae est electio, apparat aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparat aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere; et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, moveretur ad consilium de his quae sunt ad finem. Et ideo si electio est intellectus appetitivus, ut ad electionem utrumque concurreat ostendat, ita Damascenus dicit: "Consilium est appetitus inquisitivus", ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem. (1)

De plus, la certitude du conseil et du judicium electionis qui le suit et le complète dépend, dans une large mesure, de la volonté; car ni le conseil ni le jugement ne déterminent l'adhésion de la volonté au meilleur moyen présenté; la volonté reste libre, à cet égard, de l'accepter ou de la refuser: "Homo non ex necessitate sed libere eligit". (2)

-
- (1) - In Ethic., III, 1. 8, n. 473.
 (2) - Cf. O. D. De Ver., q. 5, a. 1, c.; Ia-IIae, q. 56
 (3) - Ia-IIae, q. 57, a. 5, c.; Q. D. De Virt. in Com., q. 1, a. 6.

(4) - De Ver., q. 1b, a. 1, c. Sous ce rapport, il y a une similitude frappante entre le conseilum et l'acte de foi, car plus le bien à atteindre est élevé et complexe, plus il faut d'inquisition. - Dans les deux cas, l'appétit joue un rôle très important, surtout dans l'acte de foi, en raison de son objet.

4) Le commun : dans la rhétorique, dans la dialectique et dans le consilium.

MICHIGAN

à partir desquels on délibère. Un texte de Saint Thomas énonce

à ce sujet, une similitude dont il nous faut mesurer l'exacte

te; aut recte iudicat, aut a recto iudicio non omnino declinat, ut experientia testatur.

pour mieux comprendre comment la volonté peut forcer l'intelligence à poser un autre jugement, il convient de rappeler le remarquable commentaire de Cajetan au texte d'Aristote "Qualis unusquisque est, talis finis videtur est": Mir-
ca dicta in articulo quinto eiusdem quæstionis quinquagesima octavae, ut subveniatur magis no-
ritas, et in principiis non relinquatur obscu-
ritas; scribendum occurrit de particularitate,
quonodo et quare appetitus talis facit iudicium,
tale de fine. Quid est declarare illam maximam
III Ethic. : Qualis unusquisque est, talis ei fi-
nis videtur.

etiamque pura ad vindictam ex hoc ipso quod affectum ad illud, duo simul fiunt; nam in ipso fit ipsa affectio ad vindictam; et in vindicta consumgit relatio convenientiae ad talen appetitum. Ita quod vindicta incipit esse, et est convenientia tali appetitu, quae prius non erat consedit in appetitu. Consonante autem vindicta, appetitum, in intellectu consumgit quod ratio iudicet appetitu sic affecto. Quia enim ratio moveretur ab appetitu, fit in ratione passiva motio; et consequenter, quia ab appetitu sic affecto moveretur ratio, fit in ratione passiva motio consonans illi affectioni; et sic ab appetitu affecto fit proportionaliter ratio, ut substitut appetitu, quam affecta et convenientia vindictae. Et si, quemadmodum gustus affectus amaritudine, indicat omnia amara; ita ratio infecta, vel bene affecta, indicat secundum illam immutacionem qua ab affectu appetitu moveretur. Ita quod intus existens, quo prohibet extraneum, inventur non solum in iudicante secundum appetitum, sed etiam secundum rationem, ut substitut appetitu. In cuius signum, ratio a tali affectione aut non mota, ut accidit sedata passiones; aut non sufficienter mota, ut accidit accidit passiones non praevaleente, quamvis surgen-

subi-
lant autem causam ex parte rationis ut est
alliae causae : altera ex parte obiecti; altera
ex parte communis inclinationis virium animae.
Ex parte siquidem obiecti, quia ex ipsa appetitus
immutazione constituitur in esse verò, dum vin-
dicta est vere conveniens appetitui sic affecto :
constat namque intellectum naturaliter inclinari
in verum. Et licet ex hoc non fiat obiectum con-
veniens et verum nisi secundum quid, et propterea
contingat errare intellectum, iudicando vin-
dictam convenientem simpliciter, idest sine addi-
tione, quae tamen non est conveniens nisi secun-
dum quid, quia appetitui sic affecto tantum :
nonnullum tamen verum est verum secundum quid,
attractivamque participat vim intellectus ad se.
Et sic affectione appetitus ad vindictam, consti-
tuitur ipsa vindicta in esse vere convenienti se-
cundum quid, et apparenter convenienti simili-
ter : quoniam appetitus animalis est primo totius
suppositi, ac per hoc conveniens vere appetitui
offertur ut conveniens simpliciter ipsi appetenti,
etc.

Ex parte vero communis inclinationis virium ani-
mae, dum eas experiri videtur promptas ad operan-
dum consone affectioni praedominanti. Apparet
enim in infirmis siti entibus, quod repprassentur
eis omnes aquae quas unquam viderunt: et concini-

hanc autem causam ex parte rationis ut est
subiectum prudentiae, assignatam, adiuvant duae
aliae causae : altera ex parte obiecti; altera
ex parte communis inclinationis virium animarum.
Ex parte siquidem obiecti, quia ex ipsa appetitus
immutatione constituitur in esse verum, dum vir-
dicta est vere conveniens appetitui sic affecto :
constat namque intellectum naturaliter inclinari
in verum. Et licet ex hoc non fiat obiectum con-
veniens et verum nisi secundum quid; et propte-
rea contingat errare intellectum, iudicando vin-
dictam convenientem simpliciter, idest sine addi-
tione, quae tamen non est conveniens nisi secun-
dum quid, quia appetitui sic affecto tantum :
nonnullum tamen verum est verum secundum quid,
attractivamque participat vim intellectus ad se.
Et sic affectione appetitus ad vindictam, consti-
tuitur ipsa vindicta in esse vere convenienti se-
cundum quid, et apparenter convenienti simplici-
ter : quoniam appetitus animalis est primo totius
suppositi, ac per hoc conveniens vere appetitui
offertur ut conveniens simpliciter ipsi appetenti,
etc.

Ex parte vero communis inclinationis virium ani-
mæ, dum eas experiri videtur promptas ad operan-
dum consone affectioni praedominanti. Apparet
enim in infirmis siti entibus, quod reppræsentant
eis omnes aquæ quas unquam viderunt: et concinnis-

A) Principes communs et principes propres :

Judicium debet sumi ex propriis principiis rei : inquisitio autem fit etiam per communia.
Unde etiam in speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus : demonstrativa autem, quae est judicativa, procedit ex propriis. (1)

Saint Thomas assimile donc la dialectique au consilium, en ce sens que l'une comme l'autre procèdent à partir de principes communs. Reste à savoir jusqu'où va cette similitude, s'il est vrai qu'on doit, comme le veut Platon dans le Sophiste, "monter la garde autour des similitudes". En effet, nous le verrons plus loin, malgré cette ressemblance, il faut reconnaître que le "commun" du conseil et le "commun" de la dialectique présentent des oppositions très considérables.

Pour le correct développement de ces idées, il faut revient de suivre l'ordre suivant : A) Principes communs et principes propres; B) Rhétorique et dialectique, et C) Commun et propre du consilium.

(1) - Post. Anal., I, c. 1, 7la.
 (2) - Q. D. De Ver., q. 11, a. 1, 13m.
 (3) - In Anal. Post., I, 1, 5, n. 50.
 (4) - Ibid., c. 7; 1. 15.

Les principes de science peuvent être, soit des principes communs, soit des principes propres. Les communs sont des propositions universelles, vraies, nécessaires et permanentes. Ils sont, de plus, indémontrables : 1) ou bien dans tout ordre de connaissance (dignitates), 2) ou bien dans une science donnée (suppositiones) ; c'est-à-dire indémontrables seulement à l'intérieur de celle-ci. Par contre, les principes propres sont des propositions s'ordonnant à la manifestation immédiate de la conclusion; une telle proposition doit réunir deux conditions : a) ne pas être étrangère au genre de la conclusion, et b) ne pas excéder ce genre. Enfin, la

centibus simulacra delectabilium, etiam importuna, occurunt, tamquam natura inditum sit ut obsequium praedominanti affectioni praestant animalium; inter quas constat apprehensivam vim eius. In cuius signum, irato absque delibera-
 tanquam conveniens. Sic ergo fit ut qualis unus-
 appetitus corrumpt aestimationem prudentiae.
In La-IIae, q. 58, a. 5, n. 10.

(1) - Ila-IIae, q. 51, a. 4, 2m.

vérité des principes propres se fonde sur celle des principes communs, lesquels sont tout à fait certains.

(1) Dans le cas de la science morale, ces distinctions

tiennent toujours. Dans les sciences spéculatives, les principes communs, ou dignitates, sont invariablement présupposés, même si l'on ne peut tirer d'eux aucune conclusion déterminée.

De son côté, bonum faciendum, sed malum vitandum, est implicitement affirmé en toute considération de science morale.

