

Laval théologique et philosophique



La définition de la délectation

Jean Langlois, S.J.

Volume 5, Number 2, 1949

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019823ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019823ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Langlois, J. (1949). La définition de la délectation. *Laval théologique et philosophique*, 5(2), 170–196. <https://doi.org/10.7202/1019823ar>

La définition de la délectation

Il semble que les philosophes modernes les plus en vogue aient éliminé la délectation de leur vocabulaire. Proposant une philosophie de la contradiction, de l'absurde et du désespoir, ils s'intéressent bien davantage à la douleur, à la souffrance, à la révolte. Jean-Paul Sartre écrit: «La vie humaine commence de l'autre côté du désespoir», et les marxistes soutiennent que, «s'il est vrai que le développement se fait par la mise à jour des contradictions internes, par le conflit des forces contraires, conflit destiné à les surmonter, il est clair que la lutte de classe du prolétariat est un phénomène parfaitement naturel, inévitable» (Staline).

Il y a lieu de distinguer, il est vrai, comme l'affirme Heidegger, deux types d'existence, l'existence banale et l'existence authentique. Laissés à eux-mêmes, la plupart des hommes ne dépassent pas le plan de la vie terre-à-terre et banale, celui du gagne-pain quotidien, et s'il leur arrive d'accéder à un plan de vie supérieur, ce sera par l'adhésion souvent aveugle et irraisonnée à une doctrine ou à un système que d'autres ont élaborés pour eux. À ce niveau, il y a place évidemment pour le plaisir et la jouissance. Mais, comme la vie elle-même est sans profondeur, ces plaisirs et ces jouissances ne dépassent pas la surface de l'âme: on s'en lasse vite et le vide de la vie n'en est nullement comblé. On peut éprouver beaucoup de plaisirs sans jamais être heureux. L'on peut dire en ce sens du monde moderne qu'il est profondément triste.

Et c'est pour échapper au vide de l'âme, à la nausée du plaisir ou à la terreur du présent, que le penseur moderne, avec Kierkegaard, rêve d'un «approfondissement dans l'existence». Mais pour lui, «l'accès à l'existence authentique se fait par l'angoisse» (Heidegger). Prenant conscience de son néant, de sa misère, du mal qui l'entoure de partout, le philosophe d'aujourd'hui, qui s'est détourné de la sagesse antique, se replie sur lui-même et refusant de s'ouvrir à un monde supra-humain, il érige en système la négation et la noirceur. Fermé à toute doctrine qui sortirait l'homme de l'angoisse, il demeure nécessairement désarmé devant une réalité aussi simple et sereine que la délectation.

Parce qu'elle est doctrine de vérité, d'équilibre et de santé morale, la philosophie thomiste étudie la délectation et lui assigne une place précise en toute vie authentiquement humaine. Même sur le plan de l'existence «banale» qui, fatalement, demeure le partage d'un très grand nombre d'hommes, elle sait voir en elle quelque chose de noble et de grand. Par suite de l'attirance qu'elle exerce naturellement sur nous, la délectation peut constituer un ressort de l'activité vertueuse. L'éducation et la formation à la vie morale doivent apprendre à l'homme à mettre son plaisir dans l'exercice de la vertu: «Le plaisir semble être absolument consubstantiel à notre espèce; aussi l'éducation des jeunes gens utilise-t-elle pour les

gouverner le plaisir et la peine. Ajoutons qu'il y a, semble-t-il, une importance considérable, au point de vue de la vertu morale, à tirer son plaisir des choses qui le méritent et à détester ce qu'on doit détester¹.

Mais la philosophie thomiste est capable, elle aussi, d'un approfondissement dans l'existence. Pour elle, l'accès à la véritable existence se fait par la découverte progressive du *quod quid est* et du *propter quid* de l'homme et du monde. *Sapientis est ordinare*, comme le dit le Philosophe, au début de la *Métaphysique*, «le propre du sage est d'ordonner». En recherchant la nature de chaque chose et son ordination à l'ensemble de l'univers, le sage peut juger de chacune. Et quand il s'agit des opérations soumises à la volonté humaine, non seulement il connaît l'ordre qui les régit, mais il l'établit.

À ce niveau de l'existence vraie, vécue en profondeur, la délectation demeure, dans la philosophie thomiste, une réalité importante. Parachèvement de l'activité, elle s'allie avec le plein épanouissement de l'être humain. Sans être elle-même le Souverain Bien, elle accompagne la possession de ce bien et couronne ainsi l'ultime perfection à laquelle l'homme puisse atteindre. La sagesse véritable magnifie les joies profondes que procure la pratique de la vertu et exalte entre toutes, la délectation spirituelle très pure de la contemplation. C'est l'étude de cette doctrine de la délectation, tout au moins dans sa définition, que nous voudrions essayer de mener à bien sous la conduite du Philosophe et du Docteur Angélique.

Depuis toujours, le plaisir constitue pour nous une réalité familière. Nous en avons acquis une connaissance expérimentale dès les premiers instants de notre vie, et le sentiment de l'agréable et du désagréable est même demeuré, pendant longtemps, une des seules choses que nous fussions capables de manifester. Le plaisir fait partie de ces opérations vitales, incommunicables, qui forment, pour ainsi dire, la trame de toute vie animale et humaine.

Nous savons tous ce qu'est le plaisir dans notre vie et pourtant, si nous essayons d'exprimer notre expérience, si nous voulons donner une définition du plaisir, nous éprouvons une grande difficulté. Nous savons tous que le mot «délectation» ou «plaisir» désigne en nous quelque chose d'assez bien caractérisé, et que nous ne confondons pas avec nos autres activités vitales, telles que manger, voir ou penser. La difficulté consiste à dépasser «ce plus connu pour nous» qu'est le *quid nominis*: elle consiste dans l'élaboration d'un discours qui, prenant racine dans cette première connaissance que nous avons de la délectation, soit la juste expression de sa nature et l'affirmation de son *quid rei*. Cette réalité que tous éprouvent et que tous reconnaissent au nom de délectation, que répondrons-nous à la question de savoir ce qu'elle est?

I. LA DÉLECTATION, MOUVEMENT DE L'APPÉTIT

Nous remarquons que dans et par ses opérations, le vivant — nous pouvons dire, plus exactement, le vivant humain, puisque nous prenons

¹ ARISTOTE, *Éthique*, X, ch.1 (trad. VOILQUIN).

comme point de départ, notre propre expérience — entre en relations avec d'autres réalités que lui-même, qui sont matière ou objets de ces opérations. Ces rapports sont très particuliers: ils varient selon les espèces d'opérations et constituent ainsi une caractéristique pouvant nous révéler la nature de l'opération et de la puissance qui l'exerce.

Selon l'expression d'Aristote, l'objet est le «vis-à-vis» de l'opération, ce qui se pose devant elle et lui correspond (*ἀντικείμενον*)¹. Si nous analysons les rapports entre l'objet et l'âme, nous voyons qu'ils sont de deux sortes. Étant ce sur quoi porte l'opération, l'objet, en premier lieu, spécifie la puissance de l'âme et son opération. C'est là son rôle essentiel d'objet, en tant même qu'objet: tout objet, quel qu'il soit, constitue ce à quoi est ordonnée une puissance de l'âme et ce qui, par cela même, sert à définir cette puissance.

Mais l'objet exerce en même temps une autre fonction d'où résultent des rapports d'un autre genre, entre l'âme et lui. À l'égard de certaines puissances, l'objet remplit le rôle de patient, car ces puissances agissent sur lui, le façonnent et le transforment. Il constitue le terme ou le but de leur opération et ces puissances sont, par conséquent, appelées «puissances actives». À l'égard des autres puissances, au contraire, l'objet exerce un rôle d'agent, en ce sens que, pour agir, ces puissances doivent recevoir de lui une prédétermination initiale. À ce point de vue et en ce sens particulier, ces puissances sont dites «passives»². Les puissances végétatives sont des puissances actives, les facultés de connaissance et d'appétit sont des puissances passives. Pour réunir dans une seule formule les deux rôles de l'objet à l'égard des puissances actives et passives, nous pourrions dire qu'à l'égard des puissances actives, l'objet remplit le rôle de *terme spécifique*, et qu'à l'égard des puissances passives, il exerce celui de *principe spécifique*.

Mais, parmi les facultés dites passives, une diversification ultérieure est possible. Parce qu'une puissance est dite passive, s'ensuit-il que sans aucune nuance son opération puisse être appelée une passion de l'âme? Trouvons-nous le même degré de passivité dans toutes les puissances «passives»?

Pour éviter toute équivoque, faisons d'abord une remarque importante. Même les puissances passives sont «actives» sous un certain rapport. Au point de vue de l'opération, selon l'enseignement du Docteur Angélique, toutes les puissances de l'âme sont actives³. L'expression «puissance passive» ne caractérise que la relation de la puissance à son objet, mais non celle de la puissance à son opération: une fois actée par son objet, même la puissance passive pose son opération et, sous ce rapport, elle est active. C'est dans le sens d'actuation préalable par l'objet sur le plan

¹ *Catégories*, ch.10, 11b16.

² Cf. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.6 (ed. PIROTTA), n.305; *In II Ethicorum*, lect.5 (ed. PIROTTA), n.291.

³ «Non enim dicitur virtus activa quae habet aliquem habitum qui est operatio; sic enim omnis potentia animae activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quae comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens».—*Quaestio disputata de Veritate*, q.26, a.3, ad 4. Cf. *Ibid.*, q.16, a.1, ad 13.

intentionnel, que la sensation et l'intellection sont appelées des *quoddam pati*. Il reste toutefois possible de distinguer une plus ou moins grande passivité dans l'activité des puissances dites passives.

La connaissance consiste à posséder en soi la forme intentionnelle de la chose connue. Aussi, les facultés de connaissance sont-elles appelées des «facultés d'appréhension»: elles «appréhendent» leur objet, c'est-à-dire le prennent en elles pour s'unir à lui. D'où l'on voit que le mouvement de la connaissance se parfait et s'achève par la présence immatérielle, dans l'âme, de la chose connue et par l'assimilation de la faculté cognitive à cette chose.

Tout autre est le mouvement de l'appétit. L'appétit se porte vers l'objet aimé et désiré. L'acte qui semble le plus caractéristique de l'appétit est le désir: or, désirer une chose, c'est tendre vers elle dans son existence concrète, pour la posséder selon ce qu'elle est en elle-même. Si l'on compare la relation de l'âme à l'objet selon la connaissance et l'appétit, l'on dira que dans la connaissance, cette relation s'établit selon que la faculté tire au-dedans d'elle les objets du dehors, et dans l'appétit, selon que la faculté subit l'attrait de l'objet dans sa réalité extérieure. On dira alors que le mouvement de la connaissance s'achève dans l'esprit ou dans l'âme, mais que celui de l'appétit se termine dans les choses. On voit, par conséquent, qu'il y a moins de passivité dans l'opération cognitive que dans le mouvement appétitif. C'est pourquoi l'appellation de passion — au sens très large de «motion reçue de l'objet» — convient davantage à l'appétit qu'à la connaissance.

