

2102

1955
S 137

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE

PRESENTEE

A L'ECOLE DES GRADUES DE
L'UNIVERSITE LAVAL

POUR OBTENIR

LE GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE



PAR

SOEUR SAINT-EDOUARD, O.S.U.

Licenciée en philosophie
de l'Université Laval.

QUELQUES PROBLEMES SUR LA QUALITE.

JUIN 1955.

PROPOSITIONES

1. - Primae figurae syllogismi sunt perfectissimi.
2. - Demonstrativa scientia procedit ex propositionibus veris, primis, immediatis, et ex notioribus, et prioribus, et causis conclusionis.
3. - Demonstrator utitur universali.
4. - Motus est actus mobilis et moventis.
5. - Prudentia est circa bona et mala ipsius hominis.

CHAPITRE I

La qualité se dit-elle proprement de Dieu, des anges, de l'âme humaine et de l'âme du Christ ?

Que la qualité puisse se dire de Dieu, il semble que cela soit tout simple. L'intelligence, la science et l'amour sont proprement en Dieu, or l'intelligence, la science et l'amour sont qualités; que ce soit par mode d'habitus, de puissance ou de passion, la qualité se dit proprement de Dieu.

Mais admettre cette conclusion fait aussitôt surgir une difficulté. Qui dit qualité, dit accident; et qui dit accident, dit puissance dans l'être. La substance se comporte par rapport à l'accident comme une puissance par rapport à l'acte. Il suit donc qu'affirmer l'intelligence en Dieu par mode de qualité, c'est dire que sa substance comporte imperfection. Or aucune composition n'est en Dieu. Toute imperfection doit être niée de lui. (1)

Cette inférence erronée vient d'un oubli des conditions requises d'un être pour qu'il puisse être posé sous les prédicaments. En effet, pour que les perfections attribuées à Dieu puissent être placées sous le prédicament de la qualité, il faut que ces perfections soient dites proprement et univoquement.

(1) - La Pars, qu. 3, a. 6.

Proprement d'abord. Puisque les perfections métaphoriques ne sont pas en Dieu, si ce n'est par comparaison. Aucune des perfections dont le nom comporte imperfection ne peut être dite proprement de Dieu. Elles comportent quelque chose de matériel qui ne peut être en Dieu. Ainsi, le désir, la tristesse et la colère ne peuvent convenir à Dieu qu'en un sens métaphorique, d'une façon impropre : ces sentiments ont toujours quelque chose d'imparfait.⁽¹⁾

Parce que l'opération de l'amour se rencontre en Dieu de la façon la plus excellente, on le dira jaloux. Mais cette jalouseie ne ressemble pas à la jalouseie de la créature, excluant les autres affections. En Dieu, jalouseie ne dit qu'intensité de l'amour.⁽²⁾

Tous les noms qui comportent imperfection sont dits de la créature et de Dieu par similitude tout comme riant peut se dire du pré, en tant que sa beauté a quelque ressemblance avec l'homme qui rit.

Mais de ce que les perfections que sont l'intelligence, la sagesse et l'amour se disent proprement de Dieu, il faut se garder de conclure qu'elles sont qualités : ce serait confondre la prédication propre de l'univoque et la prédication

(1) - Ia Pars, qu. 20, a. 1, ad 2.

(2) - De Divinis Nominibus, cap. 4, lect. 10, n. 438.

propre de l'analogie. La raison propre de l'univoque est également participée par tous les inférieurs, tandis que la raison propre de l'analogie ne se dit que du premier analogué. Animal est prédiqué univoquement de l'homme et de la brute, parce que la raison d'animalité se trouve également en l'homme et en la brute, c'est-à-dire en chacune des espèces du genre. Mais le terme art est prédiqué analogiquement de l'art mécanique et les autres sont dénommés à partir de ce premier analogué, qu'ils contiennent ou non la formalité désignée.⁽¹⁾

Or, si les perfections qui sont dites de Dieu sont dites univoquement de Dieu et de la créature, on introduit alors une imperfection en Dieu. La science est en l'homme connaissance discursive, donc imparfaite. L'intelligence, puissance passive, est imparfaite. L'amour est passion et, par là même, comporte quelque chose de matériel.⁽²⁾

Aucun nom ne convient à Dieu et à la créature selon la même raison, selon l'univocité. La sagesse est qualité dans les créatures, non en Dieu. Dieu est plus distant de la créature que n'importe quelle créature d'une autre créature. A cause de cette distance, rien ne peut être prédiqué univoquement de Lui et d'un être créé. Tout effet qui n'est pas

(1) - La Pars, qu. 16, a. 6.

(2) - La Pars, qu. 13, a. 5.

adéquat à la vertu de la cause agente, reçoit la similitude de l'agent, non selon la même raison, mais deficienter. De sorte que ce qui est divisé et multiple dans les effets est un et simple dans la cause. Toutes les perfections qui sont divisées dans les créatures sont unies en Dieu. Aussi, lorsqu'un nom est dit pour désigner une perfection, il signifie cette perfection comme distincte de l'essence du sujet; la sagesse est dite de l'homme pour désigner une perfection distincte de l'essence de l'homme, de son esse, de toutes les autres perfections. Mais, lorsque ce mot est prédiqué de Dieu, nous n'entendons pas signifier quelque chose de distinct de son essence, ni de son esse. En l'homme, ce nom circonscrit la perfection; en Dieu, il laisse la chose incomprise et excédant tout le mode de signifier du nom. Aucun nom ne peut donc être dit de Dieu et de la créature d'une façon univoque.⁽¹⁾

Par contre, quand on dit que le terme analogue est prédiqué proprement, c'est par opposition aux autres analogués. Ainsi, l'art est dit analogiquement de l'art mécanique et de l'art libéral, mais proprement pour l'art mécanique seulement, et per posterius de l'art libéral. C'est en ce sens analogique que les perfections de la science, de l'intelligence et de l'amour seront prédiquées proprement de Dieu. Toutes les perfections qui sont multiples dans la créature sont unifiées

(1) - Ia Pars, qu. 13, a. 5.

en Dieu. Lorsqu'une perfection est attribuée à Dieu, elle est dite de sa substance. Tout ce qui est en Dieu est son être propre, parce qu'en Lui l'essence et l'existence sont mêmes. D'où il suit que l'esse qui est le propre d'une chose ne peut être communiqué à un autre; il est impossible que la créature possède une perfection pour la même raison que Dieu la possède. Ainsi, si l'humanité n'était pas l'essence de Paul, mais son existence, elle ne pourrait être prédiquée également de lui et de Pierre. (1)

Ainsi, en Dieu, science ou sagesse, tout est identique à celui qui connaît parce qu'identique à son être même. Dire que la qualité est en Dieu, ce serait confondre le mode d'être des choses et le mode selon lequel nous les connaissons. L'un et l'autre diffèrent. Nous connaissons Dieu par les perfections qui sont dans les créatures et ces perfections sont en Lui d'une façon éminente. Il est parfait parce qu'il contient en Lui les perfections de tous les genres. Mais notre intelligence appréhende ces perfections comme elles sont dans la créature. Elle les nomme comme elle les connaît. Or, dans ces perfections, autre est la perfection, autre le mode selon lequel nous la signifions. Ainsi, quant à ce qui est signifié par la chose, les perfections sont beaucoup plus en Dieu qu'en la créature. Mais quant au mode de signifier,

(1) - De Veritate, q. 2, a. 11.

elles ne sont pas proprement en Dieu, mais en la créature. (1)

De plus, comme il possède la plénitude de la perfection qui lui est attribuée, le premier analogué, la ratio propria de toute perfection est donc dite de Dieu d'abord, des créatures, per posterius tantum. (2)

Mais ceci pose une autre difficulté. Si la ratio propria d'un terme analogue se dit d'abord de Dieu, comment la science peut-elle être dite d'abord de Dieu, puisque selon la ratio propria, la science est la connaissance des conclusions : elle est donc causée par l'intelligence des principes; en outre, la science porte sur l'universel ou sur le particulier. Or en Dieu, il n'y a ni universel ni particulier. (3)

De même pour l'intellection. Selon la ratio propria, elle consiste à devenir autre en tant qu'autre. Elle est similitude de la chose connue dans le connaissant. Ce "devenir autre" comporte donc une espèce intentionnelle qui non seulement représente la chose, mais comporte un esse accidentel qui compose avec la chose. L'intellection selon sa ratio propria introduit de la composition en Dieu, de l'altérité qui détruit l'absolue simplicité de Dieu.

(1) - Ia Pars, qu. 13, a. 3.

(2) - Ia Pars, qu. 13, a. 6, ad 1.

(3) - Ia Pars, qu. 14, a. 1.

L'amour également. Il est passion de l'appétit sensible. Dire passion, c'est dire mouvement et le mouvement qui comporte matière répugne à l'être de Dieu. La similitude qui est cause de l'amour introduit à son tour une composition en Dieu. Si Dieu aime la créature, il y a donc en lui une similitude de la créature, ce qui répugne à sa parfaite simplicité. En Dieu, tout est un.

Une étude plus attentive du terme analogue fournit l'élément de la solution. Dans le terme analogue, la ratio propria nominis et la ratio propria rei ne doivent pas être confondues. Parfois les deux sont identiques : ainsi pour le terme art, substance et signe. Ce à partir de quoi on connaît la chose est même que la chose désignée par la ratio propria. Mais parfois aussi, il y a distinction. Il faudra dissocier les deux. Dans les choses sensibles, pas de distinction entre la ratio propria nominis et la ratio propria rei. Mais plus on quitte le plan sensible, plus il y a de distinction.

Confondre la ratio nominis et la ratio rei n'arrive qu'à ceux qui ne regardent que le mot. Ils ne parviennent pas à l'intention désignée par le mot. Ils s'en tiennent aux sons, sans aller jusqu'à l'intelligence des choses. Ils ne veulent pas savoir ce qu'un tel mot veut dire et comment il arrive de manifester une signification par d'autres. Ils en restent aux syllabes, aux apparences sensibles, sans passer à l'intel-

ligence des choses. Les mots ne sont là que pour manifester les choses. Quand notre intelligence est mue par l'opération intelligible, alors les sensibles sont de trop. Les mots et les images sensibles sont des préambules. Quand nous parvenons au terme, à l'intellection de la chose, cesse le rôle des mots, qui devaient nous conduire aux choses.

Il faut user des mots qui sont plus manifestes. Quand notre esprit est mû à la contemplation intellectuelle par les sensibles, les sensibles sont très précieux; ils font parvenir à l'intelligence des choses. Parce que les choses sensibles nous conduisent comme par la main.⁽¹⁾

Saint Thomas dit encore dans le De Veritate que les noms sont imposés selon la connaissance que nous avons des choses; et parce que les choses qui sont postérieures dans la nature sont en général plus connues de nous, il arrive que le nom soit d'abord imposé à autre chose que ce qui est signifié par le nom. Ainsi le mot être, bonté, sont d'abord imposés aux créatures qui ne sont être que per posterius. Tandis que l'être est d'abord en Dieu.⁽²⁾

Dicendum quod aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum: nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quae quandoque diversa sunt: nomen enim lapidis imponitur a lae-

(1) - De Divinis Nominibus, cap. 4, lect. 9, n. 415.