Dans cette discipline, les principes communs sont des propositions universelles, nécessaires et premières, désignant :

1) les premiers principes de l'ordre spéculatif; 2) les énoncés de la syndérèse, qui incluent les préceptes de la loi naturelle, et 3) certains principes de la science de la nature,

applicables à la rectification des mœurs humaines (par exemple, le moraliste doit savoir quels sont les effets biologiques de tel médicament particulier, avant de déterminer ses possibilités d'application en matière de régulation des naissances). Il faut ajouter que les énoncés de la syndérèse

- (1) - In Anal. Post., I, 1, 5, n. 49. Cf. Contra Gentiles, III, c. 39; In Sent., III, d. 23, a. 3, 3m;
- (2) - Q. D. De Ver., q. 26, q. 2, a. 4, c.
- (3) - In IIae, q. 94, a. 1, 2m; a. 2, c.
- (4) - In De Anima, I, 1, 1, n. 7. Cf. In IIae, q. 31, a. 6; q. 34, a. 3, 2m; Q. D. De Spirit. Creat., a. 2; In Sent., II, d. 15, q. 1, a. 3, 4m.
- (5) - In Pars, q. 1b, a. 16.

jouissent d'une stabilité totale et sans défaillance, (1) en raison de leur grande connaturalité. (3)

Mais ces principes communs ne suffisent pas à assurer aux individus la rectification de leur conduite et la régulation prochaine des actes singuliers (cf. supra, notre chapitre IV).

Dans le passage de la connaissance encore confuse de l'action à une connaissance plus distincte, la raison pratique du sujet s'afforce de découvrir quels sont les principes propres auxquels ses décisions doivent se soumettre. Les principes communs se contentent d'énoncer des fins inscrites dans la nature de l'homme - secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praecceptorum legis naturae. Par conséquent,

c'est aux principes propres qu'il revient d'appliquer les principes communs en tenant compte des circonstances de temps, de lieux et de personnes. De cette façon, nous pouvons dire que les principes propres de la morale comportent nécessairement une application de forme à matière : operabilium est aliquid per applicationem formae ad materiam. Ceci peut être mieux

- (1) - Q. D. De Ver., q. 16, a. 2, 4m.
- (2) - In Sent., II, d. 24, q. 2, a. 4, 5m; d. 29, q. 3, a. 1, 5m.
- (3) - In IIae, q. 17, a. 15, c.; Q. D. De Ver., q. 21, a. 3; q. 22, a. 1, 1m; q. 18, a. 7, 7m; In Sent., III, d. 23, q. 2, a. 2.
- (4) - In Pars, q. 94, a. 1, 2m; Q. D. De Spirit. Creat., a. 2; In Sent., II, d. 15, q. 1, a. 3, 4m.
- (5) - In Pars, q. 1b, a. 16.

compris en comparant l'ordre spéculatif à l'ordre pratique.

Celui-là a pour terme la connaissance du sujet (in speculati-
vis scientiis nihil aliud queritur quam cognitio generis sub-
jecti), tandis que celui-ci "constituit" son sujet, au sens de
poser un acte singulier dans l'existence (in practicis autem
scientiis intenditur quasi finis constructio ipsius subjecti).⁽¹⁾

Comment s'opère-t-il, ce passage du principe commun
universel, à l'action circonstanciée ? Tout d'abord en énon-
çant des quasi conclusions plus déterminées, à partir de
principes communs (il ne s'agit pas de conclusions propre lo-
quendo, car il n'y a pas de moyen terme); on est donc, là en-
core, au niveau du commun. Ensuite, en composant ou appli-
quant le moyen avec la fin; c'est cela, et rien d'autre, qui
constitue le principe propre en science morale. Mais cette
application n'est accomplie, qu'au prix d'une certitude beau-
coup moins grande, en raison de la diversité des circonstan-
(4) ces. La concrétisation réalisée progressivement dans la for-
mulation des principes propres, est rendue possible par le re-

(1) - In Anal. Post., I, 1, 41, n. 362.

(2) - Ia-IIae, q. 94, a. 5, c.; a. 6, c.; q. 99, a. 2,
2m; In Sent., IV, d. 33, q. 1, a. 2, 1m. Cf. Caje-
jetan, In Ia-IIae, q. 94, a. 4, n. 1. Sur la né-
cessité des définitions, cf. In Ethic., V, 1, 12,
n. 1028.

(3) - In Sent., III, d. 37, q. un. a. 4, 2m; Q. D. De
Malo, q. 2, a. 4, 13m.

(4) - Cf. chapitre IV.

cours à l'expérience et la coutume, mais ce recours empêche (1)
le sujet de dépasser l'ut in pluribus: Sufficit talis certi-

tudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum defi-
ciat ut in paucioribus.⁽²⁾

Cela dit, avant de considérer en quel sens précis on
doit parler du "commun" et du "propre" dans le discours déli-
beratif, nous examinerons les similitudes et les oppositions
entre la rhétorique et la dialectique, qui toutes deux procè-
dent aussi ex communibus. Cette démarche préalable s'avère
d'autant plus nécessaire que, comme nous le verrons, le com-
mun du consilium est, au vrai, très différent du commun rhéto-
rique et dialectique.

B) Le commun rhétorique et le commun dialectique.

Dès le début de sa Rhétorique, Aristote souligne
l'étroite corrélation existant entre la rhétorique et la dia-
lectique : "La rhétorique est l'antistrophe de la dialectique;
l'une et l'autre, en effet, portent sur des questions qui sont
à certain égard de la compétence commune à tous les hommes et
ne requièrent aucune science spéciale."⁽³⁾

(1) - In Ethic., I, 1, 4, n. 53; I. 11, n. 137, VI, 1.
2, n. 1250; I. 16, n. 2171 ss.

(2) - Ia-IIae, q. 96, a. 1, 3m.

(3) - Rhétorique, I, c. 1, 135hal.

La rhétorique a pour fin propre la persuasion : "Admettons donc que la Rhétorique est la faculté de découvrir spéculativement ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader. Aucun autre art n'a cette fonction; tous les autres sont, chacun pour son objet, propres à l'enseignement et à la persuasion."⁽¹⁾ En revanche, la fin de la dialectique, c'est d'atteindre dans une certaine mesure l'universel, comme on l'a déjà expliqué plus haut. Mais leurs similitudes sont très grandes, et c'est la raison pour laquelle Aristote emploie le mot δύναμις pour désigner les deux. Deux propriétés communes nous font comprendre l'à propos de cette démonstration :

- 1) les deux disciplines sont en état de persuader des contraires, et il est nécessaire qu'il en soit ainsi;
- 2) leur emploi ne suppose, chez le sujet qui s'y adonne, aucune préparation particulière, car même les profanes peuvent saisir et se servir des opinions courantes ou de notions communes.

Voilà pourquoi les prémisses dialectiques et rhétoriques sont appelées éléments, ou lieux communs; le mot lieu garde encore ici quelque chose de son sens propre : les lieux communs sont, comme des régions ou des terrains de chasse, où l'on peut découvrir des arguments tout comme le chasseur trouve son gibier. Cicéron l'exprime très nettement dans son dialogue De Oratore :

"Scrutari locos, ex quibus argumenta eruamus... Ad illos quos saepe iam appellavi locos, ex quibus omnia ad omnem orationem

inventa ducuntur."⁽¹⁾ Et aussi : "Si signa et notas ostenderem locorum, quibus cognitis ipse sibi fodaret et id, quod vallet, parvo labore, nullo errore inventiret."⁽²⁾

Mais ce recours à des prémisses aussi faibles empêche l'intelligence d'atteindre sa fin propre, qui est de firmare in uno. La même raison explique le fait, déjà mentionné, que la dialectique sistit in inquisitione : car elle ne peut jamais dépasser l'opinion; cette impuissance force le dialecticien à multiplier, dans un long discours, les interrogations et les arguments, tout à la différence du démonstrateur qui, lui, n'interroge pas sur les prémisses et peut engendrer la certitude avec un seul argument.⁽³⁾

Il faut toutefois souligner des oppositions assez nettes entre rhétorique et dialectique, et ceci quant à quatre points principaux : 1) la matière; 2) la fin; 3) les instruments; et 4) le rôle de l'appétit. Quant à la matière, puisque la dialectique vise l'universel - elle est conjectura -

(1) - Op. cit., II, 34, 116.

(2) - Ibid., 41, 174.

(3) - Q. D. De Ver., q. 12, a. 1, 1m.

(4) - In Post. Anal., I, 1. 21, n. 174-175.
Sur l'indétermination du côté de l'intelligence, cf. Q. D. De Ver., q. 15, a. 2, 3m.

(1) - Rhétorique, I, c. 1, 1355b25-35.

in universalibus -, même si elle ne peut pas engendrer la certitude, cependant que la rhétorique a sa fin dans le singular comme tel - elle est conjectura in particularibus. Cette disposition devient manifeste sitôt qu'on considère que la rhétorique ne porte que sur des actions humaines singulières, pendant que la dialectique se porte non seulement sur les choses humaines mais également sur les êtres naturels. Quant à la fin, la rhétorique n'engendre rien de plus que le souçon (suspicio) : "conjecturis uti est proprie rhetorum"⁽¹⁾. La fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam".