Appliquons ceci à la délectation. L'acte de connaissance comporte moins de passivité que le mouvement de l'appétit. Or, notre première connaissance de la délectation et de son objet nous montre assez nettement qu'elle est une passion. Dans le sens que nous venons d'exposer, la passion est une opération vitale dans laquelle l'objet non seulement détermine et spécifie la puissance comme principe de son opération, mais encore l'attire à lui, de sorte que l'âme se porte vers lui, pour le posséder dans sa réalité concrète. Ceci se réalise dans la délectation: l'activité exercée par l'âme nous y apparaît comme déterminée et spécifiée par l'objet, en tant que l'âme s'est laissée porter à cet objet dans sa réalité extrinsèque et son existence concrète.

La délectation représente en somme la réaction du vivant doué de connaissance, lorsqu'il rencontre ou obtient ce qui lui convient. Elle est quelque chose que l'on éprouve lorsqu'un désir ou une tendance naturelle sont satisfaits. Par conséquent, si ce mouvement particulier de l'âme se produit, c'est que tel objet se présente à elle: nous ne réagissons pas de la même manière devant un objet agréable ou désagréable. En ce premier sens, l'objet «délectable» détermine et spécifie le mouvement de l'âme. Nous trouvons un signe de cette motion spécificatrice dans la différenciation des espèces de délectations. À quoi tient la différence entre tous ces plaisirs, plaisirs de la vue, du goût, de l'intelligence...? N'est-ce pas à l'opération qui en est l'objet? Aussi bien, est-ce en faisant appel à l'objet que nous marquons la distinction entre chacun d'eux: plaisir que l'on ressent à voir, à goûter, à contempler, etc.

De plus, dans la délectation, l'âme est attirée par l'objet et se porte vers lui, dans son être réel. En tant qu'elle est un mouvement de l'âme provoqué et spécifié par un objet, la délectation peut se comparer à une réception: mais alors, si l'on veut caractériser cette réception, l'on devra dire qu'elle s'accomplit, non pas selon les conditions de l'âme, mais selon celles de l'objet. En d'autres termes, si nous recherchons de quelle manière s'y établit la relation de l'âme à l'objet, si l'objet y revêt la condition immatérielle de l'âme ou si l'âme s'y ordonne à l'objet dans son être propre, nous devons répondre qu'elle s'y établit selon ce dernier mode. La délectation a lieu, en effet, dans la mesure où l'on possède un objet qui plaît. Mais cette expression «objet qui plaît» désigne une chose concrète, distincte de l'appétit (que ce soit une chose extérieure à l'âme ou une opération de l'âme, peu importe), qui, par sa présence dans son être concret, provoque un mouvement de satisfaction: ce qui nous délecte, c'est cette chose, cette opération, que nous apprécions comme nous convenant par ses qualités, ses perfections propres. Parce qu'elle consiste dans la possession d'un objet réel ou qu'elle en résulte, parce qu'elle est jouissance de quelque chose, la délectation nous apparaît comme une attraction de l'âme par l'objet, comme une passion, c'est-à-dire comme un acte de l'appétit.

En relevant ce caractère de la délectation, nous constatons en même temps qu'elle est un mouvement de l'âme à l'égard du bien, puisque l'appétit a pour objet le bien. Passion, acte de l'appétit, mouvement de l'âme ayant pour objet le bien: telles sont les premières indications que nous livre l'analyse de la délectation. Elles la situent dans un genre d'opérations.

II. LA DÉLECTATION DANS SA DISTINCTION DES AUTRES ACTES DE L'APPÉTIT

Pour se distinguer des autres passions et des autres actes de l'appétit' la délectation doit aussi posséder une différence spécifique. Pour identifier la délectation comme passion, il nous a suffi de caractériser, d'une façon globale et commune, le mouvement appétitif de l'âme; pour distinguer ses notes spécifiques, il nous faudra reconnaître les modalités successives de ce mouvement en précisant les relations entre le bien et l'appétit.

«Bonum est id quod omnia appetunt». Le bien se notifie par sa relation à l'appétit. Comme nous l'enseigne saint Thomas, cette relation désigne d'abord un rapport de tout être à l'âme qui, dans son universalité, peut connaître et désirer toute chose. Le bien consiste ainsi dans le caractère de «perfectivité» de l'être qui, parce qu'il est acte et perfection, peut se communiquer à l'appétit. En cela et par cela, le bien a raison d'appétible, il est objet d'appétit. Et par là même aussi, il a raison de fin, puisque la fin est ce vers quoi l'on tend ou ce pourquoi l'on fait quelque chose¹.

¹ «... Bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciauerunt, bonum esse id quod omnia appetunt».—*In I Ethic.*, lect.1, n.9. Cf. *De Ver.*, q.21, aa.1, 2.

Lorsqu'il veut nous expliquer la causalité du bien et la diversité de ses effets sur l'appétit, saint Thomas recourt à la comparaison de l'agent naturel. Cette comparaison est tout à fait justifiée: le bien peut se comparer à un principe actif, puisqu'il meut l'appétit en l'attirant à soi. Motion métaphorique, appelée motion par comparaison à l'action de la cause efficiente, mais qui n'en est pas moins une causalité réelle, s'exerçant à la façon d'un poids entraînant l'appétit vers l'objet.

«Omne agens agit sibi simile». Parce qu'il agit par sa forme, l'agent reproduit dans le patient sa ressemblance, en y produisant une forme semblable à la sienne. En conséquence, l'effet de son action peut se décomposer, se découper en trois étapes: il se produit d'abord un commencement de ressemblance entre agent et patient; puis, il y a mouvement vers une ressemblance plus complète; finalement, l'action parvient à son terme lorsque la forme de l'agent a été vraiment reproduite dans le patient, selon que cela est possible. Dans l'action du feu sur une tige de fer, par exemple, nous pouvons facilement distinguer le commencement de ressemblance entre agent et patient, puis, le mouvement vers la ressemblance plus parfaite, et, en dernier lieu, l'achèvement de l'action, selon les dispositions du fer et l'intensité du feu.

Le bien produit des effets semblables dans l'appétit qu'il meut. Il y a d'abord un commencement de ressemblance entre le bien et l'appétit: cette phase initiale est l'amour. Puis, si le bien n'est pas encore possédé, il y a mouvement vers sa possession: c'est le désir. Enfin, lorsque le bien est atteint, il y a jouissance dans cette possession: c'est la délectation. Nous voyons ainsi que la délectation, selon l'expression même de saint Thomas, est un arrêt dans la possession du bien, et nous pouvons la distinguer nettement de l'amour et du désir. L'amour est la «formation» de l'appétit par le bien, présent ou absent, possédé ou non; le désir est le mouvement de l'appétit vers le bien absent et non-possédé; la délectation est la satisfaction de l'appétit en possession du bien.

Ces diverses phases de la motion du bien constituent des actes spécifiquement distincts. La raison de cette distinction se rattache à la nature de l'appétit et à la causalité même du bien: «Cum appetitus sit inclinatio quaedam, et pondus in rem, induit diversam rationem motivi ipsum appetibile, quando movet ut quietans, seu possessum, et quando sine possessione, et cum motu»¹.

L'acte de l'appétit est spécifié par son objet: l'objet étant spécifiquement différent, chacun de ces trois actes sera, lui aussi, spécifiquement différent. On voit ainsi que la présence et l'absence d'un même objet jouent un rôle essentiel, au point de vue de la motion de l'appétible. Absence et présence peuvent être accidentelles au bien matériellement considéré: elles sont essentielles au bien comme fin. Autre est l'influence de ce qui meut en tant que présent, et autre, l'influence de ce qui meut en tant qu'absent: c'est comme si la même chose, absente ou présente, non-possédée ou possédée, revêtait un autre mode d'existence.

¹ JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus* (ed. VIVÈS), T.VI, q.30, n.2, p.210a50.

L'amour constitue une «formation» de l'appétit par l'appétible. Selon l'expression de saint Thomas, l'appétit, entraîné vers l'objet, «s'imbibe» en quelque sorte, se pénètre de la forme du bien: «Ommino imbuitur forma boni quod est sibi objectum»¹. Pour employer d'autres formules tout aussi expressives du saint Docteur, c'est une *adaptation* de l'appétit à l'objet, une *appropriation*, un *proportionnement* entre les deux². L'amour se caractérise comme faisant abstraction de la présence ou de l'absence du bien. Toutefois, les Carmes de Salamanque font à ce propos une remarque pertinente. N'allons pas nous imaginer, disent-ils, que l'amour ne soit pas préoccupé par la possession du bien: ce serait une impossibilité. Il est dit faire abstraction de la présence ou de l'absence du bien, en ce sens qu'il se porte vers lui tel quel, possédé ou non. Il constitue simplement l'accord entre appétit et bien. Mais précisément, le bien, de soi, dit quelque chose d'apte à perfectionner l'appétit et à être possédé par lui: c'est cela qui attire l'appétit et provoque l'amour. Celui-ci demeure donc nécessairement concerné par la possession du bien³.

Lorsque le bien est obtenu, l'appétit s'y complait et s'y repose: c'est la délectation. Nous disons qu'elle est un repos: il y a une apparente contradiction entre ce terme et l'expression «mouvement de l'âme ou de l'appétit», employée plus haut. Cependant, il suffit d'expliquer la signification de ces mots, pour que disparaisse l'opposition. La délectation est un repos de l'appétit, en tant qu'elle se situe au terme du mouvement de recherche et d'exécution: quand le bien est atteint, la poursuite cesse, mais «l'affection», l'immuation de l'appétit continue. Elle est encore un repos, parce qu'elle est en dehors du temps et du mouvement, formant un tout complet dès la saisie réelle du bien. Elle demeure un mouvement de l'âme, dans le sens où la sensation et l'intellection sont appelées, elles aussi, des «mouvements», c'est-à-dire au double sens d'acte second et d'acte d'une puissance passive. De même que le mouvement est la perfection ou l'acte de l'être en mouvement, ainsi, l'opération est la perfection de l'être qui agit. En ce premier sens, l'expression «se mouvoir» pourra même s'appliquer à Dieu⁴. De plus, chez l'homme, l'intelligence est dit «mouvement» parce qu'il comporte une réception, une motion de la part

¹ In III Sententiarum, d.27, q.1, a.1.

² «Omne autem passivum perficitur secundum quod formatur per formam sui activi et in hoc motus ejus terminatur et quiescit. . . . Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam.—In III Sent., d.27, q.1, a.1 (ed. Moos), n.12. Cf. De Ver., q.26, a.4, c.; Ia IIae, q.25, a.2, c.

³ «Amor autem nihil horum determinat, sed respicit bonum absolute, sive sit habitum, sive non habitum, sed abstrahens ab utraque ista ratione. Quod non ita intelligendum est quasi praedictus amor nullo modo concernat adeptionem boni amabilis ab eo cui amatur, quippe cum nullum bonum possit proxime movere voluntatem, nisi in ordine ad aliquam possessionem; sed dicitur abstrahere a ratione habitum aut non habitum, quia nec determinate concernit possessionem boni amati, ut jam praesentem, sicut delectatio: nec determinate, ut absentem, sicut spes, et desiderium: sed praecise bonum ipsum sub ratione convenientis ei cui amatur, ac proinde sub ratione apti ab eo possideri.—SALMANTICENSIS, Curs. theol. (ed. PALMÉ), T.V, q.4, a.1, p.274a.