(2) - De Veritate, qu. 4, a. 1, c.

sione pedis, non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset. (1)

Ainsi, quant à la ratio propria nominis, la connaissance consiste bien à devenir autre en tant qu'autre : elle comporte une espèce intentionnelle qui, en outre de représenter comme un quo, a un esse entitatif qui compose avec les choses, comme l'accident avec la substance. La species intelligible par laquelle l'intellect connaît n'est pas un quod, mais un quo. Sans doute. Mais chez nous seulement, dans notre intellect possible. (2)

Mais chez nous également, la species n'est pas l'objet de l'intelligence; elle fait tendre in aliud, parce que l'espèce intelligible, non seulement compose avec le sujet, mais représente l'autre en tant qu'autre. Et cela, c'est quantum ad rationem nominis, prius quoad nos. Quantum ad rationem rei, l'intellection est un idem esse. "Per idem intelligit Deus se et omnia." (3)

Loco compositionis quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis: unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus non componendo, verius essentialia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens. (4)

(1) - IIaIIae, qu. 92, a. 1, ad 2.

(2) - In De Anima, n. 718.

(3) - De Veritate, qu. 2, a. 7.

(4) - Ibid., qu. 2, a. 7, ad 3.

Est-ce à dire qu'en Dieu, la connaissance ne comporte pas de species? Non. La species est de la raison de l'intellection. La connaissance dit rapport. Sans objet, pas de terme et sans terme, pas de connaissance. Il est nécessaire que l'objet soit au dedans pour être objet de connaissance. Ainsi, en Dieu, la species est de la raison intrinsèque de la connaissance. Mais cette species n'est pas un simple quo qui fait tendre in aliud, dans un quod intelligé. En Dieu, la species est quod et quo. Ce qui fait connaître et ce qui est intelligé. Car la species en Dieu, n'est autre que son essence même. En Dieu, il y a identité parfaite entre l'objet connu et la substance de Dieu. Il est la connaissance essentielle. Aussi la ratio propria de la connaissance se dit d'abord de Dieu, puis des autres créatures.

Ainsi, pour la science, il est vrai que la ratio propria dit connaissance discursive qui porte sur l'universel in praedicando. Mais c'est là une ratio propria nominis. Celle de la science selon notre mode de connaître. Et toutes les imperfections que comporte la science doivent être niées de Dieu. La science divine n'est pas discursive. Ni par mode de succession : il ne passe pas d'une connaissance à une autre connaissance. Dieu voit tout dans un seul acte de connaissance. Ni par mode de causalité : pour passer des principes à la conclusion, il devrait avoir d'abord la connaissance des

principes, ensuite, celle des conclusions. Or en Dieu, aucune antériorité de temps. Il voit tout en un éternel présent.

Sa science ne consiste pas non plus en un universel in praedicando, postérieur aux choses et mesuré par les choses. Dieu n'est ni postérieur aux choses, ni mesuré par elles. (1)

Mais quant à la ratio propria rei, la science est une connaissance par les causes. "Aliiquid dicimus scire simpliciter, quando scimus illud in seipso.. Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scientiae." (2)

Dieu est cause universelle de toutes choses, il est donc la science même, la science la plus parfaite qui soit.

Mais si la science dit rapport et si la science de Dieu est analogique, de quelle analogie s'agit-il ? D'une analogie de proportion ou de proportionnalité ? D'un rapport entre deux termes ou d'une simple similitude de rapports ? Selon le premier mode, quelque chose se dit analogiquement de deux inférieurs quand un des deux a un rapport déterminé à l'autre . L'être se dit de substance et d'accident d'une

(1) - Ia Pars, qu. 14, a. 8, ad 3.

(2) - In I Posteriora Analytica, lect. 4, n. 4.

analogie de proportion. Le second mode d'analogie, la proportionnalité, se dit non pour rapport déterminé, mais pour une similitude de rapports. Ainsi, le nom de vision se dit de la vision spirituelle et de la vision corporelle selon une similitude de rapports; l'esprit est à la chose spirituelle ce que la vue est aux choses corporelles. Les perfections qui se disent de Dieu et de la créature se disent selon une analogie de proportionnalité, c'est une similitude de rapports. Autrement, si c'était une analogie de proportion, il y aurait dépendance de Dieu à l'égard de la créature. Or aucune subordination n'est en Dieu.⁽¹⁾

La similitude qui est atteinte du fait que deux choses participent à une perfection ou du fait que l'une a un rapport déterminé à l'autre, diminue la distance entre l'une et l'autre chose. Mais non pas la similitude qui est selon une convenance entre deux proportions. Une telle similitude se rencontre également entre des réalités très distantes, ou entre des choses qui le sont peu. La similitude peut exister entre : : , aussi bien qu'entre : : .⁽²⁾

$$\begin{array}{r} 1 \\ 2 \end{array} \begin{array}{r} 5 \\ 10 \end{array} \qquad \qquad \qquad \begin{array}{r} 1 \\ 2 \end{array} \begin{array}{r} 5,000 \\ 10,000 \end{array}$$

Quant à l'amour divin, autre est la ratio propria nominis,

(1) - De Veritate, qu. 2, a. 11.

(2) - Ibid., qu. 2, a. 2, ad 4.

autre la ratio rei. Quand saint Thomas dit que le premier analogué est en Dieu, cela s'entend des mots qui ne comportent pas d'imperfection. Or l'amour appartient à l'appétit; l'ordre de l'amour est selon l'ordre des appétits. Il y a un appétit très imparfait : l'appétit naturel, sans connaissance. Il ne requiert pas autre chose que l'inclination naturelle. Il y a au dessus de cet appétit naturel, l'appétit sensible qui suit la connaissance, mais qui n'est pas libre cependant. Enfin, l'appétit intellectif comporte et la connaissance et la liberté : movet seipsum.

L'amour sensible qui n'est pas libre n'est pas le véritable amour, parce qu'il est divisé, comme le bien sensible. Le bien indivisible est un. Mais il sert à faire connaître le véritable amour. Il serait irraisonnable de vouloir appliquer cet amour qui est passion, qui est sensible, à Dieu. L'amour véritable, le plus parfait, est l'amour de l'appétit intellectif. Amor perfectissimus.⁽¹⁾

Si la similitude est cause de l'amour, néanmoins, cette similitude ne cause en Dieu aucune composition. L'amour consiste à vouloir du bien à quelqu'un. Or c'est en Lui que Dieu aime toutes les choses, parce que de toute éternité elles sont en Lui selon leur essence. Et le bien qu'il leur veut,

(1) - In Beati Dionysii De Divinis Nominibus, cap. 4,
lect. 9, n. 402.

c'est sa propre bonté. (1)

Toutes les imperfections de l'amour doivent être niées de Dieu. Selon sa raison formelle, l'amour consiste à vouloir du bien : or ce bien que Dieu veut, c'est Lui-même parce qu'il est Lui-même le bien souverain de toute créature.

En outre, aucune distinction réelle entre les perfections divines. Tout désigne la substance divine. L'homme, selon les divers objets connus, aura divers habitus : selon qu'il connaît les principes, il est dit avoir l'intelligence; la science, selon qu'il connaît les conclusions; la sagesse, en tant qu'il connaît les causes dernières. Mais Dieu connaît tous ces objets dans une connaissance une et simple. Lorsque chacune de ces formes est prédiquée de Dieu, il faut en exclure toute imperfection. (2)

De l'ange.

Quant aux anges, la qualité pourra leur être attribuée si les perfections qui sont dites d'eux, sont dites proprement et univoquement. Et d'abord, les perfections attribuées aux anges, le sont-elles proprement ou métaphoriquement ? Se dit proprement, la perfection qui est réellement participée. Or il semble bien qu'on puisse prédiquer proprement la

(1) - Ia Pars, qu. 20, a. 2, ad 2.

(2) - Ibid., qu. 14, a. 1, ad 2.

puissance des anges. En eux, il y a un véritable esse accidentel. Dans l'ange, il y a composition entre l'essence et l'existence. Dans les substances simples, il y a différence seulement entre l'esse et l'essence. D'où il peut y avoir en eux un accident intelligible, non un accident matériel.

En Dieu, il n'y a aucune distinction entre le participans et le participati. Sa nature est son être. Rien d'accidentel en Lui. ⁽¹⁾

L'accident ne répugne pas à la forme spirituelle créée. La forme simple qui n'est pas identique à son esse lui est comparée comme la puissance l'est à l'acte et peut être sujet d'accident, principalement de l'accident qui suit l'espèce, car cet accident appartient à la forme. ⁽²⁾

Qu'il y ait puissance dans l'ange, saint Thomas le prouve encore en prenant l'opération comme moyen terme. En effet, le principe d'opération est identique à l'être seulement quand l'opération est identique à l'être. Mais Dieu seul a une opération qui soit identique à son être. Dans l'ange, l'opération n'est pas l'être. L'intelligence ne peut constituer la nature angélique. Et si l'intelligence n'est pas l'être, la nature de cet être, elle est puissance en lui. ⁽³⁾

(1) - De Potentia, qu. 7, a. 4.

(2) - Ia Pars, qu. 54, a. 3, ad 2.

(3) - Ia Pars, qu. 79, a. 1.

Dans la question 54, il arrive à la même conclusion en partant de l'existence. Dans toute créature, l'essence diffère de l'existence et lui est comparée comme la puissance l'est à l'acte. Or l'acte auquel la puissance opérative est comparée, c'est l'opération. Dans l'ange, l'être et l'opération ne sont pas identiques.⁽¹⁾

De même pour l'habitus. Même si les anges sont immatériels, s'il n'y a en eux aucune potentialité qui découle de la matière, on ne peut exclure l'habitus de leur être, puisqu'ils ne sont pas actes purs et que leur être comporte une potentialité qui doit être perfecti onnée. En autant ils comportent puissance, en autant ils comportent habitus.⁽²⁾

Mais il faut refuser toute figure à la substance angélique. Même si l'ange est dans le lieu, on ne peut conclure de là qu'il comporte figure. Autre est la façon dont l'ange est dans le lieu, autre la façon dont le corps s'y trouve. Le corps est contenu dans le lieu et mesure ses dimensions à celles du lieu. Sa quantité est donc finie. Elle a un terme, donc le corps a une figure qui n'est autre que le terme de la quantité. L'ange est dans le lieu en ce sens qu'il contient le lieu par l'application de sa vertu quantitative. L'ange et le corps sont donc dans le lieu selon des raisons diverses. C'est d'une façon impropre qu'on

(1) - Ia Pars, qu. 54, a. 3.

(2) - Ia Iiae, qu. 50, a. 6.

dira que l'ange est dans le lieu. La figure reste donc le propre des substances corporelles. Elle se dit par métaphore des substances spirituelles.⁽¹⁾

Mais reste à savoir si ces perfections qui sont véritablement dans les anges, la puissance et l'habitus, sont dites de façon univoque. Seul l'univoque peut être dit genre suprême. Rien n'est dans un genre ou une espèce s'il n'est prédiqué en propre de ce genre ou de cette espèce.⁽²⁾

Or l'intelligence qui est comprise sous les puissances est puissance passive. Une intelligence dont l'objet propre est la quiddité des choses sensibles reçue des phantasmes. Cette intelligence est passive, elle n'est pas toujours en acte, mais tantôt en puissance, tantôt en acte et elle reçoit son intelligible par mode de pati. Mais l'intelligence angélique n'est pas passive à cause de sa proximité de l'intelligible; elle n'est pas comme l'intelligence humaine tour à tour en puissance ou en acte. Elle n'est pas passive, car la quiddité abstraite des choses sensibles ne la spécifie pas, mais bien les espèces infuses.