La dialectique, pour sa part, est apte à engendrer la fides vel opinio, "quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictorioris, licet cum formidine alterius."⁽⁴⁾ Une différence analogie se retrouve du côté des instruments ou formes d'argumentation employées par les deux disciplines ; la dialectique se sert de l'induction et du syllogisme probable, pendant que la rhétorique doit se contenter d'exemples et d'enthymèmes.⁽⁵⁾ Quant au rôle de l'appétit, il est tout à fait différent dans

(1) - Cf. Tropiques, livre III.

(2) - Ilia-IIiae, q. 49, a. 4, obj. 3.

(3) - In Post. Anal., Proem. n. 6.

(4) - Ibid. Sur l'opinion, cf. ibid., I, l. 44 au complet.

(5) - Cf. Rhétorique, I, c. 2.

les deux cas ; la rhétorique a pour fin propre de persuader l'auditeur, et en vue de ceci elle cherche à découvrir les moyens par lesquels on peut toucher ses passions et, en même temps, enrayer ou apaiser ses indispositions affectives.⁽¹⁾

Tandis que la dialectique ne s'adresse qu'à la raison de l'opposant, sans chercher aucunement à atteindre son appétit.

A la lumière de ces considérations, essayons de préciser en quel sens on peut parler du discours délibératif comme procédant ex communibus.

C) Le commun et le propre du consilium.

Nous venons de dire que le discours de la science morale déjà se définit comme une certaine constructio subjecti. Cette remarque se vérifie davantage encore du discours prudentiel, auquel appartient le consilium, étant donné qu'il s'agit de déterminer les moyens les plus aptes à la réalisation de telle fin particulière. Ce discours procède à partir des principes propres et non des principes communs de la science morale, puisqu'il est question d'application de forme à matière, de moyens en vue de la fin. Pour cette raison, tout l'ordre prudentiel est soumis aux limites de l'ut in pluribus.⁽²⁾ A ce sujet, Aristote, dans son Ethique à Nicomaque, contredit

(1) - Rhétorique, I, c. 1 et 2.

(2) - V, c. 10.

ceux qui niaient l'existence de la loi naturelle sous prétexte que celle-ci demanderait dans tous ses énoncés une immobilité totale. Pareille erreur, qui a grande vogue aujourd'hui encore, surtout dans la mentalité nettement positiviste, implique une méconnaissance radicale de l'ordre pratique dans son ensemble. Au fur et à mesure qu'on descend des énoncés universels de la synthèse vers des principes plus restreints et déterminés, touchant de plus près les opérations singulières, non seulement la connaissance de ces mêmes principes varie-t-elle considérablement, mais le contenu même de ces principes varie lui aussi à proportion qu'on carne de proche en proche les circonstances singulières, où l'extrême contingence de la matière morale atteint toute son ampleur.

Le texte du commentaire de Saint Thomas à la Physique d'Aristote, souligne très fortement les profondes différences séparant l'ordre spéculatif de l'ordre pratique, où la fin joue un rôle tout à fait essentiel. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les définitions pratiques doivent nécessairement référer à la fin :

Manifestum est enim quod in scientiis demonstratibus, principium demonstrationis est defini-

(1) - Cf. In Ethic., V, 1. 12, n. 1025-30.

(2) - Cf. Ia-IIiae, q. 9th, a. 4, c., cité in extenso au chapitre IV. Cf. In Ethic., IV, 1. II, n. 832.

nitio : et similiter finis; qui est principium et ratio necessitatis in iis quae sunt secundum naturam, est quoddam principium sumptum a ratione et definitione; finis enim generationis est forma speciei, quam significat definitio. Et hoc etiam patet in artificialibus : si autem demonstrator in demonstrando accipit definitionem ut principium, ita et aedificator in aedificando, et medicus in sanando; ut quia talis est definitio domus, oportet hoc fieri et esse ad hoc quod domus fiat : et quia haec est definitio sanitatis, oportet hoc fieri ad hoc quod aliquis sanetur : et si haec et illa, quoque perveniantur ad illa quae fienda sunt.

Quia igitur in iis quae sunt proprii finis, finis se habet ut principium in demonstrativis, et ea quae sunt ad finem sicut conclusio; etiam in definitione rerum naturalium invenitur id quod est necessarium propter finem. Si enim aliquis velit definire opus sarrac, quoniam est talis divisio; quae quidem non erit nisi habeat dentes, qui non erunt apti ad dividendum nisi sint ferrei : oportebit in definitione sarrac poni ferrum. Nihil enim prohibet in definitione poni quasdam partes materiae, non quidem partes individuales, ut has carnes et haec ossa; sed partes communes, ut carnes et ossa; et hoc necessarium est in definitione omnium rerum naturalium.

Sicut igitur definitio quae colligit in se principium demonstrationis et conclusionem est tota demonstratio; ita definitio colligens finem et formam et materiam, comprehendit totum processum generationis naturalis. (1)

Ainsi donc, dans l'ordre pratique, la définition est principe, mais il ne faut pas confondre avec la définition propre à l'ordre spéculatif. On ne peut construire une maison, mais bien toujours telle maison particulière. La définition pratique de la maison, est principe de détermination de ses cau-

(1) - In Physic., II, 1. 15, n. 6.

ses. L'ordre pratique se propose par conséquent une fin parti-culaire, laquelle n'est ni spéculative ni abstraite. La fin c'est le seul principe du discours prudentiel, c'est une description détaillée du processus de la raison pratique. Ce qui revient à dire que la définition pratique de la fin à accomplir doit embrasser ou inclure les moyens, puisque la fin ne pourra être atteinte si toutes les conditions du côté de la cause matérielle ne sont pas réunies.

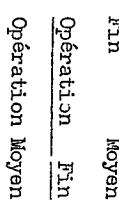
Un autre texte de Saint Thomas confirme ce point et marque de nouveau l'importance de la fin dans le discours pratique et dans l''acte du consilium':

Consilium non est de fine, sed de his quae sunt ad finem. Sed finis agibilium praesexistit in nobis cuplíciter : scilicet per cognitionem naturaliem de fine hominis; quae quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in VI Ethic., qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem lib. dicitur. Alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad justa vivendum vel ximus agibilium. Similiter etiam ad ea quae sunt ad finem, perficiunt et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per prudentiam dirigimur. (1)

Cette réflexion nous fait comprendre la place consi-dérable que l'appétit joue à l'intérieur du discours prudentiel.

(1) - Q. D. De Var., q. 5, a. 1, c. Le rapport du con-seit avec la fin et les moyens, est analysé au ch. VIII, infra.

Les principes propres du discours prudentiel impliquent une connaissance accompagnée d'appétit, car il s'agit d'un jugement affectif que la raison pratique pose sous l'impulsion de la volonté orientée vers la fin. Le discours du conseil, dans la mesure où il presuppose la fin, et s'enquiert des moyens y conduisant, se trouve d'emblée dans le domaine du "propre" et non du "commun". Aussi faut-il prendre soin de distinguer un double rapport à la fin. Celle-ci est dite principe du discours du conseil, car elle est connue avant toute considération portant sur les moyens. Mais on aurait tort de la concevoir comme étant en même temps principe de l'action, dans l'ordre d'exécution, car c'est l'opération singulière qui est cause de l'ac-té et la première à être exécutée. Priu[m] in cognitione, ult[erius] in execu[t]ione. L'opération singulière, à laquelle con-clut le discours délibératif, est la dernière qui soit décou-vrante, mais la première à être appliquée. Pour la fin c'est exactement le contraire. Le consilium compose la fin avec le moyen et, ensuite, l'opération avec la fin, ce qui permet de conclure au rapport entre opération et moyen selon le schéma suivant :



(1) - Ila-IIa, q. 23, a. 7, c.; q. 47, a. 13; Ia-IIa, q. 65, a. 2; Q. D. De Virt. Card., a. 2, c.

Il nous reste à définir le sens du ex communibus du conseil, à la lumière de ces précisions, Saint Albert a dans une certaine mesure vu que le consilium se trouve plutôt dans la ligne du "propre", même s'il l'a exprimé avec une certaine maladresse, quand il dit :

Propter quod notandum quod ethicorum duplex quae sunt natura, consuetudo, voluntarium, invocam pertinent. Alia autem speculativa rationum, quae quid eligibile sive fugibile contenditur, quae pertinent ad dialecticum, et hanc hic tradimus. (1)

L'auteur a donc entrevu l'opposition entre consilium et dialectique, mais il complique les choses en faisant allusion à la science morale.