⁴ Ia, q.18, a.3, ad 1.

de l'objet. Ce que l'on marque alors, c'est le passage de la puissance à l'acte sous l'influence de l'objet¹.

Arrêt, repos, satisfaction de l'appétit dans la possession ou la présence réelle du bien: tel est ce que nous pouvons appeler la différence spécifique de la délectation. Nous pouvons donc maintenant la définir: «le mouvement appétitif de l'âme» (genre) «lorsque le bien lui est présent» (différence). Ou encore: «l'acte de l'appétit en possession du bien» («*motus appetitus in bono adeptus*»). Définition commune qui ne «contracte» pas la délectation à ses espèces.

III. DÉLECTATION ET CONNAISSANCE

L'objet de la délectation est le bien possédé. Mais, suffit-il que le bien soit possédé pour qu'il y ait délectation? La réponse à cette question achèvera notre connaissance de la définition, en mettant en lumière une «condition sine qua non», impliquée et sous-entendue dans cette définition.

Cette réponse est négative. L'observation des êtres et des faits nous montre que la délectation suppose autre chose que la seule présence du bien; elle requiert encore la connaissance de cette présence. Tous les êtres, en effet, atteignent ou peuvent atteindre le bien, mais tous ne se délectent pas: la délectation demeure propre aux êtres doués de connaissance, c'est-à-dire aux êtres qui, non seulement peuvent atteindre le bien, mais qui, de plus, par la connaissance, peuvent prendre conscience de cette saisie: «*Quamvis enim appetitum aliquem naturalem attribuamus rebus inanimatis, delectationem tamen non attribuimus nisi cognitionem habenti*»².

Pour éclairer ce point, nous commencerons par considérer la relation entre l'appétit et la connaissance. Puis, nous établirons la relation entre la délectation et la connaissance. L'étude comparée de ces deux relations fera nettement ressortir ce que comporte la délectation, en plus de la présence et de la saisie du bien.

1. Appétit et connaissance

Comme l'indique l'étymologie du mot («*ad-petere*»), l'appétit est une tendance, une inclination vers quelque chose. C'est vers quelque chose qui convient, vers le bien, que l'on tend («*Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens*»)³. «Une tendance vers le bien»: voilà donc comment peut se définir l'appétit. Cette définition n'est à vrai dire qu'un renversement de la formule «*Bonum est id quod omnia appetunt*»:

¹ «... In animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est». — *Ia IIae*, q.31, a.1, ad 2. Cf. *In III de Anima*, lect.12, n.766; *Ia*, q.56, a.1, ad 3; q.79. a.2, c.

² *In I Ethic.*, lect.13, n.155.

³ *Ia IIae*, q.8, a.1, c.

de même que le bien se décrit par sa relation à l'appétit, ainsi l'appétit se manifeste par sa relation au bien. Chaque être, à sa façon, selon sa forme propre, tend vers ce qui lui convient, vers son bien. Il y a manifestement de la finalité dans le monde, ainsi que le remarque saint Thomas: les convenances, les utilités que nous observons partout, ne sauraient être dues au hasard; autrement, elles seraient exceptionnelles et non constantes¹. Ce vers quoi tend un être, est son bien. Donc, chaque être possède un appétit, une tendance vers le bien².

Mais cette tendance des êtres vers leur bien propre s'accomplit de différentes manières, selon la nature particulière de chacun d'eux. L'être privé de connaissance tend vers le bien, à la façon d'une flèche lancée vers une cible. Sans le savoir, sans s'en rendre compte, la flèche obéit à l'impulsion qu'elle a reçue; de même, l'être de la nature tend vers un but qui lui est assigné et qu'il poursuit sans le connaître. (Une grande différence, toutefois, se manifeste entre l'être naturel et la flèche: l'être naturel porte en lui le principe de la tendance vers le bien — c'est sa nature —, tandis que l'impulsion demeure purement extrinsèque à la flèche.) L'être qui connaît, non seulement tend vers une fin, mais cette fin est un but auquel il s'ordonne par lui-même: en voyant sa nourriture ou en l'imaginant, l'animal se donne à lui-même le but et le principe du mouvement qu'il exécutera. C'est une «auto-direction» et non une direction par un autre. Cette «auto-direction» constitue elle-même le principe d'une hiérarchie des êtres selon la détermination ou l'indépendance de l'être qui s'ordonne ainsi à une fin.

La tendance vers le bien dans l'être privé de connaissance provient de sa nature: c'est sa forme qui en est le principe. Voilà pourquoi cet appétit est appelé «appétit naturel». Dans l'être qui connaît, se rencontre aussi un appétit naturel, c'est-à-dire une tendance dont le principe est la nature; mais, de plus, la connaissance devient chez lui source d'une nouvelle tendance: c'est l'appétit élicite, lequel constitue une puissance spéciale de l'âme.

La tendance vers le bien est essentiellement signe d'ordre, d'ordonnance, d'intention, et partant, de connaissance et d'intelligence. Pas nécessairement, toutefois, dans l'être même qui tend vers la fin, puisque, nous venons de le voir, un être peut être mù et dirigé vers un but par un autre. L'appétit naturel suppose la connaissance dans l'Auteur de la nature qui ordonne et dirige toute chose vers sa fin: en ce sens, la formule «l'appétit suit la connaissance» est générale et convient même à l'appétit

¹ «Quod autem dicit «*Quod omnia appetunt*», non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum. Unde et omnia dixit appetere bonum, in quantum tendunt ad bonum». — *In I Ethic.*, lect.1, n.11. Cf. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.2; *De Ver.*, q.22, a.1.

² Le mot «appétit» peut signifier l'acte ou la faculté d'appétit. En disant que tous les êtres ont un appétit, nous prenons évidemment le mot au sens d'acte.

naturel. L'appétit élicite la suppose dans l'être même qui le possède: c'est en ce sens que s'entend la formule «l'appétit est une tendance vers le bien connu».

2. Délectation et connaissance

Ces précisions sur l'appétit et la connaissance n'expliquent pas strictement pourquoi la délectation est propre aux êtres doués de connaissance: elles nous préparent, cependant, très bien à comprendre qu'il en soit ainsi. Puisque la façon dont l'appétit naturel tend vers le bien est différente de celle de l'appétit élicite, n'est-il pas logique que la façon de le posséder soit diverse aussi? «*Inclinatio cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus*», nous dit saint Thomas¹. En adaptant la formule, ne pourrait-on pas dire également: «La façon de posséder le bien se retrouve en chaque chose d'une manière conforme à sa nature»? Chez l'être dépourvu de connaissance et d'appétit élicite, cette saisie du bien n'ajoute rien. Chez l'être qui possède connaissance et appétit, elle s'accomplit «*per modum ejus*», i.e. avec connaissance et appétit: la connaissance de la possession du bien et le mouvement de l'appétit qui en résulte, voilà ce qui constitue le plaisir ou la délectation:

*Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt: sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo: et iste motus est delectatio*².

Nous obtenons ainsi une première détermination des relations entre la connaissance et la délectation. Nous avons défini la délectation: «le mouvement de l'appétit lorsque le bien lui est présent»; nous pouvons ajouter: «et que cette présence est connue». Saint Thomas ne s'exprime pas autrement à la question 32 de la *Prima Secundae*: «... *Ad delectationem duo requiruntur: scilicet consecutio boni convenientis et cognitio hujusmodi adeptionis*»³. Ce que dit saint Thomas du sens et de l'appétit sensitif s'applique aussi à l'intelligence et à l'appétit intellectuel.

Il semble toutefois qu'à cette connaissance, nécessaire à la délectation, saint Thomas n'assigne pas nécessairement de connaître la présence du bien. Il lui arrive de parler d'elle comme d'une simple perception du bien lui-même: «... *In delectatione duo sunt: scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia ejus quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur*»⁴. Dans un ensemble qu'il appelle «délectation», ce texte distingue donc un acte de connaissance et un acte d'appétit: la perception de ce qui convient et la complaisance en ce quelque chose. Mais il faut noter qu'il est tiré de la question 11 où saint Thomas parle des actes de la volonté à l'égard de la fin. Or il n'y est pas encore question d'exécution et de possession réelle. La délectation qu'il définit ne peut donc être qu'une amorce ou un commencement de délectation. Comme l'insinue peut-être saint Thomas, elle serait complaisance plutôt que délec-

¹ *Ia*, q.87, a.4, c.

² *Ia IIae*, q.31, a.1, c.

³ *A.1*, c.

⁴ *Ia IIae*, q.11, a.1, ad 3.

tation. Mais c'est uniquement la connaissance du bien qui est ici requise, et elle l'est au titre même de saisie et de possession du bien. Possession intentionnelle, bien sûr, mais qui, dans la mesure où elle est une préfiguration et en quelque sorte une promesse de possession réelle, peut provoquer une certaine satisfaction de l'appétit. Mais il est en même temps clair que la délectation parfaite, en substituant à la connaissance du bien la vraie possession du bien, exige un nouvel acte de connaissance ayant pour objet cette possession elle-même.

Ces précisions marqueraient assez le rôle de la connaissance dans la délectation: elle est antérieure au mouvement de satisfaction dans l'appétit, et en demeure distincte. Pour faire ressortir ce rôle encore plus clairement, nous pouvons introduire ici le problème du «sens» de la délectation et de la douleur. (L'expression est inspirée de saint Thomas: «Est enim dolor sensus laesionis».)¹ Jusqu'à maintenant, la délectation nous est apparue comme un acte de l'appétit; mais nous pourrions nous demander si au moins en certains cas, ce qu'on appelle «plaisir et douleur», ne consisterait pas dans la seule appréhension d'un objet. S'il en était ainsi, la connaissance ne serait pas seulement une condition prérequise à la délectation, mais c'est elle qui en serait le constitutif formel. C'est là ce que nous appelons le problème du «sens» de la délectation et de la douleur: le sens, i.e. la faculté qui ressent le plaisir ou la douleur, est-il une faculté de connaissance ou d'appétit?

C'est principalement au sujet des plaisirs et des douleurs corporels que se pose cette question. Par exemple, le goût ne «goûte-t-il pas»? Ne jouit-il pas de ce qui est doux et ne souffre-t-il pas de ce qui est amer? De même, le toucher: c'est lui, semble-t-il, qui ressent les blessures, les caresses, les chatouillements. Que signifient les expressions «avoir faim», «avoir froid» ou «avoir chaud», sinon des sensations tactiles? Quelle est la différence entre avoir mal aux dents et avoir mal aux pieds? N'est-elle pas dans la sensation elle-même et donc, dans une différence d'appréhension?

Certains textes de saint Thomas affirment clairement que le plaisir et la douleur corporels consistent uniquement dans l'appréhension ou la connaissance: plaisir et douleur seraient dans le toucher comme dans leur sujet. Pour bien faire voir notre problème, nous citerons quelques-uns de ces textes.