L'intelligence angélique n'est pas puissance active non plus, comme l'est l'intellect agent. La puissance active et

(1) - IIIa Pars, qu. 63, a. 2, ad 1.

(2) - Ibid., qu. 13, a. 2.

passive se distinguent en ceci que la première transforme son objet, la seconde est transformée par lui. Or dans l'ange aucune nécessité d'un intellect agent qui fait passer de puissance à acte l'intelligible en puissance. (1)

L'objet propre de l'intelligence angélique est la quidité des choses immatérielles qui est toujours en acte. Ce que le quod quid erat esse de la chose matérielle est à notre intelligence, ainsi à l'intelligence angélique la substance propre de la chose singulière. L'intelligence angélique n'est ni puissance passive, ni puissance active.

Quant à la volonté libre, il semble aussi impossible qu'elle puisse se dire univoquement de l'ange et l'âme humaine. Chez nous, en effet, l'appétit libre nécessite une connaissance inquisitive sur les agibilia particularia. Or cette connaissance rationnelle et discursive ne se rencontre pas dans l'ange. L'âme humaine est libre, mais elle peut aussi se tromper sur le bien qu'elle choisit, parce que son intelligence montre mal le bien véritable. Or cette imperfection n'est pas dans l'ange : son intelligence n'est pas discursive, mais compréhensive, et de plus elle est dans la lumière et ne peut errer sur les biens particuliers qui s'offrent à elle.

Une étude plus attentive du terme univoque donnera le

(1) - De Veritate, qu. 16, a. 1, ad 13.

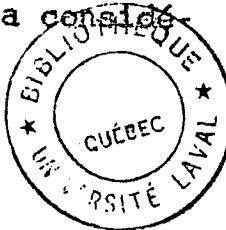
moyen terme qui éclaire la difficulté. Il faut distinguer le plan de la connaissance et le plan de l'existence. Il peut y avoir communauté sur le plan de la prédication en même temps qu'inégalité sur le plan de l'esse. Cette inégalité ne détruit pas l'univocité qui se tient toute sur le plan de la prédication.

"In omnibus univocis communis est ratio nominis utriusque eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum nomen rei unus altero prior sit... Illa enim quae secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse." (1)

Le terme intelligence peut désigner ou l'intellect agent ou l'intellect possible; l'intellect possible peut, à son tour, être signifié en puissance, en habitus ou en acte second. L'intellect agent diffère de l'intellect possible comme une puissance active diffère d'une puissance passive. Mais l'intellect possible, qu'il soit en acte second, en habitus, ou simplement en puissance, est toujours intellect possible. Mais sous des modes différents. Si l'intelligence est seulement en puissance, elle est dite intellect possible; elle peut être en acte premier, sub statu habitus; enfin, en acte second, quand elle s'applique à la considération de son objet. (2)

(1) - De Veritate, qu. 2, a. 11, c.

(2) - Ia Pars, qu. 79, a. 2.



Tandis que l'intelligence humaine peut tour à tour être en puissance, en acte premier ou en acte second, l'intelligence angélique n'est jamais en puissance, elle est toujours en possession de son objet. L'inégalité entre la puissance intellectuelle humaine et la puissance angélique se tient donc sur le plan de l'être et ne détruit pas l'univocité.

De même pour la volonté. Si elle est participée plus parfaitement par l'ange sur le plan de l'être, elle est néanmoins participée univoquement sur le plan de l'essence.

En effet, la volonté peut être indéterminée sous le triple rapport de l'objet, de l'acte et de l'ordre à la fin. Disons que la volonté n'est pas libre quant à la fin, mais quant aux moyens qui la conduisent à cette fin. Quant à l'acte, la volonté est indéterminée si elle peut faire ou ne pas faire. Enfin, à l'égard de l'objet, la volonté est indéterminée si elle peut choisir cet objet ou cet autre. Les choses inanimées ne peuvent pas ne pas poser leur acte. Le feu ne peut pas ne pas monter. Il est mû par un agent extérieur. Les êtres inanimés ne meuvent eux-mêmes vers leur objet. Quant au rapport à la fin, la volonté peut vouloir ce qui est véritablement ordonné à sa fin ou ce qui ne l'est qu'en apparence. Ainsi, elle peut mal choisir tout en voulant arriver au bonheur.

Or la raison de liberté ne consiste ni dans l'indétermination de l'acte : "est respectu quorumdam objectorum; scili-

cet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis;
et etiam secundum quemlibet statum naturae."

Elle ne consiste pas non plus dans l'indétermination sur le rapport à la fin. Ces deux indéterminations viennent de ce que la nature est imparfaite. Elles sont le signe de la liberté et non la liberté. Quant au discours, il n'entre pas non plus dans l'essence de la liberté qui est choix et non discours. La connaissance de l'ange étant certaine et déterminée ne peut errer sur le choix des moyens qui conduisent à la fin. La connaissance pratique de l'homme étant la plus indéterminée qui soit, parce qu'elle se tient sur le plan des singuliers contingents, est facilement su-jette à l'erreur.⁽¹⁾

La liberté est toute constituée par l'indétermination de l'appétit sur les moyens qui le conduisent à la fin. C'est en ce sens que consiste la liberté humaine et c'est en ce sens aussi qu'il faut l'entendre de l'ange.⁽²⁾

Si les perfections qui sont attribuées à l'ange lui sont proprement attribuées, et si elles le sont univoquement, il faut donc dire qu'il y a proprement qualité dans les anges.

(1) - De Veritate, qu. 22, a. 6.

(2) - Ia Pars, qu. 60, a. 2, ad 1.

De l'âme du Christ.

Pour l'âme du Christ, il semble difficile de soutenir que la qualité puisse être dite d'elle. Etant Dieu, il semble que les perfections qui sont dites de Lui ne puissent lui être attribuées dans un sens univoque avec celles qui sont dites de la créature, mais bien dans un sens analogue. Comment, en effet, soutenir que la science puisse être dite univoquement du Christ et de la créature ? Rien de commun entre l'une et l'autre sciences. L'âme du Christ voyait dès son principe l'essence divine et voyait tout dans le Verbe. Ce qui est en acte, c'est-à-dire, ce qui a été, ce qui est ou ce qui sera fait ou pensé dans tous les temps et dans tous les lieux. C'est la science de vision elle-même. Il connaissait aussi dans le Verbe tout ce qui est en puissance dans l'essence de toute créature. N'est-ce pas là la science de simple intelligence ?

En plus de cette connaissance dans le Verbe, le Christ possède encore la science infuse : sagesse, science, intelligence et conseil tout ensemble. Par la sagesse infuse, la connaissance des choses divines. Par l'intelligence, la connaissance des choses immatérielles. Par la science, la connaissance des conclusions. Par le conseil, la connaissance de ce qui doit être fait. Et la puissance qui est passive par rapport à un agent naturel et la puissance qui est

passive par rapport à un agent supérieur, la puissance obé-dientielle, étaient dans le Christ actuées par Dieu. Or comment assimiler cette science sans égale avec la pauvre science expérimentale de l'homme, science qu'il acquiert par le moyen des sens et de l'intellect agent. Le Christ qui pouvait souffrir était pour cette raison assujetti aux conditions de son corps; mais il ne l'était pas quant à la partie intellective de son être. Or toute la science humaine est conditionnée par les espèces reques des sens et des phantasmes.

La science du Christ était même si parfaite qu'elle dé-passait celle des anges dont il est le roi. Et cela quant à la multitude des connaissances et quant à la certitude. Comment donc lui comparer la science humaine qui est im-parfaite et mesurée par les choses sensibles et doit se convertir aux phantasmes, même pour la connaissance des choses supérieures. (1)

Mais si cette conclusion est admise, si les perfections qui lui sont attribuées sont dites analogiquement du Christ et de la créature, il faut dire que le Verbe tient lieu au Christ d'âme intellective et que son âme ne lui donne que la vie végétative et sensible, mais non pas la vie intellec-tive. Il n'y aurait donc plus deux natures en Jésus-Christ.

(1) - La Pars, qu. 10, a. 2.

La divinité ne serait plus, non plus, ce qu'elle est : une substance séparée, puisqu'elle informerait le corps du Christ. La nature humaine perdrait par là même ce qui fait son caractère spécifique : l'âme intellective. Or le Christ est vrai Dieu et vrai homme.⁽¹⁾

Ici encore, comme au sujet de l'ange, l'erreur vient de ce que l'on confond le mode d'être de la science du Christ et la raison de cette science. Or l'inégalité sur le plan de l'être ne détruit pas l'univocité qui se tient sur le plan de la prédication. L'homme a plus parfaitement l'animalité que la brute, mais c'est pour la même raison que la brute qu'il est dit animal. Ainsi de la science qui est attribuée au Christ. Elle dépasse celle de la créature, mais sur le plan de l'être. Le Christ était à la fois comprehensor et viator. Comprehensor, il possédait la lumière de gloire et la science infuse, la connaissance du matin et la connaissance du soir; viator, il avait une connaissance acquise qui pouvait arriver à Dieu sans medium in quo, lequel est propre à l'homme qui a péché. La science expérimentale, le Christ la possédait de façon plus excellente que tous les hommes, comme il était convenable à Celui qui devait être le maître et le juge de tous les humains, comme sa science de vision et sa science infuse dépassaient celle de tous les anges dont il est le roi.

(1) - De Veritate, qu. 20, a. 1.

Mais cette connaissance n'était pas d'ordre divin. Comme bienheureux, il voyait les choses dans le Verbe mieux qu'aucune autre créature, parce que plus près de Lui. Mais l'homme est capable de cette connaissance des bienheureux qui consiste dans la vision de Dieu; cette connaissance est la fin des créatures raisonnables. La fin de l'homme, sa béatitude, est dans l'opération de l'intelligence. Or, si l'intelligence ne pouvait connaître Dieu, elle ne pourrait jamais atteindre sa fin. Plus une intelligence est parfaite, plus elle atteint son principe. Or le désir de connaître son principe est un désir naturel à l'homme. Si l'intelligence humaine ne pouvait voir Dieu, son désir serait vain. (1)

Mais si la raison de la lumière de gloire est une, elle n'est pas également participée par toutes les créatures. Elle ne dépend pas de la nature, mais de la vertu de chaque âme qu'elle rend déiforme. Or plus l'âme a de charité, plus elle a de lumière de gloire, puisque de la grandeur de la charité dépend la grandeur du désir de connaître. Or la charité était parfaite dans la sainte âme du Christ. La lumière de gloire qu'il possédait était donc plus excellente en lui qu'en aucune autre créature. (2)

(1) - Ia Pars, qu. 12, a. 2.

(2) - Ibid., qu. 12, a. 6.