Pour mieux saisir la distinction entre le cas de la délibération et celui de la rhétorique ou de la dialectique, il est nécessaire de distinguer le commun dans l'ordre spéculatif du commun dans l'ordre pratique. Nous avons déjà dit en quel sens on parle de principes communs spéculatifs. Il est clair que le ex communibus du conseil ne s'identifie pas avec celui-là. Le "commun" dans l'ordre pratique doit être subdivisé, quant aux principes propres (de quibus), en ex communibus et ex propriis; c'est au niveau de cette subdivision du "propre" pratique qu'on perçoit la différence entre le

(1) - In Topic., III, tract. 1, c. 1.

consilium et le judicium. Cette opposition fera l'objet d'une analyse plus poussée au chapitre IX de ce travail, mais nous devons donner dès maintenant quelques précisions. Par le conseil on cherche à découvrir les moyens pouvant conduire à une fin donnée, en partant de certains principes; néanmoins, dans l'acte du consilium, le moyen n'est pas vu dans toute sa précision et avec toutes les circonstances qui l'entourent (ceci est le propre du judicium). En délibérant il y a toujours une certaine inadéquation par rapport à laquelle le conseil est dit ex communibus, car l'intelligence doit se fonder sur quelque chose d'extrinsèque à l'opération singulière qu'on analyse : on s'appuie sur des cas semblables. Or l'extrême contingence rend impossible une parfaite identité parmi les divers cas singuliers dont le sujet tient compte en vue de découvrir les moyens. Aussi dans la mesure où le consilium "fait le tour" de l'action singulière sans pouvoir y considérer toutes les circonstances particulières, il reste dans une considération "commune" de l'action.

Cette complexité de l'ordre pratique nécessite, comme il a déjà été dit (supra, chapitre IV), la multiplication des analyses et des arguments, ainsi que la réunion des avis de diverses personnes. Une certaine multiplicité est nécessairement attachée à la délibération.

(1) - Une certaine multiplicité est même déjà souhaitable, pour d'autres raisons, dans l'ordre spéculatif. Cf. Contar. Impugnantes Dei, cultum, cap. 2, n. 26, sur la multiplicité des docteurs en vue de la diffusion de la doctrine.

Id quod unus videt, alius non videt. Les circonstances sont tellement nombreuses qu'elles peuvent être facilement négligées par un conseiller. De là aussi l'importance énorme de l'expérience pour bien "circonscrire" l'acte singulier à poser :

Et vocat circumscriptionem notificationem aliquibus per aliquam communia, quae ambient qui-
dem ipsam rem, non tamen adhuc per ea in specia-
li declaratur natura illius rei. Quia, ut ipse
dicit, oportet quod aliquid prius figuraliter
dicatur, id est secundum quandam similitudina-
riam et extrinsecum quocdammodo descriptionem. (2)

Voilà qui décrit convenablement le ex communibus du consilium. En même temps apparaît la grande opposition entre ce "commun" du conseil et le "commun" rhétorique et dialectique. Le premier procède de principes extrinsèques mais qui se définissent in ordine ad operationem (donc, il n'est pas "dynamis"); rien de cela dans les autres. Ce qui explique pourquoi l'ora-
teur et le dialecticien n'ont pas besoin d'une grande expérien-
ce, alors que celle-ci est au contraire tout à fait essentielle au consilium. La raison en est que le consilium, quoique "com-
mun", est beaucoup plus près de la détermination du judicium (3) que ne le sont la dialectique et la rhétorique. A telle ensei-
gne que le consilium peut résoudre, là où le dialecticien est

(1) incapable de résoudre son discours; (la résolution étant, dans l'ordre spéculatif, exclusive à la science). (2)

En guise de conclusion à ce chapitre, nous citerons un texte où Saint Thomas souligne très fortement la différence entre la rhétorique et la délibération :

Consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas inventur vel prae-
termittitur medium virtutis in humanis artibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redundunt laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimodo tamen; nam quod rhetor persuadet, politicus dijudicat. Ad theologum autem, cui omnes artes artis deserviunt, parti-
ment omnibus modis praedictis; nam ipse habet considerationes de actibus virtutis et virtiosis cum morali; et considerat actus secundum quod mereantur poemam vel premium, cum rhetore et po-
litico. (3)

(1) - Ia-IIae, q. 11, a. 5, c.

(2) - In Du Trin., q. 6, a. 1, c.

(3) - Ia-IIae, q. 7, a. 2, 3m.

(1) - Cf. In Evang. S. Mattheum, c. II, n. 180.
(2) - In Ethic., I, 1, II, n. 131.
(3) - Ibid., III, 1, 9, n. 485.

CHAPITRE VII

LE ROLE DE LA COGITATIVE ET DE L'IMAGINATION

DANS LA DELIBERATION

Après avoir considéré le discours délibératif, il est nécessaire de donner quelques précisions sur le rôle des sens internes dans l'acte du consilium. Nous allons circonscrire notre analyse à la cogitative et à l'imagination, en raison du rôle tout à fait prépondérant que ces sens sont appelés à jouer dans la découverte des différents moyens.

1) Le rôle de la cogitative dans la délibération.

Au chapitre II du présent travail, nous avons vu que l'intelligence abstractive de l'homme a pour objet propre l'universel. Si, dans l'ordre spéculatif, ce fait ne pose pas de problèmes, c'est tout le contraire dans l'ordre pratique. L'intelligence humaine connaît le bien, comme, par exemple, dans la synderèse ou dans la science morale; cependant, cette connaissance du bien ne suffit pas pour diriger immédiatement l'agir du sujet, puisque les actions humaines sont singulières et que l'intelligence reste toujours dans une certaine universalité. Il ne suffit pas, en effet, que la raison découvre un objet comme étant bon; elle doit, en outre, le saisir comme étant bon pour tel homme en particulier:

Id quoq' apprehenditur sub ratione boni et convenientia, movet voluntatem per modum objecti.
Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens,
quod proponitur et ejus cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet, et inde est quod accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens; unde Philosophus dicit in III Ethicorum: "Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei." Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immittatur homo ad aliquam dispositionem; unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens quod non videtur et extra passionem existentia: sicut irato videtur bonum qui non videtur quieto. Et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem. (1)

Tant que le sujet s'en tient à une considération générale du bien, l'intelligence peut atteindre son objet sans difficulté. Mais ce bien ne dépend pas seulement de sa perfection objective; sous peine de devenir inafficace, il devra être mis en rapport avec les dispositions subjectives de l'agent, car ce bien sera capable de l'attirer dans la mesure même où il l'aura proportionné. C'est précisément à ce niveau là que se pose le problème : l'intelligence, ayant pour objet l'universel, ne peut connaître l'opérable singulier qu'en faisant appel à la connaissance sensible, dont l'objet est le singulier comme tel : dum quod sunt in particulari; et sic variabilia

(1) - Ta-Tiae, q. 9, a. 2, c. et 5, c.; q. 10, a. 3;
q. 77, a. 1; O. D. De Ver., q. 5, a. 10, c.; q. 22,
a. 9, 3m et 6m.

sunt nec cedit supra ea intellectus nisi modi-
antibus potentis sensitivis. Unde et inter
partes animas sensitivas ponitur una potentia
quae dicitur ratio particularis, sive vis cogi-
tativa, quae est collativa intentionum particu-
larium. Sic accipit Philosopher contingentia :
Ita enim cadunt sub consilio et operatione. (1)

Reste à préciser de quelle façon a lieu cette conver-
gence de nos facultés de connoître, intelligence et cogitative,
par rapport au discours prudentiel.

Saint Thomas enseigne que l'objet de la cogitative est
constitué par les intentiones insensatae. Non pas qu'il dénie
son caractère sensible, mais seulement en vue de le distinguer
de ce qui est le propre du sens externe, i.e., la modification
corporelle due à la transformation opérée par l'objet sur le
sens. La cogitative implique l'intervention d'un élément sub-
jectif, et une certaine élaboration qui n'est pas immédiatement
conditionnée par le stimulus. Elle est une puissance qui se
trouve à la limite même entre le sensible et le rationnel, par-
icipant de la raison dans une certaine mesure, et opérant
sous sa direction, selon le principe du Pseudo-pensée : "Divina
propositio non potest esse nisi sit in ratione." (2)

- (1) - In Ethic., VI, 1, n. 1123. Cf. I, 2, n. 1132.
Sur la distinction entre scientificum et ratiocina-
tivum cf. In De Anima, III, T. 15, n. 815-816;
Q. D. De Ver., q. 15, a. 2, 3m; Sent., III, d. 24, q.
q. 2, a. 2, 2m.
- (2) - In Pars, q. 78, a. 4, c.; De Anima, a. 13; Cajetan,
In la Pars, q. 78, a. 4, n. v.
- (3) - Q. D. De Ver., q. 14, a. 1; 9m; q. 25, a. 2, c.
- (4) - In Pars, q. 78, a. 4, 5m; In De Anima, III, 1, 10,
n. 745; Contra Gentiles, II, c. 60 et 73.

sapientia conjungit firmis primorum principiis secundorum. (1)

Pour cette raison, elle a pour objet le singulier, mais elle
ne le perçoit que dans la mesure où celui-ci fait partie d'une
nature commune (ut existens sub natura communis) : "Unde cognos-
cit hunc hominem prout est hic homo, et hoc liguo in quantum
est hoc lignum." (2)

L'activité de cette faculté ne se limite pas à la sim-
ple réception de données, comme pour les sens externes; elle
atteint l'individuel au terme d'un examen comparatif, qui com-
porte inquisitio, discours ou collatio, d'où son nom de ratio
particularis ou intellectus passivus. Les intentiones insensa-
tae qui spécifient la cogitative, sont, par exemple, le nocif
et l'utille à l'homme, ou d'autres perceptions semblables; ce

(1) - De Divinis Nominiis, c. 7. Sur l'activité de la
cogitative comme régulatrice des activités instinc-
tives, cf. la Pars, q. 78, a. 4; Contro Gentiles,
II, c. 46 et 47; In de Anima, III, I, 16, n. 812.