... In dolore et tristitia duo inveniuntur: scilicet *contrarietas* contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem, et *perceptio* ejus; et quantum ad haec duo *tripliciter* differunt...

Tertio, quantum ad ordinem istorum duorum, quia dolor incipit in laesione et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris; sed ratio tristitiae incipit in apprehensione et terminatur in affectione. Unde dolor est in sensu sicut in subiecto, sed tristitia in appetitu. Ex quo patet quod tristitia est passio animalis, sed dolor est magis passio corporalis.

Quandoque tamen tristitia, large loquendo, dolor dicitur².

... Tristitia et dolor hoc modo differunt: quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocimenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, cap. VII, in fin., quod dolor usitatus in

¹ *De Ver.*, q.26, a.4, ad 4.

² *In III Sent.*, d.15, q.2, a.3, sol.2, n.128.

corporibus dicitur; et ideo incipit a laesione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est, in corp. art.¹

...Dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte animae nisi apprehensionem tantum; est enim dolor sensus laesionis: quae quidem laesio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus (ibidem) subdit, quod tractando de passionibus animae, maluit uti nomine tristitiae quam doloris: tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex dictis, art. 1 hujus quaest., patet².

Ces textes sont très explicites. Pourtant, si nous mettons en regard l'enseignement de la *Somme*, sur ce même sujet, ne faut-il pas reconnaître ce qui semble être des modifications? Voici, par exemple, à propos de la douleur corporelle:

...Sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujusmodi conjunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur: scilicet conjunctio alicujus mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio hujusmodi conjunctionis... Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali, est objectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum hujusmodi, sunt objecta appetitus. Unde patet quod *delectatio et dolor ad appetitum pertinent*...

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est: et praecipue illi qui in defectum sonant. Unde *dolor*, secundum quod est in appetitu sensitivo, *propriissime dicitur passio animae*; sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur³.

D'après ce passage, la douleur est donc bien une passion de l'âme, un mouvement de l'appétit sensitif, alors que les textes cités précédemment semblent la définir comme une passion du corps, comme la perception d'une lésion corporelle.

Pour rendre plus frappante l'opposition entre les deux séries de textes que nous trouvons chez saint Thomas, nous pourrions la «schématiser» ainsi:

Selon les *Sentences* et le *De Veritate*⁴

- a) *Dolor est in apprehensione.*
Tristitia est in appetitu.
- b) *Dolor est passio corporalis.*
Tristitia est passio animalis.

Selon la *Somme*⁵

- Dolor est in appetitu.*
Tristitia etiam.
- Dolor est passio animae.*
Tristitia etiam.
- Dolor causatur ex apprehensione exteriori.*
Tristitia, ex interiori.

Il parlerait sans doute de la même façon de la délectation et de la joie puisque «eodem modo differunt delectatio et gaudium sicut dolor et tristitia»⁶.

Ces deux séries de propositions nous paraissent difficilement conciliables. Déjà plus haut, sur la nécessité de la connaissance, nous rapportions des textes où celle-ci est toujours présentée comme antérieure à ce qui constitue formellement la délectation. Même quand saint Thomas réunissait l'acte de connaissance et l'acte d'appétit dans un tout nommé «délectation», il ne manquait point de dire que la délectation se complète dans

¹ *De Ver.*, q.26, a.3, ad 9.

² *Ibid.*, a.4, ad 4.

³ *Ia IIae*, q.35, a.1, c.

⁴ *In III Sent.*, d.15, q.2, a.3; *De Ver.*, q.26, a.3, ad 9; a.4, ad 4; a.9, c.

⁵ *Ia IIae*, q.35, aa.1 et 7; *IIIa*, q.15, aa.5 et 6; q.46, aa.6 et 7.

⁶ *De Ver.*, q.26, a.4, ad 5, et *In IV Sent.*, d.49, q.3, a.3, sol.1, ad 3.

l'appétit: «In delectatione duo sunt: scilicet perceptio... et complacentia. Et hoc [i.e. complacentia] pertinet ad appetitivam potentiam in qua ratio delectationis completur»¹.

Mais d'après les textes du commentaire sur les *Sentences* (I.III) et du *De Veritate*, que nous considérons maintenant, la délectation consisterait dans l'acte même de connaissance et s'achèverait dans l'appréhension: c'est cela même qui la distinguerait de la joie: «Dolor... [delectatio etiam] terminatur in perceptione sensus... Tristitia terminatur in appetitu»². «Dolor... terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente»³. La connaissance n'est pas présentée, dans ces textes, comme une condition prérequise, mais comme ce qui constitue la délectation et la douleur par opposition à la joie et à la tristesse.

Malgré une attention très sérieuse, nous n'avons pu découvrir à ces expressions d'autre sens que leur sens obvie. C'est pourquoi les considérations qui vont suivre voudraient établir que la délectation ne se termine pas dans la perception du sens, comme l'affirment le commentaire sur les *Sentences* et le *De Veritate*, mais que, bien au contraire, elle se complète dans l'appétit, comme il est dit très clairement dans la *Somme*.

Chacun de nos sens est ordonné à la saisie d'un objet propre et déterminé. Nous disons de chacun d'eux qu'il a un appétit naturel pour son objet. Saint Thomas concède même qu'on pourrait parler d'un amour naturel⁴. Mais il arrive qu'une chose donnée puisse être plus ou moins bien proportionnée au sens qui la perçoit: une trop grande clarté ou un son trop fort. Aussi faut-il admettre pour chacun des sens la possibilité de discerner la convenance ou la disconvenance de son objet propre. «Quilibet sensus hoc habet, quod cognoscit convenientiam vel disconvenientiam objecti proprii», écrit Jean de Saint-Thomas⁵. Et voilà ce qu'il faut noter: la capacité de chaque sens à juger de ce qui lui convient, à discerner quels objets sont d'abord pour lui-même des biens.

Mais il faut ajouter que chacune des facultés, comme d'ailleurs chaque membre du corps, remplit sa fonction, non pas simplement pour elle-même, mais aussi pour tout le suppôt: «Le pied, remarque saint Thomas, ne se porte pas simplement lui seul, mais il porte tout le corps»⁶. L'œil voit, mais c'est pour tout l'individu qu'il voit. Et ainsi de suite. De cette manière, ce qui est bon pour un sens ou un membre, devient un bien pour tout le suppôt. Cette caractéristique s'applique, d'une façon particulière, au toucher, qui est le «sens fondamental», «répandu par tout le corps et sans lequel aucun animal ne peut exister»⁷. Ce qui concerne le toucher se rapporte à la vie même du corps et de l'animal.

¹ *Ia IIae*, q.11, a.1, ad 3.

² *In III Sent.*, d.15, q.2.

³ *De Ver.*, q.26, a.3, ad 9.

⁴ *Ia IIae*, q.26, a.1, ad 3.

⁵ *Cursus philosophicus* (ed. REISER), T.III, p.249b43.

⁶ «... In partibus corporis unum membrum solum officium suum exercet respectu omnium membrorum, sicut pes non solum se, sed omnia alia membra portat». — *In III Sent.*, d.27, a.1, a.2, n.35.

⁷ ARISTOTE, *De l'Âme*, III, ch.12, 434b23-24: «... Et il est clair qu'il n'est pas possible que, sans le toucher, l'animal existe».

La sensation, chez l'animal, est ordonnée à la conservation de l'individu et de l'espèce. L'animal ne voit pas simplement «pour voir»: la nature lui a donné des yeux pour qu'il puisse voir sa nourriture et s'en emparer. De cette manière aussi, ce qui est un bien pour chacun des sens devient, médiatement, un bien pour tout l'individu. Ceci se retrouve également chez l'homme, mais pour une autre raison. La volonté a pour objet le bien universel: tout ce qui a raison de bien, donc ce qui convient à chaque faculté, entre sous l'objet de la volonté.

En plus des facultés cognitives, il existe chez l'animal un appétit élicite, ayant pour objet le «bien connu», selon qu'il est appréhendé par ces facultés. Or il faut prendre garde à ce qu'est cet appétit élicite et à ce qui constitue son objet. La forme appréhendée représente un être réel: l'appétit qui résulte de cette forme a pour objet, non pas la forme intentionnelle, mais l'être réel qu'elle représente, dans la mesure où il est un bien et est connu comme tel. Par ailleurs, ce même appétit est l'appétit de tout le suppôt puisque, selon notre explication antérieure, chaque faculté remplit sa fonction propre pour tout l'individu auquel elle appartient. Dès lors, à l'appétit naturel de chaque sens pour son objet se superpose un acte élicite d'appétit, pour chacun de ces objets, dans la mesure où ils constituent des biens pour tout le suppôt.

Nous avons remarqué, il y a un instant, que les sens de l'animal sont ordonnés à autre chose qu'à la seule sensation: l'animal en a besoin pour sa propre vie et celle de son espèce. «Si l'animal n'avait pas besoin des choses perçues par les sens, nous dit saint Thomas, pour autre chose que les actions mêmes des sens, il n'aurait pas de puissance spéciale d'appétition: l'appétit naturel de chaque puissance suffirait»¹. C'est l'existence même de l'animal et de son espèce, qui est engagée dans l'existence et l'exercice de son appétit. La chose atteinte par une opération particulière de l'âme, devient ainsi, d'une façon immédiate, objet de l'appétit élicite.

En résumé, une affirmation comme celle-ci: «l'animal désire naturellement voir», signifie trois choses:

a) Il a des yeux pour voir: ses yeux tendent, d'un appétit naturel, vers la vision;

b) de son appétit sensitif il désire voir, parce que voir constitue un bien immédiat pour sa faculté de vision, et médiat pour tout son être. Cette signification doit nécessairement se compléter par celle qui suit.

c) De son appétit sensitif il désire voir, parce qu'il a besoin de ce qu'il voit pour vivre².

¹ «Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum». — *Ia*, q. 78, a. 1, ad 3.

² La différence entre les significations b) et c) provient des deux raisons pour lesquelles l'objet de chaque sens constitue un bien pour l'animal:

Tout l'animal est intéressé dans l'opération, en tant que telle, de chacune de ses puissances: l'actuation d'une puissance est un bien, non seulement pour cette puissance, mais pour tout le suppôt (au sens où le pied, v.g., comme nous l'avons noté plus haut, se porte lui-même et porte tout le corps).

De plus, quand il s'agit d'un animal, cette actuation des puissances est directement ordonnée à la conservation de l'individu et de l'espèce. À ce point de vue, l'animal désire moins «voir» que posséder ce qu'il voit.

Le bien et le mal sont objet de l'appétit. La présence du bien engendre le plaisir, celle du mal, la douleur. Quand un sens perçoit un objet qui lui est proportionné, et qui, dès lors, constitue un bien pour lui et pour tout l'individu, il se produit une réaction dans l'appétit: c'est le plaisir.