De même, si l'âme du Christ connaissait dans le Verbe la science de vision, cette science ne dépassait pas le mode créé : elle était semblable à celle de Dieu quant au nombre des choses connues, mais elle restait inférieure à la science divine quant à la clarté de la connaissance. Elle était créée, et la lumière créée reste incommensurable à la lumière incrée. Il est impossible qu'aucune créature puisse comprendre l'essence divine, parce que l'infini ne peut être enfermé dans le fini.

Mais on ne peut parler de science de simple intelligence dans l'âme du Christ. Connaitre tout ce qui est en puissance dans l'essence de la créature n'est pas la science de simple intelligence qui consiste à connaître tout ce qui est en puissance dans l'essence divine. Il est impossible qu'aucune créature arrive à cette science parce qu'elle est le propre de Dieu.

Quant à la science infuse, elle est du même ordre que la connaissance angélique et la connaissance infuse des âmes séparées. Après la mort, l'âme pourra connaître les substances séparées par des espèces infuses, sans faire appel aux phantasmes. Il est commun à toute substance séparée de connaître ce qui est au dessus et au dessous d'elle. Le mode de l'âme séparée est le mode de l'ange, mais lui est inférieur. L'âme séparée connaît en effet, par des species

infuses sous l'influence de la lumière divine. Mais cette connaissance reste confuse et imparfaite, tandis que celle de l'ange est parfaite et celle du Christ plus parfaite encore que celle de l'ange.⁽¹⁾

Aussitôt que cesse l'union au corps, aussitôt l'âme est convertie aux choses supérieures et connaît à la façon des substances séparées, d'une connaissance naturelle, car Dieu est l'auteur non seulement de la lumière de gloire, mais de la lumière naturelle.⁽²⁾

Quant à la science acquise qui consiste dans la comparaison de l'intelligence humaine au phantasme, elle se trouve également dans le Christ et dans les autres hommes selon la prédication. Rien de ce qui fait la perfection de l'homme ne pouvait manquer au Christ. Aussi y avait-il dans l'âme du Christ non seulement un intellect possible, mais un intellect agent. Or comme Dieu n'a rien fait en vain, il fallait que l'intellect agent dans le Christ soit capable d'opération, d'abstraire l'espèce intelligible des phantasmes.⁽³⁾

C'est donc dans un sens univoque que les perfections sont attribuées à l'âme du Christ et l'âme humaine, aussi la qualité se dit-elle proprement.

(1) - Ia Pars, qu. 89, a. 3, 4.

(2) - Ibid., qu. 89, a. 1, ad 3.

(3) - IIIa Pars, qu. 9, a. 4.

De l'âme humaine.

Enfin, si l'on envisage la substance spirituelle qu'est l'âme humaine, il semble que la qualité lui soit attribuée par pure métaphore. En effet, l'intellection semble l'opération du composé, de même pour l'habitus et l'intelligence : les deux sont puissances et la puissance doit être du même genre que l'acte. Quant à l'appétit, il suit l'intelligence, et si l'intelligence est du composé, l'appétit le sera également.

En effet, beaucoup de passions sont communes à l'âme et au corps et ne peuvent être souffertes sans le corps.

L'intellection ne peut se produire sans phantasme. Aussi les anciens l'assimilaient-ils au phantasme. Et comme le phantasme dépend du corps, il semble que l'intellection dépende du composé et que l'intelligence soit le propre non de cette substance spirituelle qu'est l'âme, mais du composé. Même si l'on distingue l'intellection du phantasme, il reste qu'elle ne peut être sans lui.

Pour résoudre la difficulté, il faut distinguer l'intellection en soi et le processus qui la précède. Certaines passions nécessitent le corps et comme instrument et comme objet. Ainsi la vision requiert le corps comme objet, parce que la couleur qui est objet de la vue est dans le corps. Elle le requiert aussi comme instrument, parce que, même si la vision appartient à l'âme, elle ne peut se faire sans l'or-

gane. Mais, il est certaines opérations qui ne requièrent pas le corps comme instrument, mais comme un objet seulement. L'intellection ne se fait pas par un organe corporel, mais elle nécessite un objet corporel. Le phantasme est pour l'intelligence ce que la couleur est à la vue : les couleurs sont l'objet de la vue. Les phantasmes sont l'objet de l'intelligence. Or, comme il n'y a pas de phantasme sans corps, il ne peut y avoir d'intellection sans le corps qui assure l'objet.

L'intellection est bien le propre de l'âme. Il est impossible que l'intellection soit exercée par un organe corporel. L'intelligence a donc une opération per se. Or, comme un être opère selon ce qu'il est, il faut donc dire que l'intellection est immatérielle.

Mais la difficulté revient sous une autre forme. Si l'intelligence a une opération propre, elle a l'esse per se, et elle doit être forme subsistante; elle n'est donc plus puissance de l'âme, mais de sa substance même, (1)

Si l'intelligence qui est la différence spécifique est dite quale, c'est bien, semble-t-il, parce qu'elle est connue comme quale, qualifiant la substance. Elle semble n'être qualité que selon le id a quo imponitur nomen. C'est même la première qualité que nous connaissons. C'est pourquoi la différence spécifique aura raison de premier analogie

(1) - In de Anima, lect. 2, n.20.

dans la qualité. Mais quantum ad rationem nominis tantum. Le id ad quod imponitur nomen, ce serait la substance. La différence spécifique fait connaître la forme, comme le genre fait connaître la matière.⁽¹⁾

Comme l'espèce signifie le tut, le composé de matière et de forme, dans les choses spirituelles, ainsi, la différence signifie le tout et, de même, le genre. Ce dernier, en tant que tout, est matière; la différence, en tant que signifiant le tout, est forme. L'espèce signifie le tout. Ainsi, dans l'homme, la nature sensible se comporte comme un genre vis-à-vis la nature intellective. L'animal désigne la matière; l'intelligence désigne la forme.⁽²⁾

Quelque chose peut être ajouté au genre d'une double façon. Ou per se : ce qui est contenu dans la puissance du genre : rationalé est ainsi ajouté à animal. Une telle différence fait les espèces des genres. Ou en dehors du genre et de la raison de genre. Mais une telle addition ne constitue pas une espèce comme lorsqu'on parle de genre et d'espèce.⁽³⁾

Même doctrine dans la métaphysique : la différence constitue la substance de la chose. La différence complète l'esse. Il semble donc que l'intelligence soit dite qualité simplement à partir de notre mode de connaître. Elle est la

(1) - Ia Pars, qu. 85, a. 5, ad 3.

(2) - Ia-IIae, qu. 67, a. 5, c.

(3) - Ia-IIae, qu. 35, a. 8.

substance même de l'âme.

La solution de la difficulté vient si l'on distingue entre substance et substance. Substance peut, en effet, désigner la quiddité ou l'essence d'une chose; elle n'est pas alors un prédicament et peut se dire de tous les prédicaments. Mais substance peut aussi vouloir dire l'être per se et, en ce sens, elle s'oppose à l'accident prédicamental qui est ens in alio. La substance est l'être qui a la subsistance. Quand on dit que l'intelligence est substantielle, on entend par là qu'elle constitue l'essence de l'homme, mais elle n'est pas dite du prédicament de la substance. Même si l'intelligence est dite forme substantielle, c'est par pure dénomination extrinsèque, tout comme le sens est parfois pris pour désigner l'âme sensitive. (1)

L'opération n'est pas du genre de la substance, la puissance d'opérer ne l'est pas non plus, car la puissance se réduit au même prédicament que l'acte, comme l'imparfait se réduit au parfait. Si l'intelligence était de l'essence de l'âme, elle serait toujours en acte, car l'âme se définit comme l'acte du corps. Être en puissance à intelliger ne lui convient pas sous cet aspect, en tant qu'elle est en acte, mais seulement en tant que puissance. L'essence de l'âme n'est pas identique à sa puissance. (2)

(1) - Ia Pars, qu. 79, a. 1, ad 1.

(2) - Ia Pars, qu. 77, a. 1.

Si saint Augustin dit quelquefois que l'intelligence, la mémoire, la volonté sont une vie, une âme, une essence, c'est à la façon d'un tout potentiel et non à la façon d'un tout universel. Tandis que le tout universel est dans chaque partie dont il est prédiqué et d'une façon propre, le tout potentiel est aussi en chacune des parties dont il est prédiqué mais non d'une façon propre comme le tout universel.
(1)

Et maintenant, il est manifeste que, si la qualité se dit proprement de l'ange, et de l'âme humaine et de l'âme du Christ, parce que les perfections qui sont dites de ces substances spirituelles sont dites univoquement d'elles, elle ne peut se dire de Dieu, parce que les perfections qu'il possède en propre ne sont dites de Lui et de la créature que dans un sens analogique.

(1) - La Pars, qu. 77, a. 1, ad 1.

CHAPITRE II.

A qui appartient-il de traiter de la qualité, au logicien, au métaphysicien ou au philosophe de la nature ?

Pour répondre à cette question, il n'y a qu'à considérer l'objet de chaque science, d'y comparer la qualité et de conclure. Ainsi, puisque la logique regarde l'intention seconde et se tient sur le plan de la prédication, la qualité l'intéressera en autant qu'elle a raison d'intention seconde. Or la qualité est genre suprême. A ce titre, elle est l'objet de la considération du logicien, qui en dira tout ce qui a raison de prédicat : la définition, la division, les propriétés.

La définition d'abord. Mais comment ? Si la qualité est genre suprême et que la définition d'une chose se fait par le genre et la différence, aucune définition propre n'est possible de la qualité. Les genres suprêmes sont déclarés plus que définis. La qualité, c'est le quale, dit Aristote. Cette ratio nominis semble vaine. Elle définit la qualité comme on définirait la blancheur en disant qu'elle est ce qui est blanc. Elle semble circulaire aussi. Dire que la qualité est ce qui est quel ne manifeste rien de plus que de dire : ce qui est quel est ce qui a la qualité.

Mais Jean de Saint-Thomas dit que cette définition ne doit pas être rejetée. Les genres suprêmes ne peuvent être définis, mais ils sont décrits par des effets connus. Ainsi, la qualité prise dans son état concret est plus connue que la qualité dans son état abstrait. On peut, en outre, considérer l'effet de la qualité en raison de sa forme, en ce que la qualité ennoblit et qualifie le sujet. La quantité matérialise le sujet en étendant les parties matérielles; quant aux autres accidents, ils ordonnent le sujet à un autre ou bien ils dépendent de quelque chose d'extrinsèque. Seule la qualité ennoblit le sujet. Qualifier se dit d'une forme déterminante. C'est pourquoi la différence spécifique sera dit in quale. Elle contracte et détermine le genre. Ce que fait la différence dans la ligne de l'essence, la qualité le fait dans la ligne de l'accident prédicental. Les autres accidents perfectionnent sans doute le sujet, mais non per se primo: ou ils quantifient le sujet; ou ils l'ordonnent à quelque chose d'extrinsèque. La qualité peut donc être dite quale, sans que ce soit tautologie ou pur cercle vicieux. Elle est ce qui rend quel, ce qui rend noble.