(2) - In De Anima, II, 1, 13, n. 198. Cf. In De Sensu,
I, 2, n. 25-26; In de Mem., I, n. 298; In De Minima,
III, 1, 4, n. 629; In De Minima, q. 24, a. 4, 3m.

(3) - In Pars, q. 78, a. 4, c.; In Post. Anal., II, 1,
20, n. 596; In De Anima, II, 1, 13, n. 395; In
Meta, I, 1, 1, n. 15; In De Minima, q. 2, a. 1,
obj. 1 et c. Cf. aussi Sent., III, d. 23, q. 2,
a. 2, qa. 1, 3m; Q. D. De Ver., q. 1, a. 11, c.;
q. 14, a. 1, 9m.

(4) - Q. D. De Anima, a. 13; In Pars, q. 78, a. 4, c.

dernier perçoit inquirendo et conferendo ce que la bête saisit instinctivement; ainsi la brebis fuit-elle le loup que son instinct naturel lui présente comme nocif. On le voit, cet élément n'est fourni directement par aucun des sens externes. Une autre fonction exclusive de cette faculté, étroitement liée à la première est celle de la régulation de l'affactivité du sujet. Ni le tact ni l'imagination ne sont immédiatement régulateurs de l'appétit sans le concours de la ratio particularis.

Celle-ci est capable de découvrir dans les choses une valeur pratique, i.e., leur capacité d'attirer l'appétit.⁽³⁾ Or, voilà qui nous amène au problème du rôle de la cogitative dans le discours pratique.

Le jugement propre à la ratio particularis met en rapport les dispositions subjectives du sujet (dispositio corporalis), dépendantes des puissances végétatives, avec les données objectives fournies par l'imagination. Ces données sont évaluées

(1) - La Pars, q. 81, a. 3, c.

(2) - In De Anima, III, 1. 4, n. 634-635; Q. D. De Ver., q. 26, a. 1, c.; q. 22, a. 4, 3m; q. 10, a. 6; Ia-IIae, q. 9, a. 1, 2m; IIIa, q. 16, a. 6; IIa-IIae, q. 153, a. 2, 2m. Cf. La Pars, q. 98, a. 2, 3m; Contra Gentiles, II, c. 48; Sent., III, d. 21, q. 2, a. 1 et 2; III, d. 17, q. 1, a. 1, 2m. Sur les rapports cognitifs imagination, cf. Ia-IIae, q. 77, a. 1, c.; Sent., II, d. 21, q. 2, a. 1 et 2; IV, d. 33, q. 1, a. 1; Contra Gentiles, II, c. 47.

(3) - Q. D. De Ver., q. 22, a. 1, 3m; a. 4, 2m.

(4) - Contra Gentiles, II, c. 63; Q. D. De Malo, q. 7, a. 6, 8m; q. 11, 1m; Ia-IIae, q. 118, a. 1, 3m.

par la cogitative et cette estimation est la source et le point de départ de l'activité appétitive et émotionnelle, comportant d'une part l'attitude psychique (comme la fuite ou le désir), et, d'autre part, l'expression corporelle correspondante.

(1) En vertu de sa participation de la raison, la cogitative peut étendre ces premières évaluations à d'autres objets, dans la mesure où l'association par similitude, par opposition, etc., permet de fonder une certaine analogie. Ce processus est à la base même de l'expérience humaine, parce que les différentes expériences sont enregistrées et conservées dans la mémoire. Ceci permet aussi à la cogitative de prévoir d'une certaine façon les situations futures et les réactions que le sujet devrait adopter en chaque cas : "Cognoscere autem futura ex praesentibus et praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est : quia hoc per quamam collationem agitur."

(2) On doit rattacher cette "prévision" sensible à la providentia futurorum, partie intégrante du conseil et de la prudence : "Providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particularia applicatur mediante ratio-ne particulari."

(1) - Ia-IIae, q. 80, a. 2, c.; q. 77, a. 1, c. Cf. IIIa-IIae, q. 51, a. 3, 1m; Q. D. De Ver., q. 22, a. 9, 6m; Q. D. De Malo, q. 2, a. 3, 9m; Ia-IIae, q. 9, a. 2, q. 75, a. 3.

(2) - Ia-IIae, q. 47, a. 1, c.; In de Mem., I, 1, n. 30L.

(3) - Q. D. De Ver., q. 10, a. 2, 1m; Sent., III, d. 33, q. 3, a. 1, qa. 1.

Il convient de s'arrêter un instant à la notion d'experimentum, pour préparer la voie à une meilleure compréhension du rôle de la cogitative. Saint Thomas définit l'experimentum de la façon suivante : "Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum." Et il ajoute immédiatement : "Hujusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur." (1) La multitude d'impressions reçues par le sujet affecte les sens et y laisse son empreinte; puis, cette pluralité est examinée sous une lumière nouvelle : celle de leur conformité ou non-conformité à la nature de l'homme. Sur ce fondement sans cesse enrichi, s'engendre lentement l'expérience, qui est à la base des principes propres de la science morale (quae maxime cognoscuntur per experientiam). Saint Thomas assigne au conseil et au jugement des actes différents de la cogitative :

Sicut pertinet ad intellectum in universalibus iudicium absolutum de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita et circa singularia vis cogitativa vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum di-

citur pertinere prudentiam et synesim et gnomen. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrat ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubulia... (1)

En un mot, donc, quelle est la place de la cogitative dans le discours prudentiel. Celui-ci se rattache à la partie "opinativa" (ratiocinativa) de l'âme, puisqu'il porte sur les opérables singuliers. Il presuppose, d'une part, les principes universels et la syndéresè et ceux de la science morale et, d'autre part, l'intention droite de la fin; il cherche à poser le moyen avec la fin, car l'appétit regarde la fin et ce qui est pour la fin (ea quae sunt ad finem). Si la fin est déterminée et dictée par la nature de l'homme, ce qui est pour la fin ne l'est nullement, mais doit être recherché par la raison. Il appartient à la raison seule de déterminer la manière d'atteindre une fin et la façon de réaliser une action (l'appétit sur ce point ne peut que la suivre); et si on transpose le discours de la prudence en termes syllogistiques, pour pouvoir énoncer la mineure particulière l'intelligence doit faire appel à la connaissance sensible et spécialement, à la cogitative; c'est que dans l'ordre pratique le singulier a raison de principe et que le discours doit conclure à une opération singulière : (2)

(1) - In Mata., I, 1, 1, a. 15. Cf. aussi I, 1, a. 11-29; In Post. An., II, 1, 20, n. 589-595; In Politic., III, 1, 9, n. 430 et ss.; In Pars, q. 78, a. 4^o c., In Mata., IV, 1, 6, n. 599; In Ethic., VI, 1, 3, n. 1118. Sur la nature de l'experimentum, cf. l'excellent travail de James Stromberg, An Essay on Experimentum, Laval Théologique et Philosophique, 1967, No I.

(2) - In Ethic., VI, 1, 9, n. 1255.

(2) - In Ethic., I, 1, 3, n. 38-40; I, 4, n. 53; VI, 1, 7, n. 1211. Cf. aussi X, 1, 16, n. 2171 et 2176-2177.

oitur pertinere prudentiam et synesim et gnomen. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrat ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubulia... (1)

En un mot, donc, quelle est la place de la cogitative dans le discours prudentiel. Celui-ci se rattache à la partie "opinativa" (ratiocinativa) de l'âme, puisqu'il porte sur les opérables singuliers. Il presuppose, d'une part, les principes universels et la syndéresè et ceux de la science morale et, d'autre part, l'intention droite de la fin; il cherche à poser le moyen avec la fin, car l'appétit regarde la fin et ce qui est pour la fin (ea quae sunt ad finem). Si la fin est déterminée et dictée par la nature de l'homme, ce qui est pour la fin ne l'est nullement, mais doit être recherché par la raison. Il appartient à la raison seule de déterminer la manière d'atteindre une fin et la façon de réaliser une action (l'appétit sur ce point ne peut que la suivre); et si on transpose le discours de la prudence en termes syllogistiques, pour pouvoir énoncer la mineure particulière l'intelligence doit faire appel à la connaissance sensible et spécialement, à la cogitative; c'est que dans l'ordre pratique le singulier a raison de principe et que le discours doit conclure à une opération singulière : (2)

(1) - In Ethic., VI, 1, 9, n. 1255.

(2) - Ibid., n. 1253; IIIa Pars, q. 11, a. 1, 3m; Contra Gentiles, I, c. 65; Sent., III, d. 49, q. 1, a. 1, q. 3, Im.