Dans un sens tout à fait équivoque, de même que l'on parle d'amour «naturel», l'on pourrait parler de délectation «naturelle», pour désigner l'état de la faculté cognitive lorsqu'elle a perçu un objet proportionné. Mais cet emploi devrait nous causer la même impression que l'application du mot «repos» à l'état d'une pierre sur le sol: «Lapis quiescit», disaient les anciens... «... Amor enim et desiderium, et delectatio et tristitia, et si quid ejusmodi, si sumantur pro naturalibus dissonantiis vel consonantiis potentiariis vel actuum et hujusmodi, aequivoce dicuntur de eisdem ut sunt passiones animales»¹.

La délectation est spécifiée par son objet (la douleur, de même): le mouvement de l'appétit en présence du bien ou du mal, devient telle ou telle espèce de délectation ou de douleur, selon le bien ou le mal présents. Et c'est ce qui nous permet de parler de mal de dent, de tête ou de pied... Avoir faim, froid ou chaud, sont des sensations tactiles qui spécifient un mouvement de l'appétit. La sensation est dans la faculté de connaissance, mais le plaisir ou la douleur sont dans l'appétit. Voilà pourquoi Jean de Saint-Thomas apporte cette précision: «[Sensus externus] tristatur vel delectatur de sua cognitione non formaliter, id enim pertinet ad appetitum, sed objective, quia de tali cognitione ut de objecto appetitus laetatur»².

Voilà comment se résout pour nous le problème du «sens» de la douleur, et cette solution nous apporte de nouvelles lumières sur la délectation elle-même. Nous comprenons mieux ce qu'est la «perception de ce qui convient» ou «la connaissance de la faisie du bien», et nous voyons le rôle qu'elle remplit dans le phénomène global de la délectation. Ce rôle est, en somme, le rôle rempli par la connaissance à l'égard de l'appétit: ce qui cause formellement la délectation, c'est le «bonum ut praesens», et la connaissance est une condition nécessaire, mais elle ne constitue pas la «ratio formalis causandi», dans la causalité du bien.

IV. LA DÉFINITION DE LA DÉLECTATION DONNÉE PAR ARISTOTE

C'est au chapitre onze du premier livre de la *Rhétorique* que nous trouvons la définition de la délectation donnée par le Philosophe:

Ἐποκέσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τούναντίον³.

Ce texte a été traduit de diverses façons. Voyons tout de suite quelques-unes de ces traductions:

1. «Versio antiqua» commentée par saint Thomas:

«[Positum sit igitur nobis quod] delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem».

¹ CAJÉTAN, *In Iam IIae*, q.23, a.4, n.7.

² *Curs. phil.*, T.III, p.248b25.

³ *Rhét.*, I, ch.11 (ed BEKKER), 1369b33-35.

2. Version d'Antonio Riccobono dans l'édition Bekker des œuvres d'Aristote :
«Jam positum sit nobis voluptatem esse motionem quandam animi et constitutionem subitam et sensibilem in statu naturae convenienti, molestiam vero contrarium»¹.
3. Version de l'édition Didot :
«Positum sit igitur nobis, voluptatem esse motionem quandam animi et constitutionem subitam sensuque percipiendam in statu conveniente naturae; molestiam autem esse contrarium»².
4. M. Rhys Roberts :
“We may lay it down that Pleasure is a movement, a movement by which the soul is consciously brought into its normal state of being; and that Pain is the opposite.”³
5. M. John Henry Freese :
“Let it be assumed by us that pleasure is a certain movement of the soul, a sudden and perceptible settling down into its natural state, and pain the opposite.”⁴
6. M. Médéric Dufour :
«Admettons comme postulat que le plaisir est un mouvement de l'âme d'une espèce déterminée et un retour total et sensible à l'état naturel, et que la peine est le contraire»⁵.

Ces traductions comportent des divergences. D'après les traducteurs modernes, Aristote définit la délectation «un retour de l'âme à son état normal». D'après les versions latines, il la définit «la constitution de l'âme dans un état qui convient». C'est le mot *κατάστασις* que l'on interprète ainsi différemment. L'interprétation d'*ὑπάρχουσα φύσις* varie également : état naturel, “normal state of being,” «status conveniens naturae», «natura existens»...

Si la traduction du texte grec demeure incertaine, la pleine explication de cette définition n'en peut être que plus difficile encore à donner. À tel point que l'on s'est demandé si elle exprimait bien l'enseignement d'Aristote ou si elle ne serait pas plutôt une définition communément admise par les philosophes contemporains du Stagirite, et reçue par lui, provisoirement au moins, pour les besoins de la discussion, par manière de postulat. N'a-t-il pas dit, tout juste à la fin du chapitre 10 : «Il faut sur chaque point admettre comme suffisantes les définitions qui sans être rigoureuses ne sont pas obscures»⁶ N'introduit-il pas cette définition par la formule *ὑποκείσθω δ' ἡμῖν* qui pourrait se traduire : «Admettons pour l'instant» ? Et surtout, on a trouvé que cette manière de définir la délectation était explicitement condamnée par la doctrine du Philosophe sur le plaisir, dans l'*Éthique*.

¹ *Aristotelis Opera Omnia*, Vol.III, *Ars Rhetorica*, ANTONIO RICCOBONO interprete, p.703.

² *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latine*, Parisiis, editore AMBROSIO FIRMIN DIDOT, 1848, T.I, p.335.

³ *The Works of Aristotle Translated into English*, Oxford, at the Clarendon Press, 1924, Vol.XI.

⁴ *Aristotle with an English Translation, The "Art" of Rhetoric* (The Loeb Classical Library), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1939, p.115.

⁵ ARISTOTE, *Rhétorique*, coll. des Universités de France (GUILLAUME BUDÉ), texte établi et traduit par MÉDÉRIC DUFOUR, Paris 1932.

⁶ *Rhét.*, I, ch.11, 1369b31-32 (trad. DUFOUR)

Telle est la position que prend M. Dufour dans son analyse de la *Rhétorique*¹, et que le R. P. Festugière a vivement soutenue dans son ouvrage *Aristote, Le Plaisir*. Se référant au chapitre 11 de la *Rhétorique*, le R. P. Festugière écrit :

On sait que la définition de l'*hdonh* énoncée en tête de ce chapitre, 1369 b 33-35 *ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν* fait difficulté puisque c'est la formule même que le Stagirite condamne *Eth. Nic.*, VII, 12, 1152 b 34 *κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστάσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδέϊαι εἰσιν* [Les plaisirs qui accompagnent la restauration dans l'état naturel ne sont plaisants que par accident], 1153 a 12 *διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονὴν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον* [En sorte qu'il n'est pas juste de définir le plaisir une génération consciente: mieux vaut le dire la mise en acte de nos facultés naturelles et remplacer «conscient» par «incontravée»]. Cette formule, attribuée VII, 11, 1152 b 12 à ceux qui dénieient au plaisir la valeur de bien, *ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθὸν (ἡ ἡδονή), ὅτι πᾶσαι ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητὴν κτλ.*, [Premièrement donc, le plaisir n'est aucunement un bien: Tout plaisir est une génération consciente dont le terme est un état naturel] est celle de Speusippe... Platon y fait allusion déjà dans le *Phèdre*, 53 c... Il semble bien d'ailleurs la prendre plus ou moins à son compte pour l'avoir lui-même préparée... Comment donc se peut-il que cette doctrine de Platon et de Speusippe, expressément rejetée par l'*Eth. Nic.*, soit adoptée dans la *Rhétorique*? Mais aussi bien ne l'y est-elle pas, comme l'avait déjà noté TRENDLENBOURG, *de Anima*, 1877, p. 177. Le but de la *Rhétorique* n'est pas d'enseigner le vrai en ces matières proprement philosophiques, mais, acceptant à leur sujet les opinions alors courantes pourvu qu'elles ne gênent point l'objet propre de l'ouvrage, d'analyser et d'établir les meilleurs moyens de persuader... Tels étant le but, l'esprit, la méthode de la *Rhétorique*, il nous paraît vain de chercher avec MONSTERBERG-MUNCKENAU, *de concentu trium Aristotelis de voluptate commentationum*, à interpréter la définition de la *Rhétorique* dans un sens proprement aristotélicien, en restreignant ici la portée de *κίνησις* à ce seul mouvement du *νοῦς* qu'est la pensée, cf. en particulier pp. 17-20, 30-31. *Κίνησις* et *κατάστασις* équivaudraient dès lors à *ἐνέργεια* et l'on rejoindrait de la sorte l'énoncé de l'*Ethique*. Tout le contexte du chapitre 11 de la *Rhétorique* s'oppose à cette exégèse qu'un peu plus de tact littéraire eût suffi à éliminer².

Pourtant saint Thomas n'a pas cru vain de donner une interprétation proprement aristotélicienne de cette définition et une telle interprétation nous paraît justifiée. Cette définition, comme d'ailleurs toute définition, doit en effet se replacer dans un ensemble de doctrine qui nous aide à en comprendre la signification et la portée. Ce que nous avons déterminé jusqu'ici, sous la conduite du Philosophe et du Docteur Angélique, constitue cet ensemble. C'est en termes de bien possédé et de convenance à l'appétit que nous avons compris et défini la délectation. Mouvement de l'appétit dans la possession du bien, elle «s'intègre» par la réunion de trois facteurs:

¹ «La définition du plaisir (*hdonh*), placée au commencement de ce chapitre, est un postulat (*ὑποκείσθω*) suffisant pour la *Rhétorique*. Elle est très différente de la discussion des théories de Speusippe et de Platon dans le *Phèdre*, menée dans *Eth. Nic.* VII, 11-14 et de l'exposé de la doctrine propre à Aristote sur la nature et les conditions du plaisir qui remplit les c. 1-5 du livre X dans le même ouvrage.—*Op. cit.*, p. 57.

² *Aristote, Le Plaisir*. Introduction, traduction et notes, Paris, Vrin, 1936, note 4 de la préface, pp. LXII-LXIV. Nous avons cru bon d'ajouter entre crochets la traduction des passages de l'*Ethique* faite par le R. P. lui-même. Il faut dire que celle-ci ne semble pas tout à fait exacte. Au lieu de traduire *Eth.*, 1152b34: «Les plaisirs qui accompagnent la restauration dans l'état naturel ne sont plaisants que par accident», nous croyons qu'il faudrait plutôt dire: «Les actions (*ἐνέργεια*) qui nous mettent dans une disposition stable naturelle (dans l'état naturel) sont délectables par accident».

De même, *Eth.*, 1153a14, au lieu de «la mise en acte de nos facultés naturelles», il vaudrait mieux dire: «la mise en acte de nos *habitus* naturels», ou encore: «la mise en acte, l'activité de nos états naturels». Aristote emploie ici le mot *ἐξ*.

présence du bien, connaissance de cette présence et satisfaction proprement dite. Il nous serait relativement aisé de montrer que la définition d'Aristote exprime adéquatement tout ceci et prolonge la définition commune que nous avons exposée précédemment.

Mais en raison des hypothèses susmentionnées et des divergences entre les traductions, nous devons plutôt rechercher les contextes immédiats dans Aristote lui-même. Dans la *Rhétorique* d'abord, et dans l'*Éthique* ensuite, dont la *Rhétorique*, pour Aristote, est un «rejeton»¹. La continuité nous paraît manifeste d'une œuvre à l'autre, et le rapprochement des textes peut nous éclairer grandement sur le sens de la formule en cause.