La définition n'est pas vaine non plus. Elle manifeste l'abstrait par le concret qui est plus connu de nous. Elle n'est pas circulaire, puisque cela n'est pas donné à titre

de définition formelle, mais à titre de simple description. (1)

Cependant le logicien peut tenter de dépasser cette simple description et sans donner une définition physique ou métaphysique, tenter au moins une définition par la prédication : ainsi peut-il dire que la qualité est la disposition de la substance. La qualité et la quantité ordonnent la substance, mais ni les mêmes parties, ni de la même manière. La quantité ordonne les parties matérielles de la substance par mode d'extension; la qualité ordonne les parties virtuelles selon une mesure qui leur est due, que ce soit par ordre au terme de la quantité ou par ordre au terme de la nature ou au mouvement dans son principe ou dans son terme.

Mais procéder par intention seconde pour définir la qualité, n'est-ce pas procéder modo logice. Sans aucun doute. Mais ce mode qui serait désordre dans toutes les autres disciplines est pourtant le mode propre de la logique. (2)

Mais d'où vient que le terme qualité qui est un univoque, un terme dont la raison propre est également partagée par les inférieurs, soit donné par saint Thomas dans la Métaphysique comme un véritable analogue, c'est-à-dire un

(1) - Jean de Saint-Thomas, Cursus philosophicus, t. I, pp. 609-610.

(2) - In Boethium de Trinitate, qu. 6, a. 1.

terme dont la ratio propria ne se rencontre que dans le premier analogué.

En effet, au Ve Livre des Métaphysiques, il donne l'ordre d'imposition du terme qualité. La qualité se dit d'abord de la différence spécifique qui entre dans la définition de la substance. Si l'on demande quel animal est l'homme, nous répondons, c'est le bipède, comme si la différence substantielle était qualité. En second lieu, la qualité se dit des choses mathématiques, laquelle fait abstraction du mouvement. La qualité sera prédiquée et du nombre et de la grandeur. La figure est dite carrée ou triangulaire. Le nombre est dit composé, pair, carré, double, triple. Ce qui est dans le nombre au delà de la quantité qui est la substance du nombre est dit qualité.

En troisième lieu, la qualité se dit des passions des substances mobiles, en tant qu'elles peuvent être altérées, comme le chaud et le froid.

Enfin, la qualité se dira de la disposition bonne ou mauvaise, de la vertu et du vice, de la science ou de l'ignorance. C'est la première espèce de qualité : l'habitus.

Cajetan explique cette contradiction apparente entre la qualité univoque et la qualité analogue en disant qu'il s'agit ici d'une analogie secundum quid. L'analogie simplificiter exclut l'unité générique; être, principe, cause, élé-

ment, sont analogues d'une analogie absolue. Or la qualité n'est pas prise en ce sens, parce que saint Thomas parle-rait d'une façon commune. Mais l'analogie secundum quid, elle, est compatible avec l'unité générique. Ainsi la qualité. "Est inter species cujusque generis inter quas est analogia secundum esse perfectius et minus perfectum."⁽¹⁾

Ainsi la qualité contient plusieurs espèces qui seraient dites per prius et per posterius selon l'être, quoique la ratio propria soit dite d'elles univoquement parce qu'elle est également dans les inférieurs.

Mais expliquer ainsi le texte des Sentences où saint Thomas donne les trois espèces d'analogie, c'est expliquer l'analogie sur le plan de l'être, quand elle se tient sur le plan de la prédication. C'est confondre la prédication analogue et l'être analogue. L'analogie de l'être peut très bien se rencontrer avec l'univocité dans la prédication. C'est la deuxième sorte d'analogie dont parle saint Thomas dans le texte des Sentences. Ainsi brute et homme sont analogues selon l'être et univoques selon la prédication.⁽²⁾

(1) - Cajetan, In Praedicamentis, p. 145.

(2) - In I Sententiarum, dist. 19, qu. 5, a. 2, ad 1.

Ainsi, puisque la qualité est univoque sur le plan de la raison, l'explication de Cajetan ne saurait donc être admise. L'analogie de la prédication est autre. La participation n'est pas alors simplement inégale sur le plan de l'être, mais aussi sur le plan de la raison. Ainsi, le mot art est analogue sur le plan de l'être et sur le plan de la prédication. Or parler d'analogie entre les espèces, c'est se placer sur le plan de la prédication. La solution au problème est plutôt dans ce passage de la Somme où saint Thomas montre comment l'esprit étend parfois la signification d'un univoque et, par de nouvelles impositions, constitue le terme analogue : on peut user d'un nom d'une double manière.

1) Selon sa première imposition. 2) Selon l'usage du nom. Le terme vision est d'abord imposé pour signifier l'acte de la vue. Mais, à cause de la dignité de ce sens, le nom a été étendu selon l'usage à toute connaissance des autres sens et même à la connaissance intellectuelle.⁽¹⁾

De même pour le terme lumière : il signifie d'abord ce qui manifeste à la vue. Ensuite, il est étendu à toute connaissance qui manifeste. Si l'on retient la première imposition, la signification univoque, ce sera par métaphore qu'on dira lumière des choses spirituelles. Mais, si on étend la

(1) - Ia Pars, qu. 67, a. 1.

signification, alors, c'est proprement qu'on dit lumière des choses spirituelles.⁽¹⁾

Tel est le cas de la qualité. La définition de l'universum fixée, on étend ensuite à d'autres la ratio qualitatis et, dans ces impositions nouvelles, consiste l'analogie dans la prédication.

Comme la définition, la division intéresse aussi le logicien, puisqu'elle aussi a raison de prédicat. La difficulté ne consiste pas ici à regarder quel tout le logicien devra diviser. Le tout universel est le seul que doive considérer le logicien. Elle n'est pas non plus de savoir comment il divisera le tout universel. Cela est tout indiqué par les différentes dispositions que la qualité introduit dans le sujet. Si elle dispose le sujet par ordre à la quantité on aura la figure; et parce que la quantité n'a pas raison de mouvement ni raison de bien et de mal, la figure n'en comportera pas non plus. Si la qualité dispose le sujet à la passion ou à l'action, on aura la 2^e et la 3^e espèces de qualité.⁽²⁾

Mais la difficulté consiste en ce que les membres de cette division ne semblent pas formellement opposés de telle

(1) - La Pars, qu. 67, a. 1.

(2) - Iallae, qu. 49, a. 2.

sorte que l'un doive exclure l'autre. C'est ainsi que l'on trouvera dans la première espèce de qualité, l'habitus et la disposition qui ne sont pourtant pas opposés l'un à l'autre. Dans la troisième espèce, on parlera de qualité patible et passion dans un sens apparemment identique. Enfin, la chaleur qui était habitus se retrouve dans la troisième espèce de qualité, la passion.

Aucune de ces objections n'infirme pourtant la justesse de cette division. L'habitus et la disposition ne sont pas formellement opposés l'un à l'autre. Ils sont en réalité une seule et même qualité, prise sous diverses modalités. Les choses qui diffèrent accidentellement ne diffèrent pas pour cela spécifiquement. L'habitus et la disposition diffèrent comme le parfait et l'imparfait, mais ne désignent qu'une même qualité. Ils signifient une même chose sous deux aspects. L'habitus est qualité parfaite, difficilement ammissible; la disposition, qualité imparfaite, facilement ammissible.

Quant à la qualité patible, pourquoi saint Thomas dit-il qu'elle vient de la passion : "Colores ab aliquibus passionibus innascuntur." La couleur peut avoir un double mode d'être, stable comme la rougeur naturelle; ou passager comme la rougeur qui vient de la honte. Et, parce que les effets sont proportionnés aux causes, l'espèce peut être

stable ou passagère : ainsi, l'unité de la cause prévient l'unité de l'effet, le mode d'être de la cause, le mode d'être de l'effet. La couleur stable vient de la couleur passagère qui est passion. En effet, la passion est la cause d'une couleur passagère, la passion permanente sera la cause de la couleur permanente. "Sic enim corpus ejus, qui ex verecundia rubet, affectione quadam immutatur, puta quod spiritibus ad cor unitis sanguis in faciem spar-gitur, ita in eo qui naturaliter rubens est sanguinem na-turaliter in facie sparsum esse contingit, ut sic color naturalis sequatur passionem naturalem, et color transiens sequatur passionem simpliciter."(1)

Pour la chaleur et le froid, il est vrai qu'on les ren-contre dans la première et dans la troisième espèces de qualité. Porphyre explique ceci en donnant quatre degrés de participation : si la chaleur est imparfaite au point qu'elle ne peut chauffer, elle est de la troisième espèce de qualité et sera passion, si elle est facilement mobile; qualité patible si elle difficilement mobile. Elle peut être aussi participée de telle sorte qu'elle puisse chauf-fier un autre corps : alors, elle appartient à la première es-pèce de qualité et sera habitus pour autant qu'elle est difficile à mouvoir et disposition si elle n'est pas diffi-

(1) - Cajetan, In Praedicamentis, p. 161.

cile à mouvoir. Mais ces distinctions sont toutes matérielles et n'apportent aucune différence spécifique qui fasse des espèces distinctes de qualité. Prise absolument, la chaleur et le froid sont de la troisième espèce de qualité et sont le terme d'une altération proprement dite. Mais, si on les regarde comme convenant ou non à une nature, comme mesure de la santé ou de la maladie, ainsi, elles ont raison d'habitus et entrent dans la première espèce de qualité

Enfin, comme la propriété a raison de prédicat, elle doit aussi intéresser le logicien. Mais peut-on parler de la propriété pour un être accidentel ? En outre, les propriétés qu'on attribue à la qualité ont-elles toutes raisons de passio propria ?

Si l'on entend la propriété per se, elle ne peut se dire d'un accident, parce que l'accident ne peut être sujet d'un accident, ainsi la blancheur sera-t-elle dans le sujet par la quantité; la surface devient son sujet d'une façon relative. (1)

Quant à la seconde question, à savoir si toutes les propriétés ont raison de passio propria, il ne le semble pas. La passio propria a pour caractère d'être converti-

(1) - La Pars, qu. 77, a. 7, ad 2.
Tallae, qu. 7, a. 1, ad 2.

ble avec le sujet. La risibilité est convertible avec l'animal raisonnable : ce qui signifie qu'elle est commune à toute l'espèce et seulement à l'espèce.

Or la contrariété, la première des propriétés de la qualité, est commune à toute qualité. Sans doute, la contrariété qui se rencontre dans la qualité est-elle la plus parfaite des contrariétés en ce qu'elle réalise les deux conditions requises de la contrariété : l'unité du genre et la maxima distantia. Le noir est le contraire du blanc; le vice l'opposé de la vertu; la tristesse, l'opposé de la joie; mais la contrariété ne se rencontre pas dans toutes les espèces de qualité : les figures ne sont pas dites contraires. Le triangle n'est pas le contraire du carré; de plus, la contrariété se rencontre dans d'autres genres que la qualité, à savoir dans la quantité et dans la relation.

Quant au plus et au moins qui peut se prédiquer de la qualité, il faut dire aussi qu'il n'appartient pas uniquement à la qualité et ne se dit pas de toute qualité. La figure ne peut être dite plus ou moins; le cercle n'est pas plus ou moins cercle; le triangle, plus ou moins triangle. Cette propriété n'est pas convertible avec la qualité prise absolument.