Sed intellectus qui est in practicis, est al-
terius modi extreami, scilicet singularis et con-
telligentis et est alterius propositionis, idest
non universalis quae est quasi major, sed si nigu-
laris quae est minor in syllogismo operativo.

Quare autem huiusmodi extream dicatur intellectus, patet per hoc, quod intellectus est principiorum. Huiusmodi autem singularia, quorum dictimus esse intellectum, principia sunt eius quod est gratia cuius, idest sunt principia ad modum cau-
sae finalis.

Et quod singularia habent ratione principio-
rum, patet, quia ex singularibus accipitur uni-
versale. Ex hoc enim, quod haec harba fecit
hunc sanitatem, acceptum est, quod haec species
herbas valeat ad sanandum. Et quia singularia
proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod ho-
mo horum singularium, quae dicimus esse principia
et extrema, habeat sensum non solum exteriorum
sed etiam interiorum, cuius supra dixit esse pru-
deritam, scilicet vim cogitatricem sive aestinati-
vam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic
sensus vocatur intellectus, qui est circa sensibi-
lia vel singularia. Et hunc Philosophus vocat in
III De Anima,⁽¹⁾ intellectum passum, qui est cor-
ruptibilis.⁽²⁾

Malgré la place si prépondérante qu'occupe la ratio
particularis dans l'ordre prudentiel, il reste que le sujet
principal (principaliter) de la prudence est la raison, la co-
gnitiva n'étant que son sujet secondaire (ministrariariter)
comme le remarque Saint Thomas :

Prudentia non consistit in sensu exteriori,
quo cognoscimus sensibilia propria : sed in sen-
su interiori, qui particitur per memoriam et ex-
perimentum ad prompte judicandum de particuliari-
bus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit

(1) - In Ethic., VI, 1, 9, n. 1247-1249.

Pour les mêmes raisons, certains individus ont des
dispositions sensibles particulières qui les rendent naturelle-
ment aptes à bien délibérer :

Manifestum est autem quod bonitas consilii et
bonitas iudicii non reducuntur in eadem causam :
multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non
sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sic ut
etiam in speculativis aliqui sunt bene inquiren-
tes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad
discurrendum per diversa, quod videtur provenire
ex dispositione imaginativa virtutis, quae de
facili potest formare diversa phantasmatum : et ta-
men huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii,

in sensu interiori sicut in subjecto principali :
sed principaliter ost in ratione, per quandam
applicationem pertingit ad huiusmodi sensum. (1)

En vertu de la dépendance, si étroite, qui existe entre
la prudence et la cogitative, il y a chez quelques hommes une
certaine disposition naturelle, i.e., organique, à la vertu de
prudence; une telle disposition prochaine serait inadmissible
dans le cas des vertus intellectuelles :

Quia enim praedicti habitus sunt circa singu-
laria, oportet quod aliquo modo attingant virtu-
tes sensitivas, quae operantur per organa corpo-
rea. Et ideo praedicti habitus videntur esse
naturales : non quod totaliter sint a natura, sed
quod ex naturali dispositione corporis aliqui
sunt prompti ad hos habitus, ita quod per modicum
experientiam complentur in eis : quod non acci-
dit circa habitus intellectuales, qui sunt circa
naturalia, puta geometriam vel metaphysicam. (2)

(1) - IIa-IIae, q. 47, a. 3, 3m. Cf. aussi Cajetan, ibid.,
n. III.

(2) - In Ethic., VI, 1, 9, n. 1250.

quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Et ideo oportet praeter eu-
buliam esse aliam virtutem quae est bene judicati-
va. (1)

De tout ce qui précède on peut conclure que la vis co-
gitativa joue un rôle tout à fait essentiel dans l'enquête du conseil et dans le discours prudentiel, puisque d'elle dépendent et le rectum judicium de operabilibus et la formation de l'expérience.

2) Le rôle de l'imagination dans la délibération.

L'imagination a un rôle important à jouer dans l'acte du consilium. Saint Thomas le souligne lorsqu'il montre la différence qui sépare le consilium du judicium electionis; il prouve qu'il s'agit de deux actes formellement distincts, en faisant appel à l'expérience, laquelle nous apprend qu'il y a des individus qui, tout en étant capables de découvrir avec facilité différents moyens, manquent de jugement, tandis que chez d'autres, c'est plutôt le contraire. Cela est dû aux dispositions des sens de chaque sujet : une imagination plus-sante rend bien conseiller, et un bon sens commun rend bon juge :

Synesis importat judicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia opera-

bilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Graeco aliqui syneti, id est sensati, vel eusyneti, id est homines boni sensus : sicut e contrario qui carunt hac virtute dicuntur asyneti, id est insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam sit etiam diversitas vir-
tutum. Manifestum est autem quod bonitas consiliis multi enim sunt bona consiliatimi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte judicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, proper hoc quod ratio eorum prompta est ad dis-
currendum per diuersa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmatata ; et tamen hu-
jusmodi quandoque non sunt boni judicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene ju-
dicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene judicativa. Et haec dicuntur synesis. (1)

Cette attribution de la bonne délibération à une heureuse conformation de l'imagination, mérite d'être considérée attentivement. Car ce sens interne est d'une grande importance pour le discours du consilium, et on ne souligne très souvent que le rôle de la cogitative dans le domaine prudentiel, comme le fait très nettement Aristote au livre VI de son Ethique à Nicomaque. Commençons donc par bien distinguer les fonctions de l'imagination en général, pour passer ensuite à son rôle spécifique dans le domaine de la prudence.

La première de ces fonctions est celle de conserver les impressions des sens externes et du sens commun - dont elle

(1) - Ila-IIla, q. 51, a. 3, c.; In Ethic., VI, 1, 9,

(1) pré suppose l'acte - et c'est sous ce rapport qu'Avicenne l'appelle le "thesaurus formarum a sensu acceptarum".⁽²⁾ Elle diffère aussi des sens externes, qui ne font que recevoir les impressions sensibles et ne restent pas "impressionnés" par les objets sensibles. C'est d'ailleurs pourquoi les sens externes ne peuvent être perfectionnés par des habitus. Du fait qu'elle conserve les données sensibles, l'imagination peut se parfaire au moyen d'une certaine éducation. Cette première fonction de l'imagination est en effet tout à fait nécessaire aux animaux plus parfaits, puisque ceux-ci ont besoin de percevoir non seulement les choses présentes, mais aussi les absentes. Sinon, l'animal se trouverait dans l'impossibilité de se mouvoir et de chercher les objets absents.

Sic ergo, [écrit Saint Thomas] ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis... Ad hanc autem formarum receptionem aut conservationem ordinaturphantasia sive imaginatio, quae idem sunt : est enimphantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidem formarum per sensum acceptarum.

L'imagination a, en outre, la fonction de reproduire les images en les rappelant à la conscience. Quoique distincte

-
- (1) - In De Mem. et Rem., l. 2, n. 322.
 (2) - Cr. Q. D. De Ver., q. 10, a. 2.
 (3) - In Pars, q. 78, a. 4, c.; cf. In De Anima, III, l. 6, n. 669; Q. D. De Anima, a. 13; In de Mem. et Rem., l. 2, n. 323 l. 3, n. 328; l. 6, n. 383; Q. D. De Malo, q. 3, a. b; q. 16, a. 11, 1m, 5m et 7m; contra Gentiles, II, c. 74; In Sent., II, d. 3, q. 3, 7m; Q. D. De Ver., q. 12, a. 7, 5m; q. 15, 1m.

de l'action de pure conservation, la reproduction des images suit et complète cette dernière, puisqu'on conserve les impressions en vue de les évoquer. Il faut néanmoins distinguer cette reproduction de l'imagination, de l'action propre à la mémoire; quand l'âme se penche sur l'image pour considérer la forme parquée par le sens, c'est l'imagination qui est à l'œuvre.

Cependant que lorsqu'elle se tourne vers l'image en tant que représentation de ce que nous avons vu ou entendu dans le passé,⁽¹⁾ alors c'est la mémoire. La représentation ou reproduction imaginaire peut obéir, soit à des mouvements bio-psychiques dépassant le contrôle de la raison, soit à un acte libre et volontaire.⁽²⁾ De toute manière, il est clair que cette fonction est distincte de la simple conservation : in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia ; sicut imaginatio, cuius officium est conservare ea quae accepta sunt a sensibus, et iterum intellectui representare.⁽³⁾

Mais il y a une troisième fonction de l'imagination, très manifeste à l'expérience interne, et s'appliquant de façon plus particulière à l'acte du consilium : la fonction créatrice. C'est à cet égard que l'imagination a été appelée phantasia par Avicenne, comme un cinquième sens interne ayant pour rôle pro-

-
- (1) - In De Mem. et Rem., l. 3, n. 313.
 (2) - In Iliae, q. 74, a. 7, 2m; cf. In Pars, q. 111, a. 3.
 (3) - Q. D. De Ver., q. 15, a. 2, 7m.

pre de combiner et diviser les représentations. (1) Le rêve, la création dans la poésie et les beaux arts, certaines activités spéculatives, p. ex., l'élément de "construction" dans les sciences mathématiques et dans l'élaboration des hypothèses et théories scientifiques, voilà autant d'activités qui ne sont possibles à l'homme que par l'intermédiaire de cette troisième fonction de l'imagination.