1. La «Rhétorique»

Lisons d'abord la *Rhétorique*:

Si c'est bien en cela que consiste le plaisir, il est clair aussi que ce qui produit la disposition temporaire susdite est agréable et que ce qui la détruit ou produit l'état contraire est pénible. Il suit donc nécessairement que tendre à son état de nature est dans la plupart des cas agréable, et surtout quand les choses qui se produisent selon la nature ont recouvré leur propre nature; il en est de même des habitudes [*ἔθῃ*]; et, en effet, l'habituel se produit désormais comme une chose naturelle; car l'habitude a quelque ressemblance avec la nature; «souvent» est, en effet, voisin de «toujours»; toujours est le domaine de la nature; souvent, celui de l'habitude.

Agréable aussi ce qui n'est pas l'effet de la contrainte; car la contrainte est contraire à la nature; aussi ce qu'on fait par nécessité est-il pénible et a-t-on eu raison de dire: «Toute action imposée par la nécessité est naturellement fâcheuse»².

Changer est agréable; changer est, en effet, un retour à l'état naturel, la constante répétition d'une même chose portant toujours à l'excès l'*habitus* établi...»³

Ce texte n'est-il pas assez clair déjà? Ce qui est agréable, nous dit Aristote, c'est ce qui est naturel, ce qui est conforme à la nature («ce qui», c'est-à-dire les actions ou les objets qu'Aristote énumère ensuite, v.g. les aises, l'absence de fatigues, les jeux, le sommeil, etc.). Ce qui s'oppose à la nature, ce qui la «détruit», est pénible. Maintenant, l'habitude (*ἔθος*) est une seconde nature. «Toujours» est le domaine de la nature, «souvent», celui de l'habitude. Donc l'habituel est agréable aussi. Sans excès toutefois, car notre nature mobile aime le changement. De plus, si ce qui corrompt la nature est pénible, ce qui la rétablit sera délectable. Retenons cependant la différence entre ce qui se produit selon la nature, dans son état normal, et ce qui la restitue à l'état normal: la première catégorie d'actions est évidemment plus ferme et plus parfaite que la seconde. Or, le vrai plaisir réside dans la première, «...surtout quand les choses qui se produisent selon la nature ont recouvré leur propre nature». La seconde apporte un plaisir imparfait, un plaisir de tendance: «tendre à son état de nature est, dans la plupart des cas, agréable». Enfin, pour la même

¹ «Puisque les preuves s'administrent par ces moyens [caractère de l'orateur, passions de l'auditeur, valeur démonstrative du discours], le maniement en suppose manifestement l'aptitude au raisonnement syllogistique, la connaissance spéculative des caractères, celle des vertus, troisièmement des passions, de la nature et des modalités de chacune, des causes et des *habitus* qui la font naître chez les auditeurs; d'où il résulte que la rhétorique est comme une ramification [*παράφυττος*: rejeton] de la dialectique et de la science morale, qu'il est juste de dénommer politique».—1356a20-27.

² *Rhét.*, I, ch.11, 1370a1-10.

³ *Ibid.*, 1371a25.

raison, l'acquisition d'une habitude pourra produire de la délectation, à mesure que, par la répétition des actes, la difficulté et la contrainte disparaissent.

2. Le livre VII de l'«Éthique»

Voyons, maintenant, ce que dit Aristote, au livre VII de l'Éthique. Nous choisissons trois textes qui nous paraissent significatifs.

A.—Disons encore ceci: le bien consiste en partie dans l'activité, en partie dans la disposition [ἐξῆς]; les actions qui nous mettent dans les dispositions naturelles sont agréables par accident. Il y a une activité dans les désirs des dispositions et de la nature en reste. Toutefois, il y a des plaisirs qui ne comportent ni chagrins ni désirs, qui sont analogues à l'activité que nous déployons dans la contemplation et dont la nature n'a pas un besoin impérieux¹.

B.—Les plaisirs ne sont pas une génération et tous ne sont pas liés à une génération. Ils sont plutôt activités et fin; ils ne se produisent pas en liaison avec une génération, mais en liaison avec l'usage que nous faisons des choses... Aussi ne s'exprime-t-on pas comme il faut quand on dit que le plaisir est une génération susceptible d'être perçue par les sens; il vaut mieux dire que c'est l'activité d'une disposition conforme à la nature et, au lieu d'employer l'expression: perçue par les sens, il est préférable de dire: qui ne rencontre pas d'obstacle².

C.—Or rien n'empêche, même si les plaisirs sont parfois mauvais, qu'un plaisir soit le souverain bien; de même, rien ne s'oppose à ce qu'une science soit excellente, quand bien même d'autres seraient mauvaises. Que dis-je? C'est peut-être là une conséquence nécessaire, du moment qu'il y a pour chaque disposition des activités non entravées, que l'activité de toutes ces dispositions ou de l'une d'entre elles soit le bonheur. Il est nécessaire, dis-je, que cette activité, si elle est libre [ἀνεμπόδιος, non entravée] soit la plus souhaitable. D'ailleurs, c'est cela même qui est le plaisir³.

Y a-t-il opposition entre ces textes et celui de la *Rhétorique*? Nullement. Selon le R. P. Festugière, le texte A condamnerait la définition du plaisir donnée par la *Rhétorique*: il nous semble, au contraire, contenir des indications importantes, pouvant en éclairer le sens.

On peut y discerner trois choses:

a) L'opération se distingue de la disposition à exercer l'opération (*habitus*)⁴. Si toutes les deux sont des biens, comme le dit saint Thomas, l'action en est un plus parfait que la seule disposition à l'action. Il s'en suivra donc que la véritable délectation réside dans l'exercice de l'opération⁵.

b) Il y a des actions qui établissent une disposition à agir stable et naturelle, et celles-ci ne sont délectables que par accident.

c) Il y a pourtant des plaisirs qui sont sans mélange, qui ne comportent ni chagrins ni désirs.

¹ *Éth.*, VII, ch.13, 1152b33ss. Sauf indication contraire, nous citons toujours la traduction de M. JEAN VOILQUIN (*Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier Frères): c'est ce que nous désignons par la lettre V.; par exemple, V., ch.12, n.2.

Nous corrigeons légèrement la traduction V.: au lieu de «des actions qui nous mettent dans les dispositions...», V. traduit: «des plaisirs qui...» «Par accident» n'est pas dans V. Au lieu de «Il y a une activité dans les désirs...», il traduit: «L'activité, de son côté, consiste dans les désirs qui complètent la disposition et la nature».

² *Ibid.*, 1153a9-17; V., ch.12, n.3. C'est nous qui soulignons.

³ *Ibid.*, ch.14, 1153b8; V., ch.13, n.2.

⁴ L'ἐξῆς désigne ce que nous appelons un *habitus*, une disposition stable, par opposition à la *διάθεσις*, disposition temporaire. C'est un état, mais qui implique un rapport à l'action: l'*habitus* est acte premier; l'opération, acte second. *Catég.*, c.8, 8b27; *Métaph.*, V, c.20, 1022b10. S. THOMAS, *In V Metaph.*, lect.20 (ed. CATHALAN), nn.1062-64; *Ia IIae*, q.49, a.3, c.

⁵ *In VII Eth.*, lect.12, n.1486.

C'est la deuxième de ces propositions qui doit être examinée de près. Elle signifie, en d'autres termes, que les actions propres à engendrer un *habitus* connaturel ne sont pas toujours nécessairement source de délectations. C'est qu'au moment où l'*habitus* n'est pas encore acquis, l'opération ne résulte pas d'une manière d'être stable, incorporée à la nature. Elle manque pour autant de stabilité et de fermeté; elle n'est certes pas entravée mais elle le serait facilement. Or le Philosophe dira plus loin que la délectation consiste dans l'opération inentravée d'un *habitus* déjà acquis. C'est donc parce qu'elle n'est pas suffisamment fortifiée dans ses principes qu'une opération antérieure à la possession de l'*habitus*, peut ne pas procurer de satisfaction, et qu'elle ne peut, si elle en procure, en procurer d'une aussi grande intensité.

Il faut encore nous rendre compte que ce texte porte un participe présent, αὶ καθιστᾶσαι, et non un aoriste. L'aoriste serait αὶ καταστᾶσαι. Le présent exprime une action qui s'accomplit actuellement, l'aoriste, une action qui s'est accomplie. Dans la *Rhétorique*, Aristote emploie le nom dérivé de ce même verbe καθίστημι et très voisin de l'aoriste, ἡ κατάστασις. En français, les noms dérivés d'un verbe ont deux significations: ils peuvent signifier une action ou un état¹. Il en est de même en grec.

Dans le *Phèdre*, Platon emploie, lui aussi, le mot κατάστασις pour définir le plaisir, mais il est suggestif de voir qu'il en donne le sens en recourant au présent (καθιστῆται): Εἰς δὲ γε τὴν αὐτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα παρ' ἡμῶν αὐτῶν. «Quand les choses se rétablissent dans leur nature, nous admettons, parmi nous, comme étant le plaisir, cette restauration»².

Platon enseigne constamment que le plaisir est une génération: quand, dès lors, il emploie le mot κατάστασις parallèlement à un présent, il lui donne évidemment le sens d'action qui nous établit dans l'état naturel.

Aristote reconnaît, dans l'*Éthique*, que les actions menant à l'établissement d'un *habitus* naturel ne sont délectables que par accident. Quand, dans la *Rhétorique*, il emploie le mot κατάστασις pour définir le plaisir, ne convient-il pas de prendre garde que le nom dérivé d'un verbe ne signifie pas nécessairement une action qui s'accomplit, mais peut aussi exprimer un état, ou du moins, une action qui a eu lieu, conformément à la signification générale de l'aoriste? Voilà comment ce texte de l'*Éthique*, loin de condamner celui de la *Rhétorique*, pourrait fort bien l'expliquer, d'autant plus que les textes B et C, tirés de l'*Éthique*, confirment cette interprétation.

Le texte B affirme en effet, et avec insistance, que le plaisir ne consiste pas dans une génération. Que veut dire ici génération? Soit une action ou une suite d'actions qui engendrent un *habitus*, soit une action ou une suite d'actions qui restaurent la nature. Aristote reprend ce point beaucoup plus longuement au livre X, mais déjà, il distingue nettement entre acquisition, mouvement vers, (mouvement au sens d'*actus imperfecti*) et activité

¹ Cf. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*: «Rétablissement»: action de rétablir ou état d'une personne rétablie.

² *Phèdre*, 26 D. La traduction est de nous.

(mouvement au sens d'*actus perfecti*)¹. Il insiste sur l'absence d'entraves dans l'activité délectable, et souligne que ce caractère est plus important, pour définir la délectation, que la connaissance (ou la conscience).