Seule la similitude réunit les conditions requises d'une

propriété pour être passio propria d'un sujet. D'abord, elle appartient à toute qualité : non pour la constituer, la similitude n'est pas l'essence de la qualité, mais pour s'y enraciner et pour en sortir.

La similitude, dit Cajetan, est formellement la propriété de la qualité. On appelle similitude un rapport de convenance entre deux choses en raison de la qualité. Mais elle est propre à la qualité et se rencontre dans l'habitus et la passion comme dans la puissance et la figure. Elle ne se rencontre que dans la qualité et ne sera prédiquée des autres genres qu'en autant qu'il se rencontre en eux un mode qualitatif. Elle découle donc de l'essence de la qualité et, pour cela, elle a raison de passio propria.⁽¹⁾

La qualité appartient-elle à la considération du métaphysicien ? Si la métaphysique a pour objet formel l'ens in communi, c'est-à-dire l'ens per se et l'ens in alio, et, si la qualité, en tant qu'accident, est ens in alio, il va de soi que la qualité relève de son objet formel même si elle n'a pas raison d'objet principal de cette science comme le sera la substance. L'être est analogue. Il se dit d'abord de la substance. Mais la science qui considère l'être, la substance,

(1) - Cajetan, op. cit., p. 183.

se doit aussi de considérer les accidents.

"Sed supposita identitate principiorum non potest esse diversitas in scientiis, dummodo sint eadem accidentia et idem genus subjectum, quasi una scientia consideret subjectum, et eadem accidentia. Unde sequitur, quod scientia quae considerat substantiam consideret etiam accidentia; ita quod si sint plures scientiae considerantes substancialias, erunt considerantes accidentia. Si vero una eorum sola sit quae consideret substancialias, una sola erit quae considerabit accidentia. Hoc autem est impossibile; quia sic sequeretur non esse nisi unam scientiam, cum nulla scientia sit quae non demonstret accidentia de aliquo subjecto; non ergo ad unam scientiam pertinet considerare omnes substancialias. (1)

Mais ce n'est pas à démontrer l'accident de la substance qu'il importe de s'arrêter ici, ni au problème de l'unité et du multiple que pose l'accident. C'est à la question qui ressort de l'étude la qualité au Livre septième, étude qui porte tout entière sur la définition de la qualité. La voici en substance.

La définition se rencontre et dans la substance et dans les accidents. La définition n'est pas des accidents d'abord, mais de la substance ou plutôt la définition se dit de la substance et de l'accident selon diverses façons. Comme le quod quid erat esse. Premièrement, elle signifie la substance. Dans un autre sens, elle signifie chacun des prédicaments, la qualité, et la quantité. Comme l'être est prédiqué de tous

(1) - In III Metaph., lect. 6, n. 397.

les prédicaments, non de façon univoque, mais analogue, ainsi, la définition se dit simpliciter de la substance et relativement des autres prédicaments. C'est que, dans chaque prédicament, on rencontre l'être, non de façon univoque, mais analogue; ainsi, la définition se dit simpliciter de la substance et relativement des autres prédicaments.

Dans chaque prédicament, on répond quelque chose à la question quid. On demande de la blancheur ce qu'elle est et nous répondons qu'elle est couleur. La qualité est donc au nombre des choses dans lesquelles est le quod quid est.

Cependant, le quid est n'est pas dans la qualité d'une façon absolue, mais le quid est de la qualité. Lorsqu'on demande ce qu'est l'homme et qu'on répond animal, animal parce qu'il est dans le genre de la substance, non seulement dit ce qu'est l'homme, mais il signifie absolument le quid. Par contre, lorsqu'on demande ce qu'est la blancheur et qu'on répond une couleur, on ne signifie pas absolument le quid, mais le quid est quale. La qualité ne signifie pas le quid d'une façon absolue, mais secundum quid. On rencontre dans la qualité un quid relatif. Le quid est surtout de la substance.

Parce que tous les autres prédicaments ont raison d'être à partir de la substance, le quid est participé dans une certaine proportion dans les autres prédicaments. Comme animal est le quid de l'homme et la couleur le quid de blanc, ainsi

la qualité n'a pas le quid simpliciter, mais ce quid, comme l'on peut dire, selon une façon logique de parler, le non être est, signifiant ainsi que non être est non être.

Le quod quid est et la définition sont donc prédiqués de diverses façons dans la substance et dans les accidents.

Mais comment ? Le quod quid est est simpliciter dans la substance et ensuite dans les autres prédicaments. Le quod quid erat esse sera-t-il dans la qualité et dans la substance d'une façon univoque ? Y sera-t-il d'une façon équivoque ou analogue ?

Le quod quid erat esse n'est dit ni univoquement ni équivoculement. Mais, comme médicable se dit de divers singuliers par rapport à une seule notion, et ne signifie pas cependant la même chose dans les choses dont il est dit. Le corps est médicable parce qu'il est le sujet de la médecine. Un soin est médicable, parce qu'il est fait par la médecine. Ce n'est pas non plus d'une façon équivoque puisque dans les termes équivoques, il n'y a pas de rapport à une seule et même notion. Ce n'est pas d'une façon univoque : la raison de médicable n'est pas la même dans homme et dans soin. Elle est dite de façon analogique, par rapport à un premier analogué. Ainsi de la définition. Elle se dit de façons diverses selon qu'elle est dite de la substance et selon

qu'elle est dite des accidents, par rapport à un premier analoqué, la substance.

Aussi, il n'y a pas de différence entre dire que la qualité n'a pas de définition et dire qu'elle ne se définit pas, sinon per posterius. Parce que dire que la qualité n'a pas de définition, c'est dire qu'elle n'a pas de définition per prius et simpliciter.

La définition se dit premièrement et absolument de la substance et relativement des autres prédicaments, parce que les accidents ont un certain quod quid erat esse, mais non simpliciter. Le nom est exposé par la raison qui est la définition. Mais toute raison n'est pas définition. Seule est définition, la raison qui signifie l'un ou l'être. Dire que Socrate est blanc ou musicien ne signifie pas un unum, mais du multiple. Une telle raison n'est pas définition.

Cependant, l'unité par continuité ne suffit pas pour avoir une définition. Ainsi, l'Iliade, le poème sur la guerre de Troie, serait une définition parce que la guerre dont il parle est une dans le temps. L'unité par juxtaposition ne suffit pas non plus. Dire que la maison est la pierre, le ciment et le bois, ne définit pas la maison. Mais la raison qui signifie l'unité sera définition si elle signifie un des modes du per se. L'un se dit de façons multiples comme l'être. L'être signifie ou bien la substance ou bien la quantité ou la quali-

té. Ainsi, l'un se dit per prius et simpliciter de la substance.

Ainsi, pour avoir une définition, il faut que l'un soit signifié. Il suit donc qu'il peut y avoir une définition d'homme blanc parce que homme blanc a une certaine unité. Mais il y aura aussi une raison de blanc et une raison d'homme. La raison d'homme sera une définition per prius, parce que de la substance. La raison de blanc sera définition per posterius, comme l'un se dit per posterius.

Deux difficultés se posent ici. La première sur la définition par addition. Rien ne doit être posé en dehors de l'essence du défini. Deuxièmement, certains accidents sont simples, les autres composés. On appelle accidents simples, ceux qui n'ont pas de sujet déterminé qui soit posé dans leur définition, comme le courbe et le concave. Les accidents composés ont un sujet déterminé sans lequel ils ne peuvent être définis.

On pourrait affirmer que seuls les accidents simples peuvent être définis. Si on veut définir les accidents composés, il faudra que ce soit une définition par addition, puisqu'ils ne peuvent être définis sans leur sujet. Ainsi, le concave est un accident simple par rapport à nez. Le camus est un accident composé : on ne peut le définir sans le nez. Le camus se dit donc du nez et du concave à la fois. Il signifie hoc in hoc. Un accident déterminé dans un sujet déterminé. Le camus est passio du nez comme blanc est dans Callias. Mais camus est

passio du nez secundum se. Il n'appartient qu'au nez d'être camus. Ainsi, masculinum se dit per se de l'animal et l'égal de la quantité. Dans leur définition, le sujet est toujours posé, ou la définition du sujet. Blanc peut se définir sans le sujet; mais l'accident composé ne peut être défini sans sujet. Or si il ne peut y avoir de définition par accident, aucun des accidents composés ne pourra être défini.

Ou si il y a une définition, elle sera autre que celle des substances. Il n'y a pas de définition par addition de la substance, mais il peut y avoir une définition telle per posterius.

Quant à ce qui concerne l'accident simple et l'accident composé, on peut dire que le nez concave et le nez camus sont une même chose. Donc le camus et le concave sont mêmes. Or c'est faux. La définition de l'un diffère de la définition de l'autre. Il faut donc dire qu'il n'y a pas de définition, si ce n'est pour la substance. S'il y avait définition des autres prédicaments, il faudrait que ce soit comme la définition de l'égalité et la définition de l'impair, qui comportent le sujet dans la définition. Il n'y a pas d'impair sans le nombre; ni de féminin sans le sujet animal. Si cette définition comporte l'addition du sujet, il suivrait qu'on dira deux fois la même chose.

Mais le problème vient de ce qu'on regarde la définition comme un terme univoque, alors qu'elle est un analogue. Elle

se dit de façon multiple. Per prius, il n'y a de définition que de la substance. Per posterius, il peut y avoir définition des autres prédicaments. La substance a une quiddité absolue. Elle ne dépend pas des autres prédicaments dans sa quiddité. L'accident, la qualité, dépend du sujet, quoique le sujet ne soit pas de son essence, comme la créature dépend du créateur, bien que créateur ne soit pas de l'essence de la créature. L'accident n'a d'être que dans un sujet, c'est pourquoi la quiddité de l'accident dépend du sujet. Le sujet sera in recto dans la définition de l'accident concret, in oblique dans la définition de l'accident absolu.

Telle est l'étude du Livre septième de la Métaphysique. Elle se tient toute sur le plan de la prédication. Or procéder par la prédication, c'est se tenir dans le processus rationabiliter. En effet, saint Thomas donne trois façons dont on peut procéder rationabiliter. Du côté des principes : lorsqu'on prouve quelque chose par les intentions secondes de genre et d'espèce qui sont les œuvres de la raison. Dans un autre sens, on peut procéder rationabiliter, quand on part de principes probables, alors l'intelligence reste dans l'inquisition et ne peut parvenir à un terme : les principes probables engendrent l'opinion ou la foi, mais non la science. La troisième façon dont on peut procéder rationabiliter, c'est selon le mode propre à la raison qui discourt en allant du connu à l'inconnu.

C'est le mode propre à la science naturelle.⁽¹⁾ Mais, si procéder à partir des principes rationnels n'est pas procéder à partir des principes propres, faut-il dire que l'étude de saint Thomas soit défectueuse ? Qu'elle reste dialectique ? La réponse à cette objection nous est donnée par le même texte du De Trinitate. Procéder logique, dit-il, n'appartient à aucune science particulière qui doit démontrer à partir de principes qui lui sont propres. Mais ce procédé convient proprement à la logique et à la métaphysique.