Est quaedam operatio animas in homine quae imagines, etiam quae non sunt a sensibus accepta. (2)

Aliquas potentias cognoscitivas sunt quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus intellectus ex praeconceptis speciebus generis at differentiae format rationem speciei. (3)

Il est vrai, d'autre part, que l'étonnante fécondité de cette fonction créatrice de l'imagination ne peut pas dépasser les limites propres à la connaissance sensible : Phantasia non potest fieri sine sensu (...) et est illorum tantum quorum est sensus, scilicet illorum quae sentiuntur. Ea enim quae sunt intelligibilia tantum, non cadunt inphantasiam. (4)

(1) - Ia Pars, q. 78, a. 4, c.

(2) - Ibid., q. 84, a. 6, 2m.

(3) - Ibid., q. 12, a. 9, 2m; Q. D. De Ver., q. 8, a. 5;

q. 10, a. 6, 5m; Quodlib., q. 2, a. 1, In Sent., II, d. 23, q. 2, a. 3, 3m.

(4) - In De Anima, III, l. 6, n. 657.

En d'autres termes, l'imagination reste limitée aux accidents, sans jamais atteindre les sensibilia per accidentem. Malgré cette limitation, le rôle de l'imagination suppose un degré plus élevé de "spiritualité". (2)

Afin de mieux mettre en relief ce pouvoir créateur de notre imagination, il ne sera pas inutile de citer ici divers textes classiques, où qui méritent de l'être. Le philosophe Alain s'emploie à le décrire comme un

Pouvoir d'être ému par les choses ou les personnes sans qu'elles soient présentes, et sur la seule pensée de ce qui a pu arriver. Par exemple on se représente le supplice de Galas, et on est ému de terreur et de pitié. On imagine une guerre, une émeute, une épidémie, et déjà on croit y être. Cette force de l'imagination est toute dans notre corps, et dépend des mouvements que nous commençons, de défense, ou de colère. Tous les genres d'inquiétude, concernant un mal qui n'est pas encore, dépendent de l'imagination. Toutes les passions résultent de ce qu'on imagine, soit la puissance de ce qu'on hait, soit la faiblesse et la souffrance de ce qu'on aime. On imagine aussi ses propres souffrances, et par là on étend beaucoup la souffrance, car souvent les maux réels engourdissent par l'abattement, au lieu que l'imagination a toutes nos forces pour nous torturer. On tue l'imagination par l'action et la fatigue. (3)

Dans des passages admirables, Shakespeare dépeint,

(1) - Q. D. De Malo, q. 16, a. 11.

(2) - Q. D. De Ver., q. 19, a. 1, c.

(3) - Alain, Les Arts et les Dieux, p. 1064, éd. La Pléiade, Paris, 1961. Voir aussi, du même auteur, "Système des Beaux Arts" (le chapitre : L'Imagination créatrice).

d'une part, la puissance de l'imagination (nous citons ce texte en premier), et, d'autre part, son application dans les représentations théâtrales (notre second texte) :

Lovers and madmen have such seething brains,
Such shaping fantasies, that apprehend
More than cool reason ever comprehends.
The lunatic, the lover, and the poet,
Are of imagination all compact;
One sees more devils than vast hell can hold,
That is, the madman; the lover, all as frantic,
Sees Helen's beauty in a bair of Egypt:
The poet's eye, in a fine frenzy rolling,
Doth glance from heaven to earth, from earth
to heaven;
And, as imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes, and gives to airy nothing
A local habitation and a name.
Such tricks hath strong imagination,
That, if it would but apprehend some joy,
It comprehends some bringer of that joy,
Or in the night, imagining some fear,
How easy is a bush suppos'd a bear (1)

O ! for a Muse of fire, that would ascend
The brightest heaven of invention;
A kingdom for a stage, princes to act
And monarchs to behold the swelling scene.
Then should the war-like Harry, like himself,
Assume the port of Mars; and at his heels,
Leash'd in like hounds, shold famine, sword,
and fire
Crouch for employment. But pardon, gentiles all,
The flat unripened spirits that hath dar'd
On this unworthy scaffold to bring forth
So great an object : can this cockpit hold
The vasty fields of France ? or may we cram
Within this wooden O the very casques
That did affright the air at Agincourt ?
O, pardon ! since a crooked figure may
Attest in little place a million;

(1) - Midsummer-Night's Dream, acte VIème, début.

And let us, ciphers to this great account,
On your imaginary forces work.
Suppose within the girdle of these walls
Are now confin'd two mighty monarchies,
Whose high upreared and abutting fronts
Piece out our imperfections with your thoughts :
Into a thousand parts divide one man,
And make imaginary puissance;
Think when we talk of horses that you see them
Printing their proud hoofs i' the receiving earth;
For 'tis your thoughts that now must deck our
kings,
Carry them here and there, jumping o'er times,
Turning the accomplishment of many years
Into an hour-Glass : for the which supply,
Admit me Chorus to this history;
Who prologue-like your humble patience pray,
Gently to hear, kindly to judge, our play. (1)

Voici comment Saint Augustin décrit, à son tour, l'imagination créatrice :

Mais si nous ne nous souvenons que de ce que nous avons perçu, et si nous ne nous représentons que ce dont nous nous souvenons, pourquoi bien souvent nos représentations sont-elles fausses, alors que le souvenir des objets perçus ne l'est nullement ? La raison en est que la volonté qui unit et sépare les réalités de ce genre (je me suis efforcé de le démontrer, autant que je l'ai pu), en vue d'informer le regard de la représentation, le promène à sa fantaisie au travers des souvenirs cachés dans la mémoire, afin de l'amener à se représenter des choses qui ne sont pas dans la mémoire à part de celles qui s'y trouvent, elle le pousse à prendre ici un trait, là un autre, tous ces traits assemblés en une seule vision forment un tout que l'on juge faux, parce que ce "tout" n'existe pas au-delà dans la nature, et qu'il n'est pas non plus l'expression du contenu de la mémoire, étant donné que nous ne nous souve-

(1) - King Henry the Fifth, tout début.

nous pas avoir éprouvé semblable perception. Qui a jamais vu un cygne noir ? aussi bien n'est-il personne qui se souvient d'un cygne noir ? Mais qui ne peut se représenter un cygne noir ? Il nous est facile en effet, sur cette forme que nous connaissons pour l'avoir vue, de projeter cette couleur noire que nous avons vue également sur d'autres corps : et parce que nous avons perçu et la forme et la couleur, nous avons également le souvenir de l'une et de l'autre. Je n'ai pas le souvenir d'oiseau quadrupe, parce que je n'en ai jamais vu ; mais je puis très facilement m'en faire une représentation imaginaire. Lorsqu'à la forme d'oiseau telle que je l'ai vue j'ajoute deux autres pieds tels que j'en ai vus également. Ainsi donc lorsque nous nous représentons assemblés des caractères que nous nous souvenons avoir percus séparément, il nous semble que nous nous représentons quelque chose qui n'est pas objet de souvenir ; et pourtant, ce faisant, nous nous réglons sur la mémoire, à laquelle nous empruntons tous les éléments que nous assemblons à notre gré de façon multiple et diverse.

De même quand nous représentons les corps avec des dimensions que nous ne leur avons jamais vues³, nous ne le faisons pas sans le secours de la mémoire. Ainsi, tout l'espace que peut embrasser le regard, se développant dans l'immensité de l'univers, mesure les dimensions que nous prêtons aux corps, quand nous nous les représentons aussi grands que possible. La raison va plus loin encore, mais l'imagination ne la suit plus. Ainsi la raison proclame l'infinie du nombre, insaisissable au regard de qui se représente des objets matériels. La raison nous apprend encore que les moindres atomes sont invisibles à l'infini : néanmoins lorsque nous en arrivons à ces corps extrêmement petits, extrêmement ténuis, dont nous nous souvenons pour les avoir vus, il ne nous est plus possible d'imaginer parcelles plus petites, plus exigües, alors que la raison ne cesse de poursuivre son travail de division. Ainsi les objets corporels que nous nous représentons ne peuvent être que ceux dont nous nous souvenons ou formés à partir de ceux dont nous nous souvenons. (1)

Baudelaire considère la construction imaginative, dans les arts plastiques surtout, d'une manière très saisissante quoique exagérée, puisqu'il lui accorde une sorte de maîtrise universelle sur toutes les autres puissances :

Hier soir, après vous avoir envoyé les dernières pages de ma lettre, où j'avais écrit, mais non sans une certaine timidité : Comme l'imagination a créé le monde elle le gouverne, je feuilletais *La Face Nocturne* de la Nature et je tombai sur ces lignes, que je cite uniquement parce qu'elles sont la paraphrase justificative de la ligne qui m'inquiétait : "By imagination, I do not simply mean to convey the common notion implied by that much abused word, which is only fancy, but the constructive imagination, which is a much higher function, and which, in as much as man is made in the likeness of God, bears a distant relation to that sublime power by which the Creator projects, creates, and upholds his universe." (1)

Mystérieuse faculté que cette reine des facultés ! Elle touche à toutes les autres ; elle les excite, elle les envoie au combat. Elle leur ressemble quelquefois au point de se confondre avec elles, et cependant elle est toujours bien elle-même, et les hommes qu'elle n'agit pas sont facilement reconnaissables à je ne sais quelle malédiction qui dessèche leurs productions comme le flétrir de l'Evangile.