Selon saint Thomas, Aristote exprime, dans ce texte, une définition de la délectation: «Delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, id est qui naturae habitus congruit»². Manifestement, nous retrouvons ici le contexte de la *Rhétorique*. Est délectable, ce qui est naturel. Le Philosophe vient de préciser que ce n'est pas l'acquisition de la nature ou de la disposition naturelle qui est délectable, mais l'activité de cette nature ou de cette disposition. Dans la *Rhétorique*, il a dit: «L'habituel se produit comme une chose naturelle, l'habitude est une seconde nature, 'souvent' est le domaine de l'habitude, etc.» Dans l'*Éthique*, il dit de même: «La délectation est l'opération d'un *habitus*, d'une manière d'être, en harmonie avec la nature de celui qui le possède et qui agit». Les deux textes ne s'opposent pas; ils ne se répètent pas non plus; ils se complètent.

Nous avons cité le texte C comme confirmation. En mettant le plaisir dans les opérations inentravées qui peuvent s'accomplir selon chaque *habitus*, il exclut manifestement que le plaisir pourrait être dans le seul *habitus*, et, a fortiori, dans la génération de cet *habitus*.

3. Le livre X de l'*Éthique*

Passons, en troisième lieu, au livre X de l'*Éthique*. Tous s'accordent à reconnaître que nous y trouvons l'enseignement le plus explicite du Philosophe sur la délectation. Il faudrait tout citer.

A.—On dit encore que la douleur est la privation de ce que réclame la nature et que le plaisir en est la pleine satisfaction. Mais cela ne peut s'appliquer qu'aux affections du corps. Si donc le plaisir est la satisfaction de ce qui est conforme à la nature, il faudra que l'objet où se produit cette satisfaction éprouve, lui aussi, du plaisir; il s'agirait donc du corps. Mais l'opinion générale ne souscrit pas à pareille affirmation. Le plaisir n'est donc pas une satisfaction de ce genre. Mais, cette satisfaction étant donnée, ne pourrait-on éprouver du plaisir, comme on peut éprouver de la douleur en se coupant³?

B.—L'acte de la vue, semble-t-il, est complet à chaque moment de sa durée, car il ne lui manque aucun élément qui, venant le compléter, parachèverait son caractère spécifique. Il en va de même pour le plaisir, semble-t-il; il forme un tout et, à aucun moment de sa durée, on ne peut trouver un plaisir qui, par sa prolongation, perfectionnerait son caractère spécifique. Par conséquent, il n'est pas non plus mouvement... Le caractère spécifique du plaisir est d'être achevé à n'importe quel moment de sa durée⁴.

C.—Tout sens déploie son activité par rapport à l'objet sensible; cet acte atteint sa perfection quand le sens est bien disposé relativement au plus beau des objets qui affectent sa sensibilité, car tel semble bien être l'acte parfait;... Étant donné ces conditions, dans chaque ordre de faits, l'activité la meilleure qu'on déploie est celle du sens le mieux disposé eu égard au meilleur des objets susceptibles de l'affecter. Cette activité sera donc la meilleure et la plus agréable. Car à chaque sens correspond un plaisir particulier et on peut en dire autant par rapport à la pensée et à la

¹ «Le plaisir est une activité», dit le texte B. Remarquons qu'il y a ici deux activités, deux *actus perfecti*, à savoir l'opération délectable (sensation, acte d'intelligence, etc.) et le mouvement de l'appétit lui-même. La séparation est plus nette au livre X. Au livre VII, la délectation est définie par sa cause.

² *In VII Eth.*, lect.12, n.1493.

³ *Éth.*, X, ch.2, 1173b8-12; V., ch.3, n.6.

⁴ *Ibid.*, ch.3, 1174a12-18; V., ch.4, nn.1-3.

contemplation; l'opération la plus parfaite est aussi la plus agréable. Et la plus parfaite est l'opération du sens qui se trouve bien disposé par rapport au plus excellent des objets susceptibles de l'affecter. Ainsi le plaisir vient parachever l'activité qui se déploie...¹

Voici ce qu'écrivit le R. P. Festugière au sujet de la comparaison entre l'enseignement d'Aristote, sur le plaisir, au livre VII et au livre X de l'*Éthique*:

Doit-on dire, avec nombre d'exégètes, que la doctrine du Xe livre de l'*Éthique* est inconciliable avec celle du VIIe livre, que le plaisir «activité inentravée» diffère radicalement du plaisir «parachèvement de l'activité»?...

La différence est réelle, mais elle implique une précision de la doctrine, non pas une contradiction. Dans le premier traité [I.VII], opposant le plaisir à la *γένεσις*, Aristote, qui n'est pas encore maître absolu de ses concepts, conclut simplement que le plaisir est activité. Une réflexion plus poussée lui fait reconnaître que le plaisir n'est pas, au sens propre, activité, mais qu'il jaillit de l'activité parfaite comme le signe de cette perfection, ainsi que la santé parfaite, à la fleur de l'âge, s'épanouit en beauté².

Nous ne pouvons admettre cette interprétation. La seule différence en est une de points de vue: l'activité inentravée est cause du plaisir (I. VII), et le plaisir est le parachèvement de l'activité (I. X). Les deux points de vue sont complémentaires l'un de l'autre.

Le texte A du livre X nous paraît reprendre exactement le point de vue du livre VII, sauf qu'il emploie, au lieu de *γένεσις*, le mot *ἀναπλήρωσις* que M. Voilquin traduit par «satisfaction». Dans sa traduction, le P. Festugière le rend par «restauration», mais alors, le rapprochement avec le livre VII devient beaucoup plus frappant: le plaisir n'est pas dans l'acte même de restauration à l'état naturel (si ce n'est par accident), mais une fois la restauration faite, on éprouve la délectation comme on éprouve la douleur, si on se coupe (i.e. d'un seul coup, instantanément). L'idée n'est-elle pas absolument la même? Le plaisir n'est pas «mouvement vers», mais il suit ce mouvement, il est l'instant de plénitude qui couronne la restauration ou l'activité de l'état naturel.

Le texte B reprend encore la même idée, mais en des termes qui nous amènent à préciser en quel sens le plaisir peut être dit «un mouvement de l'âme», dans la *Rhétorique*. La délectation n'est pas génération ni mouvement, au sens d'une chose qui se fait: Aristote emploie l'exemple de la construction d'un temple et du mouvement local³. Elle n'est pas «dans le temps», comme ces actions le sont. Elle forme un tout complet et achevé dès le premier instant: ce sera cette idée qu'exprimera le mot *ἄθροον* dans la *Rhétorique*. Voilà qui est clair. Pourtant, dans ce même texte de la *Rhétorique*, elle est dite «mouvement», mais nous nous rappellerons, en expliquant l'expression, que le mot «mouvement» a aussi une autre signification pour Aristote (*actus perfecti*), selon laquelle la sensation et l'intellection peuvent être appelées des mouvements. La précision, *τῆς ψυχῆς*, marque très certainement qu'il s'agit d'un mouvement tout semblable à ces derniers.

¹ *Ibid.*, ch.4, 1174b15-25; V., ch.4, nn.5-6. Nous corrigeons V. à deux endroits:

a) au lieu de «l'opération la plus parfaite est aussi la plus agréable», il traduit: «le plaisir le plus parfait est aussi le plus agréable».

b) Au lieu de «Et la plus parfaite est...», il traduit: «le plus parfait est celui du sens qui se trouve bien disposé par rapport au plus excellent des objets».

² *Op. cit.*, pp.XXIII-XXIV.

³ *Éth.*, X, ch.3, 1174a20-35; V., ch.4, nn.2-3.

Le texte C constitue, enfin, comme la synthèse de ce qui précède.

a) Dans la suite de nos actions vitales, il est facile de remarquer que les unes sont plus parfaites que les autres. Prenons comme point de départ, nous dit Aristote, une opération parfaite, dans laquelle rien ne fait défaut, et voyons ce qui en constitue la perfection. Elle résulte, à la fois, de la bonne disposition de la puissance qui l'exerce, et de l'exacte proportion de l'objet sur lequel elle porte.

b) Or l'opération parfaite est aussi une opération délectable, et meilleure est l'opération, plus grande est la délectation que nous en éprouvons. Il est facile de constater que chacune de nos opérations peut ainsi nous procurer une délectation particulière, plus ou moins grande selon son degré de perfection.

c) La délectation est donc comme un parachèvement, un couronnement, qui s'ajoute à l'opération parfaite «comme la beauté s'ajoute à la jeunesse». Ajoutons, cependant, que, dans l'esprit d'Aristote, la délectation ne se confond nullement avec l'activité qui la cause et qu'elle parachève:

Les plaisirs qui accompagnent nos activités leur sont plus intimement joints que nos tendances; celles-ci en sont séparées et par le temps et par leur nature, tandis que ceux-là leur sont si proches et si intimement associés qu'on a pu discuter la question de savoir si activité et plaisir ne se confondaient pas.

A vrai dire, il ne semble pas que le plaisir soit pensée ou sensation, affirmation qui serait étrange; ce qui les fait paraître identiques, c'est l'impossibilité de les distinguer [*χωρίζω*: séparer]¹.

Voilà ce qu'est la délectation pour Aristote. Comparons maintenant cet exposé à celui du livre VII de l'*Éthique* et de la *Rhétorique*.

Au livre VII, il a défini la délectation: l'opération inentravée d'un *habitus* connaturel. Le livre X ne la définit pas autrement. Il précise ce qu'est cette opération inentravée: c'est l'opération parfaite dont il analyse les conditions du côté de l'objet et du sujet. Il a nié (l. VII et l. X, texte A) que la délectation fût génération d'un *habitus* connaturel: mais une fois engendré un tel *habitus*, la délectation peut être éprouvée, «comme on peut éprouver de la douleur si on se coupe». Il ajoute (l. X, texte C) que la délectation est, en conséquence, un parachèvement de l'activité parfaite. Il fait bien ressortir, dans ce texte C, l'importance de l'*habitus*: c'est l'*habitus* qui rend possible et qui assure la perfection de l'opération du côté de la faculté, puisqu'il est précisément une disposition stable à bien agir.

Aux deux endroits par conséquent (ll. VII et X), l'opération inentravée, l'opération parfaite procédant d'un *habitus* connaturel, est présentée comme ce qui est la cause de la délectation, et la délectation est elle-même donnée comme ce qui suit et ce qui couronne cet «établissement» dans la perfection de nature.

Ces explications n'éclairent-elles pas grandement le texte de la *Rhétorique*? Ne pouvons-nous pas comprendre maintenant ce qu'a voulu exprimer Aristote dans sa définition, à savoir la perfection de l'opération grâce à laquelle on éprouve la délectation et l'euphorie de la nature qui

¹ *Éth.*, X, ch.5, 1175b33; V., ch.5, nn.6-7.

atteint sa perfection dans l'opération parfaite et délectable? C'est ce qu'expriment les expressions *κατάστασις* et *εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν*.

À la lumière de ce contexte, essayons de comprendre et de traduire le texte d'Aristote: 'Υποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν. Une remarque importante sur le sens premier de cette définition nous paraît contenue dans ces mots du Philosophe, au livre VII de l'*Éthique*: «Ce sont les plaisirs du corps qui gardent ce nom [plaisir, délectation], par droit d'héritage en quelque sorte, du fait que l'on s'y adonne très souvent et que tous les hommes y prennent part»¹.