En effet, le sujet de la logique et de la métaphysique est commun. Du fait que la logique règle l'intentionnel comme tel, elle dépasse la philosophie de la nature et la mathématique et devient plus abstraite que ces sciences. Ses problèmes sont plus universels au point qu'la logique et la métaphysique sont parentes parce que les deux disciplines ont une universalité commune. L'objet est ens. Ayant connu la quiddité des choses matérielles, l'intelligence peut s'élever. Les intentions secondes se définissent sans matière, mais comme elles viennent des choses matérielles, l'intelligence peut s'appuyer sur elles pour connaître les quid des invisibilia. Ces intentions secondes seront aussi communes que l'être de nature. Toute chose peut être ordonnée par la raison. Les objets de la logique et de la métaphysique sont égaux. Le mode logique

(1) - De Trinitate, qu. 6, a.1.

pourra donc être propre à la métaphysique. Procéder logique s'oppose à propre. Mais en métaphysique, le modus logique est modus propre.

"Hujusmodi intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subjectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subjectum logicae aequiparatur subjecto philosophiae, quod est ens naturae. (1)

La qualité appartient-elle à la considération du philosophe de la nature ? Si le philosophe de la nature considère le mouvement, il se doit aussi de considérer la qualité, parce que, en tant que passion, la qualité a raison de mouvement, l'acte d'un être imparfait en tant que tel.

Mais des difficultés se posent aussitôt. La première, c'est qu'il ne semble pas que la colère entre sous la considération du philosophe de la nature, puisqu'elle paraît ne pas avoir raison de passion au sens strict. En effet, la colère comporte la raison, elle subtile mouvement de la raison. L'appétit de la vengeance suppose une relation entre la bles-
sure reçue et la peine à infliger, c'est pourquoi Aristote dit : "Syllogizans quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim." Or le raisonnement est le propre de l'intelligence. Si la brute est capable de colère, c'est qu'elle a un

(1) - In IV Metaph., lect. 4, n. 574.

jugement qui lui est donné par l'auteur de la nature. C'est pourquoi la colère est plus naturelle à l'homme que la passion du concupiscible, si l'on entend naturelle, non pas au sens de fondamental, ce qui est commun à l'homme et à la brute, mais naturelle en ce sens qu'elle suit la nature de l'homme raisonnable. Il est plus humain de punir que d'être miséricordieux. La raison cause la colère en montrant le motif; elle la calme aussi en tant que la raison tempère la colère. La colère est pour la justice; elle porte sur ce qui est injuste pour le venger.⁽¹⁾

Si la justice est une vertu de la volonté, la colère sera donc également dans la volonté et non dans l'appétit sensible. La volonté est même appelée irascible, en tant qu'elle veut venger le mal, non par la passion, mais par le jugement de la raison.⁽²⁾

En outre, toutes les autres passions comportent la contrariété. Les passions du concupiscible sont contraires en fonction du bien et du mal qui sont les termes du mouvement comme le noir et le blanc sont termes du mouvement d'altération. Le bien et le mal sont objet de l'appétit. Or, comme le principe moteur naturel attire en communiquant une tendan-

(1) - IaIIae, qu. 46, a. 7.

(2) - Ia Pars, qu. 82, a. 5, ad 2.

ce vers lui, le bien est aussi un agent attractif, le mal un agent répulsif. Cette contrariété dans les termes donne lieu à l'amour et à la haine. Le principe moteur attire en communiquant une tendance vers lui : ainsi, le bien produit-il dans l'appétit le mouvement de tendance; et, selon que l'objet sera le bien ou le mal, il y aura le désir ou la fuite. En dernier lieu, l'agent naturel donne au mobile le pouvoir de se reposer en lui, ainsi, le bien donne à l'appétit le repos ou la joie, tandis que le mal donne la tristesse.

Quant aux passions de l'irascible, si elles ont la contrariété du bien et du mal, elles ont en plus la contrariété de l'accès et du retrait. L'irascible n'envisage que le bien et le mal difficile. Si ce mal est absent, ce sera la crainte ou l'audace; si c'est le bien, ce sera l'espoir ou le désespoir.⁽¹⁾

Ainsi, toutes les passions, parce qu'elles répondent à la raison de mouvement, comportent contrariété. La colère est la seule qui n'a pas son contraire. Elle ne peut en avoir ni selon le bien ou le mal, ni selon l'accès ou le retrait : la colère vient du mal présent et difficile : ou il y a tristesse ou il y aura révolte : il ne peut donc y avoir d'accès ou de retrait. Il ne semble donc pas que la colère soit passion au sens strict.

(1) - IaIIae, qu. 23, a. 4.

Le second problème est posé par la délectation et la tristesse. A qui appartient-il de considérer ces mouvements ? Au moraliste ou au philosophe de la nature ? Il semblerait bien que ce soit au moraliste. En effet, la tristesse et la délectation sont données comme la mesure de la vertu. L'homme vertueux se délecte dans le bien et s'attriste dans le mal. Ceux qui aiment la vertu, se délectent dans son objet. Et les opérations de la vertu sont naturellement délectables à l'homme. C'est pour cela que la délectation est de la raison de la vertu. Nul n'est vertueux qui ne se réjouit pas du bien ou ne s'attriste pas du mal. Celui qui est juste se délecte de l'opération juste comme celui qui est libéral de l'opération généreuse. (1)

La délectation est à ce point de la raison de la vertu qu'elle est la mesure même du moraliste. Comme la fin d'un art est ce que l'art se propose, et que cette fin devient mesure de tout ce qui est contenu sous cet art, ainsi, la délectation est la mesure de tout ce qui regarde l'agir humain. En regardant la délectation, on pourra dire qu'une action est bonne ou mauvaise. Est vertueux, par conséquent, celui qui se réjouit dans les actions vertueuses, et mauvais celui qui se réjouit dans le mal. Le mauvais est celui qui

(1) - In I Ethicorum, lect. 13.

prend sa délectation dans le mal. Or toute science doit avoir une règle qui la guide. Ainsi, le philosophe de la morale doit-il considérer la délectation et la tristesse. (1)

Or la vertu morale n'a pas raison de mouvement. Tandis que le mouvement est l'acte d'un être en puissance en tant que tel, la vertu est l'acte d'un être en acte. La vertu n'arrive à l'être que si il y a repos dans les passions. La vertu est perfection. Une chose atteint d'autant plus sa perfection qu'elle atteint sa mesure : lorsqu'un être atteint complètement son être, alors il est parfait. La vertu est perfection, achèvement de la nature. Toute perfection est simple et indivisible, or rien de simple et d'indivisible ne peut être altéré. La vertu ne comporte pas de mouvement. Et comme la mesure doit être homogène au mesuré, la délectation, la mesure de la vertu, doit être sans mouvement.

La troisième difficulté se pose au sujet des puissances spirituelles de l'âme. Ni l'intelligence, ni la volonté ne semblent faire partie de l'objet matériel du philosophe de la nature. En effet, s'il doit considérer le mouvement, il devra s'arrêter au sens, car, dans les sens, l'espèce impresse ne fait pas que représenter, mais elle est encore principe d'un mouvement. Mais cette immutation n'accompagne pas la connais-

(1) - In IV Ethicorum, lect. II, n. 1470.

sance intellectuelle. La connaissance n'est passion que
(1)
dans un sens très large, au sens de recevoir.

Quant à l'appétit rationnel, la volonté, il ne comporte pas de mouvement, n'étant pas une faculté organique. Un appétit qui désire le bien sous l'aspect de bien universel ne peut être un appétit organique, qui ne peut désirer autre chose que le bien particulier. (2)

Mais une étude plus approfondie de la colère, de la délectation et des puissances immatérielles, fournit la clé de la solution. Ainsi, pour la colère. Elle est passion de l'âme sensible et, par le fait même, elle a raison de passion au sens strict. Elle comporte mouvement de l'appétit, le sang au coeur. L'appétit de la vengeance s'accompagne d'une grande véhémence et d'une grande impétuosité. Le mouvement de la colère cause la chaleur du sang et son accès au coeur. Cette perturbation physique est même plus manifeste dans la colère que dans les autres passions. Le corps tremble, la langue hésite, la figure s'enflamme, les yeux s'exaspèrent, la bouche crie. La colère est donc passion de l'appétit sensible, et il appartient au philosophe de la nature de la considérer. Quant à la volonté, ses affections ne doivent

(1) - La Pars, qu. 79, a. 2.

(2) - De Veritate, qu. 22, a. 5.

pas être confondues avec les mouvements de l'appétit sensible.

Amor, concupiscentia, et hujusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet conciliacione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur : et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi conciliacione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias : sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas. (1)

Si la colère ne comporte pas de contrariété, c'est qu'elle est passion générale. Non en ce sens qu'elle puisse être prédiquée de toutes les autres passions, ou qu'elle puisse être cause des autres mouvements de l'âme, à la façon dont le soleil est cause de tous les êtres de la nature. Mais elle est générale en ce sens qu'elle est l'effet de toutes les autres et qu'elle contient toutes les autres. Il n'y a pas de colère sans tristesse d'un mal présent et sans le désir d'un bien contraire; sans l'espoir de vaincre les difficultés. Aussi la contrariété existera-t-elle à l'intérieur même de cette passion, comme le gris contient les contraires, le noir et le blanc. C'est que l'espoir du bien à venir et la tristesse du mal présent sont présents en elle. (2)

(1) - La Pars, qu. 82, a. 5, ad 1.

(2) - Iallae, qu. 46, a. 1.

Quant à la difficulté soulevée par le cas de la tristesse et de la délectation, pourrait-on la solutionner en disant que ces passions peuvent être regardées comme un repos, une tranquillité aussi bien que comme un mouvement. Dans les passions du concupiscible quelque chose appartient au mouvement, le désir; et quelque chose appartient au repos : la joie et la tristesse. Les passions de l'irascible ne sont que mouvement. Le repos est la fin du mouvement : il est premier dans l'intention, dernier dans l'exécution. Si on compare les passions de l'irascible et celles du concupiscible, il est manifeste que les passions de l'irascible précèdent dans l'ordre de l'exécution les passions de l'irascible. L'espoir précède la joie et la cause. Mais la passion du concupiscible dit aussi repos dans le mal : la tristesse est milieu entre deux passions de l'irascible. Elle suit la crainte, le mal redouté est arrivé. Elle précède la colère : le mal présent provoque la colère. Ainsi, toutes les passions de l'irascible se terminent à la joie et à la tristesse comme à un terme.