Elle est l'analyse, elle est la synthèse ; et cependant des hommes habiles dans l'analyse et suffisamment aptes à faire un résumé peuvent être privés d'imagination. Elle est la sensualité, et pourtant il y a des personnes très sensibles, trop sensibles peut-être, qui en sont privées. C'est l'imagination qui a enseigné à l'homme le sens moral de la couleur, du contour, du son et du parfum. Elle a créé, au commencement du monde, l'analogie et la métaphore. Elle décompose toute la

(1) - *De Trinitate*, livre XI, c. 17, *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 16, pp. 207-209, *Descartes*, Paris, 1955.

(1) - Baudelaire, *Salon 1859*, dans *Oeuvres Complètes*, p. 1010. éd. *La Pléiade*, Paris, 1952.

création, et, avec les matériaux amassés et disposés suivant des règles dont on ne peut trouver l'origine que dans le plus profond de l'âme, elle crée un monde nouveau, elle produit la sensation du cœur. Comme elle a créé le monde (on peut bien dire cela, je crois, même dans un sens religieux), il est juste qu'elle le gouverne. Que dit-on d'un guerrier sans imagination ? Qu'il peut faire un excellent soldat, mais que, s'il commande des armées, il ne fera pas de conquêtes. Le cas peut se comparer à celui d'un poète ou d'un romancier qui enlèverait à l'imagination le commandement des facultés pour le donner, par exemple, à la connaissance de la langue ou à l'observation des faits. Que dit-on d'un diplomate sans imagination ? Qu'il peut très bien connaître l'histoire des traités et des alliances dans le passé, mais qu'il ne devinera pas les traités et les alliances contenus dans l'avenir. D'un savant sans imagination ? Qu'il a appris tout ce qui, ayant été enseigné, pourrait être appris, mais qu'il ne trouvera pas les lois non encore devinées. L'imagination est la reine du vrai, et le possible est une des provinces du vrai. Elle est positivement apparentée avec l'infini.

Sans elle, toutes les facultés, si solides ou si aiguisées qu'elles soient, sont comme si elles n'étaient pas, tandis que la faiblesse de quelques facultés secondaires, excitées par une imagination vigoureuse, est un malheur secondaire. Aucune ne peut se passer d'elle, et elle peut suppléer quelques-unes. Souvent, ce que celles-ci cherchent et ne trouvent qu'après les essais successifs de plusieurs méthodes non adaptées à la nature des choses, fièrement et simplement elle le devine. Enfin elle joue un rôle puissant même dans la morale; car, permettez-moi d'aller jusqu'à là, qu'est-ce que la vertu sans imagination ? Autant dire la vertu sans la pitié, la vertu sans le ciel; quelque chose de dur, de cruel, de stérilisant, qui, dans certains pays, est devenu la bigoterie, et dans certains autres le protestantisme.

Malgré tous les magnifiques priviléges que j'attribue à l'imagination, je ne ferai pas à vos lecteurs l'injure de leur expliquer que ma eux elle est secourue et plus elle est puissante, et que ce qu'il y a de plus fort dans les batailles avec l'idéal, c'est une belle imagination disposant d'un

immense magasin d'observations. (1)

La dernière remarque du poète concernant "une belle imagination disposant d'un immense magasin d'observations", est à retenir. Car ce magasin d'observations n'est autre, en fait, que l'expérience dont nous avons déjà parlé au sujet de la cogitative. Cette remarque permet de saisir plus vivement quel peut être le rôle de l'imagination dans la délibération pratique, en particulier dans l'inventio ou découverte des différents moyens en vue des fins. Une autre remarque intéressante chez Baudelaire c'est l'application de ce pouvoir de l'imagination aux hommes d'armes, aux diplomates, etc. Ces dernières sont des activités pratiques, soit dans l'ordre plutôt technique de la conduite des opérations militaires, soit dans le domaine de la prudence politique (diplomatie). Voilà donc qui nous rapproche à nouveau de notre sujet.

Quel est, plus précisément, le rapport entre l'imagination et la délibération ? Dans le De Anima, Aristote emploie l'expression très particulière d'imagination délibérative. Qu'est-ce à dire ? Il vient d'expliquer que l'imagination est à la base du "mouvement progressif" des animaux. On retrouve la même doctrine dans le De Motu Animalium (3); "Ces trois

(1) - Baugelaire, Salon 1859, dans Oeuvres Complètes, p. 1038-39. éd. La Pléiade, Paris, 1932.

(2) - Op. cit., III, c. II, 4346-7.

(3) - Op. cit., c. 7, 701a29-31.

espèces de désir tendent vers l'opération, au moyen de l'action du sens et de l'imagination.¹¹

Après avoir montré que tous les animaux, même les plus imparfaits, sont pourvus d'imagination, Aristote distingue cependant ensuite l'imagination sensible proprement dite d'un autre pouvoir, appelé "imagination délibérative". Celle-ci est appelée "délibérative", parce qu'il s'agit de comparer différents moyens en vue d'une fin. C'est d'ailleurs pourquoi cette espèce d'imagination ne se découvre que dans les êtres rationnels; il s'agit, par conséquent, d'une extension du mot imagination pour désigner des réalités d'ordre rationnel.

Celui qui délibère est en mesure d'élaborer un seul phantasme⁽¹⁾ ou une seule image à partir d'une pluralité; il ne s'agit plus ici de l'image sensible, mais des représentations rationnelles, soit de la fin, soit des réalités y conduisant. L'utilisation, de la part d'Aristote, d'un même mot pour désigner l'imagination sensible et le discours délibératif, fait ressortir, malgré leur différence de nature, une proportion très profonde entre les deux.

Les réflexions précédentes signifient, en somme, que l'imagination joue un rôle très important dans la découverte

des moyens, qui est l'objet du discours délibératif. Le texte de Saint Thomas cité au début de cette section doit être interprété dans ce sens. Nous voudrions cependant souligner un dernier point, au sujet de l'imagination dans l'ordre pratique. Il concerne l'erreur. Saint Thomas a souligné maintes fois que l'erreur a pour source l'imagination : Phantasia non sensus est proprie causa falsitatis.⁽²⁾

Pascal, pour sa part, qualifie l'imagination de "raîtreuse d'erreur et de fausseté" et de "puissance ennemie de la raison";⁽³⁾ comme si elle n'avait aucun rôle positif à remplir.

Dans l'ordre pratique (le seul qui nous concerne ici), l'imagination peut être la cause d'un défaut très grave : elle peut en effet empêcher, par une certaine complaisance dans la fiction, le discours délibératif d'atteindre son but propre, savoir : l'opération singulière à poser. Un texte du De Veritate le suggeré, d'autant qu'il souligne l'aspect "commun" que

(1) - Cf. In De Anima, III, 1, 5, n. 614, où on voit l'importance de l'imagination dans la providentia futuorum, partie intégrante de la prudence et au consilium.

(2) - In Meta., IV, 1. 14, n. 692-693; Cf. In Ethic., VII, 1. 7, n. 1118-1121, 1. 10, n. 1162.

(3) - Pascal, Oeuvres Complètes, p. 1116, éd. La Pléiade, Paris, 1956.

(4) - q. 15, a. 2.

les objets ont dans l'imagination : "possible erit aptare

unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id.

quod commune habent; sicut imaginativa prout omnia corpora

communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium

(unde non solum ad naturalia sed ad mathematica se extendit)."

Et, dans la réponse à la troisième objection, Saint Thomas sou-

ligne cet autre élément : "Sunt autem quaedam in quibus non

est possible tale resolutionem facere ut parveniantur usque ad

quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse; sicut

est in contingentibus in quantum contingentia sunt : unde talia

non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium objec-

tum intellectus; sed per alium modum, scilicet per quandam

conjecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberri

non potest."

Dans la mesure où elle atteint ces aspects communs, et extrinsèques, une imagination excessivement "féconde" engendrera une attitude pratique très négative. On se complaira à l'excès dans une recherche fictive de moyens, qui empêche de parvenir au judicium auquel la bonne délibération doit normalement aboutir. A pareilles circonstances conviendraient -

hors contexte - ces belles paroles de Hamlet :

"And enterprises of great pitch and moment
With this regard their currents turn awry
And lose the name of action."

Voilà qui met en singulière lumière le fait d'expérier ce rapporté par Saint Thomas dans le texte cité supra : certains individus délibèrent correctement, mais ont mauvais jugement.