C'est que l'on peut parler de la tristesse et de la joie en deux sens. En tant que passion de l'appétit sensible : et, sous cette perspective, ni la tristesse ni la joie ne peuvent se rencontrer ensemble dans l'appétit : ni du côté de l'objet

qui ne peut être le même; ni du côté du sujet, la joie dilate le cœur; la délectation est bien donnée par saint Thomas au nombre des passions de l'âme, car elle est un mouvement qui procède d'une perception sensible dans l'appétit sensible. Le philosophe définit la délectation comme un certain mouvement de l'âme et la constitution simultanée d'un tout sensible dans la nature existante. Et saint Thomas explique que pour bien entendre cette définition, il faut considérer que l'on voit dans le monde de la nature certains êtres réaliser leur perfection naturelle, cela se rencontre aussi chez les animaux. Et, bien que le mouvement vers la perfection ne soit pas un tout simultané, cependant la réalisation même d'une perfection naturelle constitue ce tout. Il y a seulement cette différence entre les animaux et les autres choses naturelles, que celles-ci, quand elles sont établies en ce qui leur convient, ne le sentent pas, tandis que les animaux le sentent. De cette sensation naît un certain mouvement de l'âme dans l'appétit sensible; et ce mouvement, c'est le plaisir. En disant que le plaisir est un mouvement de l'âme, on lui assigne son genre. Quand on ajoute qu'il est une constitution dans la nature existante, on marque la cause du plaisir, à savoir la présence d'un bien connaturel. Mais le plaisir n'est pas une génération, mais plutôt une chose faite. Quant au mot sensible, il exclut les perfections des êtres

privés de connaissance qui sont incapables de plaisir. On voit donc ainsi que le plaisir est un mouvement de l'appétit animal consécutif à une appréhension de l'âme, que, par conséquent, il est une passion.⁽¹⁾

Quant à la tristesse, elle est de toutes les passions celle qui a le plus raison de passion. Elle est propriissime passion, parce qu'entre toutes les passions, elle est celle qui altère le plus et nuit davantage. Elle devrait donc comme la délectation appartenir à la considération du philosophe de la nature.

Dans un autre sens, on peut parler de la tristesse et de la joie comme acte de la volonté. En ce sens, il ne peut y avoir de contrariété que du côté de l'objet. Mais si la tristesse et la joie portent sur des objets divers elles peuvent se rencontrer ensemble dans l'âme. Cette tristesse qui est dans la volonté n'est pas passion. La tristesse qui suit la vertu est une tristesse dans la volonté modérée par la vertu. C'est elle qui a raison de terme et de mesure.

C'est que, passion est un terme qui peut avoir de multiples significations. Propriissime, la passion se dit du mouvement qui prive un être de ce qui convient à sa nature.⁽²⁾

(1) - IaIIiae, qu. 31, a. 1.

(2) - Ia Pars, qu. 79, a. 2.

En ce sens restreint, passion ne se dira que des mouvements de l'appétit comportant un mal. De la tristesse d'abord, puisque, entre toutes les passions, elle est celle qui nuit davantage au corps. Elle répugne à la vie humaine qui consiste dans un mouvement qui part du cœur et va dans les membres : ce qui convient à la nature selon une mesure déterminée. Or la tristesse empêche le mouvement vital.⁽¹⁾

Moins strictement, on parle de passion au sens strict, pour le mouvement de l'appétit qui ne comporte pas de détriment pour la nature. Sous cet aspect, l'espoir peut être dit passion. La délectation aussi.

Dans un sens plus large, per posterius, passion se dira pour le mouvement qui n'est pas mouvement au sens strict. Ainsi, la délectation et la tristesse qui sont au terme de la vertu ne sont pas actus existentis in potentia in quantum hujusmodi, mais actus existentis in actu.⁽²⁾

La délectation spirituelle de la vertu est même un bien simpliciter. C'est pourquoi, elle a beaucoup plus raison de mouvement de la volonté que de l'appétit sensible, même si pour la connaître, quantum ad rationem nominis, il faut partir du bien sensible. Car si on compare les joies intellectuelles aux

(1) - Iallae, qu. 37, a. 4.

(2) - Ibid., qu. 31, a. 2.

plaisirs sensibles, en tant que nous nous complaisons dans les opérations elles-mêmes, il n'est pas douteux que les joies intellectuelles l'emportent de beaucoup sur les plaisirs sensibles. L'homme se réjouit bien plus de connaître avec son intelligence qu'avec ses sens. La connaissance intellectuelle est plus parfaite et elle est mieux connue parce que l'intelligence se replie davantage sur son acte que le sens. Il n'est personne qui ne préférerait perdre les yeux que la raison. En outre, si l'on compare les plaisirs sensibles et les plaisirs spirituels, ces derniers l'emportent. C'est que deux facteurs sont requis pour le plaisir : le bien présent. Or le bien spirituel est plus grand que le sensible; aussi, les hommes s'abstiennent volontiers des plus grands plaisirs charnels pour ne pas perdre l'honneur qui est un bien spirituel. Un autre facteur, c'est la perfection de l'union au bien. Or cette perfection est plus grande dans les biens spirituels que dans les biens sensibles, parce que plus intime et plus stable : le bien universel est incorruptible.⁽¹⁾

Si le moraliste considère le plaisir et la tristesse comme la mesure des actes humains, il faut entendre par là les mouvements de l'appétit rationnels qui ne sont pas passions, que dans un sens très large. Au contraire, quand le

(1) - Ialliae, qu. 31, a.5.

philosophe de la nature considère la tristesse et la délectation, c'est en tant qu'elles sont mouvement de l'appétit sensible.

Quant à l'intelligence, sans doute, est-elle l'objet de la philosophie de la nature, puisque le philosophe de la nature doit résoudre dans la cause finale et que l'intelligence en tant que forme est fin de la nature.

En effet, comme la fin de la nature, c'est l'opération et que l'opération par excellence de l'homme, c'est la contemplation, la puissance qui a pour objet cette opération sera donc aussi la plus élevée des puissances, le terme de la nature. Aussi toutes les autres puissances sont-elles ordonnées à l'intelligence comme à leur fin, car les puissances les plus parfaites ont raison de terme pour celles qui le sont moins. Les sens d'abord.

Anima habet aliquam praecipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile; habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua objecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparationem ad objecta; unde potentias animae distingui per potentias et objecta non est contrarium. Quaestio disputata, de Anima (1)

L'ordre des puissances est donc selon l'ordre des objets. Mais cet ordre, si on le regarde quant à la génération, met le

(1) - Quaestio disputata, de Anima, a. 13, ad 7.

sens antérieur à l'intelligence; par contre, quant à la perfection, il met l'intelligence en premier lieu.

L'appétit est aussi ordonné à l'intelligence. Il est vrai que la volonté a une supériorité sur l'intelligence en tant qu'elle atteint la chose comme elle est en elle-même. L'intelligence atteint les choses selon son mode propre, un mode abstraitif. Aussi, si elle se porte sur des choses supérieures à elle-même, elle les perçoit selon un mode qui est inférieur à ces choses. Elle atteint donc les choses divines d'une façon inférieure à la volonté. Si elle se porte sur des choses matérielles, elle élève en les dépouillant de la matière contrairement à la volonté qui se porte vers ces choses dans toute leur matérialité. Mais cette supériorité de la volonté n'est que relative, vis-à-vis des choses divines seulement. Simpliciter, l'intelligence reste première, parce qu'il est plus parfait d'avoir en soi un objet plus élevé que d'avoir un objet qu'on ne peut posséder en soi. L'objet de l'intelligence est plus simple absolument, c'est la raison du bien, tandis que l'objet de la volonté, c'est le bien lui-même.⁽¹⁾

L'intelligence est à ce point excellente que c'est à partir de cette faculté qu'on dénommera la forme de l'homme. Et en ce sens, elle a raison de fin.

(1) - Ia Pars, qu. 82, a. 3.

Enfin, si le philosophe de la nature résout dans la cause efficiente, il doit aussi considérer la volonté, puisqu'elle a raison de cause efficiente. L'opération de l'appétit dans son acte immanent est causa movens. Non propriissima, mais magis proprie. L'appétit tend à la chose ut est in se. Et cette fonction de l'appétit apparaît surtout dans l'élection. Sans doute la raison ordonne l'élection et lui donne sa forme, à ce point que l'élection pourra être dite formellement de la raison. Mais la volonté garde sa part qui consiste à tendre vers le bien : "Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis." (1)

La volonté est causa movens dans l'imperium où la raison n'ordonne que préalablement mue par la volonté qui est primum movens dans toutes les puissances de l'âme. Comme le second moteur qu'est la raison dans l'imperium ne peut mouvoir que par la vertu du premier, il reste que, si la raison meut dans l'imperium qui est formellement un acte de la raison, elle meut sous l'influence de la volonté. (2)

De même, l'idée en tant que cause meut aussi à faire et requiert l'appétit pour obtenir l'efficacité.

(1) - Iallae, qu. 13, a. 1.

(2) - Ibid., qu. 17, a. 1.

Cette causalité efficiente, l'appétit la possède non seulement per posterius, dans un sens éloigné, mais dans un sens propre, selon la ratio propria de la causalité efficiente.

Non seulement l'appétit est cause efficiente, mais il est aussi plus attaché à l'entitatif. Le principe de l'amour est la similitude, ex parte subjecti. La volonté est liée à l'entitatif. Elle ne peut posséder les contraires. Il peut y avoir un amour sans connaissance : ce sera amour naturel au sens rigoureux. Mais il n'y a pas de connaissance naturelle. L'entitatif et l'intentionnel s'opposent. L'entitatif est principe de l'amour. La volonté agit quasi copulata ad subjectum. Mais à cause de son principe, la volonté est entitative. Il y a amour naturel. Ainsi, la matière première a un appétit pour la forme.
⁽¹⁾

En outre, la volonté a plus le mode de la nature que l'intelligence. Sans doute, la raison semble-t-elle l'emporter sur ce plan en ce que seule elle peut être déterminée ad unum par la vérité. La coaction n'est pas contraire à l'intelligence. C'est même une perfection pour l'intelligence d'être déterminée ad unum. Ne pas connaître en même temps le principe et la conclusion est une imperfection pour l'intelligence. Le discours est preuve d'imperfection. L'intelligence veut être subjuguée. La volonté, non. Délibérer sur les moyens

(1) - De Veritate, qu. 22, a. 1.

pour atteindre la fin n'est pas une impuissance pour l'appétit, mais sa perfection même.

Et pourtant si la détermination ad unum fait défaut à la volonté, la volonté possède plus parfaitement que l'intelligence le mode de la nature. La certitude de l'appétit est beaucoup plus grande que celle de l'intelligence. La vertu est plus certaine que l'art. ⁽¹⁾

"Virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum... Virtus... inclinat ad unum per modum cuiusdam naturae; natura autem certius et directius pertingit ad unum finem quam ars." La certitude est dans la ligne de l'intelligence. Participative, dans l'appétit élicite et naturel. Elle est détermination de l'intelligence. La certitude de la nature est dans la ligne de l'exercice. Aussi, la vertu morale incline à agir. Elle ressemble à la nature en ceci qu'elle est principe de mouvement. L'art se habet ad ad opposita. La vertu se habet ad unum. Aussi, toute connaissance qui s'enracine dans l'appétit aura-t-elle une double certitude : celle de la connaissance pratique : tel moyen pour telle fin; et la certitude de l'inclination à agir que l'on rencontre dans la foi, la prudence et la sagesse. ⁽²⁾

(1) - De Veritate, qu. 10, a. 10, ad 9.

(2) - IalIIae, qu. 58, a. 1.

Ainsi, la volonté, en tant qu'elle est cause efficiente, et qu'elle suit le mode de la nature, doit faire l'objet de la considération du philosophie de la nature.

Chaque science spéculative devra donc étudier la qualité : la logique parce qu'elle y rencontre l'intention seconde; la philosophie première, l'être; la philosophie de la nature, le mouvement.