Le mot «délectation» s'applique donc, en premier lieu, aux délectations corporelles, et s'emploie ensuite, par extension, pour désigner les autres délectations. Par conséquent, dans son sens strict et premier, la définition d'Aristote énonce ce qu'est la délectation sensible et corporelle, mais on pourra l'étendre à toutes les délectations, en la prenant dans un sens large ou commun.

L'expression initiale *ὑποκείσθω δ' ἡμῖν* ne nous paraît pas vouloir dire «admettons comme postulat», mais plutôt «qu'il soit entendu pour nous», ou encore, «posons que...»

La délectation est d'abord définie comme étant «un mouvement de l'âme». Pour comprendre le sens «aristotélicien» de cette expression, nous devons recourir au traité *De l'Âme*, où le Philosophe parle d'une espèce spéciale de mouvement qui n'est pas le mouvement successif d'un être imparfait:

Et il apparaît, en fait, que le sensible fait seulement passer la faculté sensitive, qui était en puissance, à l'acte, car le sens ni ne pâtit, ni n'est altéré. Aussi est-ce là une autre espèce de mouvement. En effet, le mouvement est, disions-nous, acte de ce qui est inachevé, tandis que l'acte au sens absolu, l'acte de ce qui a atteint son plein développement, est tout différent².

Aristote a montré avec insistance que la délectation formait un tout achevé et complet, dès le premier instant. Il l'a comparée, sous ce rapport, à l'acte de vision³. Ceci correspond donc tout à fait à la description de «l'acte au sens absolu» (*actus perfecti*), que signifie *κίνησις* dans ce texte du *De Anima*. C'est le mouvement instantané et l'acte d'un être en état de perfection.

Κατάστασις εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν. C'est l'expression la plus difficile à saisir. Reportons-nous au contexte. Tout l'enseignement du Stagirite tend à montrer deux points:

a) La délectation ne consiste pas dans une opération qui mène à l'établissement d'un *habitus* naturel, mais elle est ressentie lorsque cet établissement est achevé. Elle n'est pas un établissement au sens de «devenir», mais au sens de «devenu», «accompli», «achevé».

b) L'opération inentravée d'un état de nature, d'un *habitus* connaturel, ou l'opération parfaite s'accompagne inséparablement d'une délectation qui s'y ajoute comme son couronnement. Nous les réunissons l'une et l'autre dans une même réalité globale.

¹ Ch.14, 1153b33; V., ch.13, n.6.

² *De l'Âme*, III, ch.7, 431a4-8 (trad. TRICOT), p.190.

³ *Éth.*, X, ch.3.

Que signifient maintenant *κατάστασις* et *ὑπάρχουσαν φύσιν*? *Κατάστασις*: *κατα* de haut en bas; *ἵστημι* à l'aoriste, «se placer». Le nom qui exprime cette double idée, doit avoir le sens de repos, établissement, achèvement. "Settling down into its natural state" de M. Freese pourrait fort bien avoir ce sens. Quant à *ὑπάρχω*, il signifie d'abord «être là, exister, subsister». À l'entendre ainsi, l'expression *εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν* deviendrait: «dans une nature ou un état naturel existant». C'est apparemment ce que nous retrouvons dans la traduction latine: «constitutio in naturam existentem». Mais le dictionnaire nous avertit que le verbe *ὑπάρχω* peut aussi signifier «appartenir, convenir, être convenable»¹: ne serions-nous pas en présence d'un hellénisme, employé pour exprimer avec plus de force, la convenance ou la connaturalité de l'état ou de l'activité dont l'établissement cause la délectation? La délectation serait donc «l'établissement dans une nature qui convient», ou mieux encore, «un mouvement de l'âme ressenti à la suite de son établissement dans un état de nature qui lui convient parfaitement».

Cette traduction peut-elle s'autoriser de l'interprétation que donne saint Thomas de la définition d'Aristote? La première partie: «Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est *motus animae*, ponitur in genere» ne fait pas difficulté. Saint Thomas poursuit: «Per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam*, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni»².

Aristote exprime là, dit saint Thomas, la cause de la délectation. Et cette cause est en définitive la présence du bien connaturel. Mais voyons bien comment «*praesentia boni connaturalis*» peut expliquer «*constitutio in existentem naturam*». Le sens de «*constitutio*» est expliqué peu après, à propos de «*simul tota*»: «Per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostendit quod *constitutio* non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII *Ethic.*»³

Saint Thomas souligne clairement que la délectation n'a pas sa cause dans un mouvement, mais qu'elle est ressentie une fois ce mouvement accompli. La cause de la délectation n'est pas un établissement au sens d'une activité en marche, mais au sens d'une action achevée, d'une opération déjà parfaite et rendue à son terme. C'est ce que détermine *ἀθρόας*, «*simul tota*». Terme et idée que nous retrouvons dans la définition de l'éternité: «*Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*»⁴. Rapprochement suggestif: la cause de la délectation n'est pas dans l'opération selon que celle-ci, avec peine et labeur peut-être, se développe et se déroule à travers le temps. S'il en était ainsi, la délectation serait elle-même une génération. Mais elle a tout au contraire le double caractère de plénitude parfaite dès le premier instant, et d'intemporalité,

¹ *Dictionnaire grec-français* par C. ALEXANDRE, Paris, Hachette et Cie, 1912.

² *Ia IIae*, q.31, a.1, c.

³ *Ibid.*

⁴ *Ia*, q.10, a.1.

parce qu'elle suit l'opération selon que celle-ci a pour ainsi dire achevé sa course dans le temps et qu'elle s'est pleinement fixée comme perfection de l'être qui la pose¹.

Établissement tout entier à la fois, la cause de la délectation doit être encore établissement «*in existentem naturam, id est, in id quod existit in natura rei*». Remarquons qu'il ne s'agit ici ni d'existence, ni même de présence dans la réalité. Il ne faut pas entendre «*constitutio in existentem naturam*» comme si l'expression dans sa totalité exprimait l'établissement dans une chose ou dans un bien présent et existant. Il n'en est pas ainsi. Saint Thomas dit bien que «*constitutio*» ne désigne pas la délectation dans son essence mais dans sa cause. Or c'est cette même «*constitutio*» qui exprime presque à elle seule l'idée de présence puisqu'elle n'est rien d'autre que l'établissement dans l'opération actuellement posée et poussée jusqu'à son terme. On le voit clairement par la réponse à la première objection: «*Quando constituitur res in propria operatione . . . sequitur delectatio*». Mais au lieu de parler d'un établissement dans l'opération propre, Aristote dit, selon la version latine que commentait saint Thomas: «*in naturam existentem*». Et saint Thomas y voit avec raison la connaturalité du bien, la connaturalité de l'opération. La cause de la délectation, c'est l'établissement «*in existentem naturam, id est, in id quod existit in natura rei*»: donc l'établissement dans ce qui existe, ou simplement qui est dans la nature de la chose. Ce ne peut être plus clair: il s'agit d'un établissement dans quelque chose de connaturel. C'est pourquoi il ne voit pas la cause de la délectation dans la présence du bien seulement, mais dans la présence du bien connaturel. Et ce quelque chose de connaturel, il précisera que c'est l'opération puisque l'*Éthique*, en faisant une prédication «*non per essentiam, sed per causam*», dit expressément que la délectation est une opération inentravée. Aussi bien, saint Thomas résume-t-il toute sa pensée lorsqu'il écrit dans l'*Ad primum*: «*Operatio connaturalis non impedita, est perfectio secunda, ut habetur . . . Et ideo, quando constituitur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in perfectum esse, ut dictum est. Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam*».

On dira peut-être que cette explication de saint Thomas ne parle point de disposition naturelle ou d'*habitus* connaturel auxquels nous avons fait large place dans notre tentative d'explication quasi littérale. La réponse est facile. Il est remarquable en effet que saint Thomas détermine la cause immédiate et prochaine de la délectation, et dans «ce quelque chose qui est dans la nature de la chose», il doit certainement voir l'opération. Mais si nous voulons définir la cause de la délectation, d'une manière commune, sa cause éloignée autant que prochaine, il faudra, à l'opération connaturelle, ajouter les états qui conviennent à la nature et les *habitus* qui lui sont conformes. Car ceux-ci seront causes de délectation en étant causes d'opérations de soi délectables. Ainsi, avec la définition donnée

¹ Nous distinguons ces deux aspects de l'opération d'après cette phrase de Saint Thomas: «*Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul*».—*Ia IIae*, q.31, a.1, c.

dans la *Rhétorique*, on aura une interprétation suffisamment large pour envelopper à sa manière tout ce que l'*Éthique* enseigne sur la délectation.

Enfin, la délectation est dite, dans sa cause toujours, *αἰσθητή*, «sensibilis». Cela signifie, comme l'explique saint Thomas, qu'il ne suffit pas à la délectation qu'une perfection naturelle soit atteinte; il faut que cette saisie soit perçue et sentie¹. Nous pourrions peut-être dire que cette saisie doit être connue, laissant dans l'imprécision qu'elle le soit par les sens ou par l'intelligence, de sorte que la définition convienne à toute délectation. Saint Thomas dira dans un autre article: «In illa definitione Philosophi, *sensibile* ponitur communiter pro quacumque apprehensione. Dicit enim Philosophus in X *Ethic.*, quod *secundum omnem sensum est delectatio; similiter autem et secundum intellectum et speculationem*». Mais conscient qu'Aristote peut fort bien définir la seule délectation sensible — c'est ce que le contexte de la *Rhétorique* nous avait incité à poser — saint Thomas ajoute aussitôt: «Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi»².

Ici on pourrait objecter qu'au livre VII de l'*Éthique*, Aristote a rejeté le mot *αἰσθητή* de la définition du plaisir³. Comment peut-il l'y introduire maintenant? Nous croyons avoir répondu en expliquant ce passage. Si l'on disait seulement que la délectation est une opération de la nature perçue par les sens, la caractéristique propre de cette opération n'apparaîtrait pas clairement. En remplaçant «perçue par les sens» par «inentravée», nous soulignons davantage la perfection et le caractère achevé de cette opération, et nous montrons mieux ainsi que la délectation n'est pas une génération. La connaissance demeure néanmoins nécessaire à la délectation: nulle part dans l'*Éthique* ni dans le traité *De l'Âme*, n'est-il question d'attribuer la délectation aux êtres dépourvus de connaissance. Dans la formule de la *Rhétorique*, *κατάστασις* s'oppose à *γένεσις* et, par ailleurs, *αἰσθητή* marque que le plaisir est propre aux êtres qui connaissent, et exprime même le rôle de la connaissance dans la délectation.

Peut-être serons-nous en mesure, à présent, de proposer une traduction française. Disons tout de suite que nous ne la voulons pas trop littéraire. À la vouloir concise comme le grec, nous ne saurions peut-être pas bannir les expressions aussi douteuses que «retour à l'état naturel» ou «restauration de l'état naturel»; et nous ne distinguerions pas non plus ce que cette définition comporte comme essence et comme cause de la délectation. Nous dirons donc d'une façon plus élaborée: *La délectation est un mouvement de l'âme consécutif à l'établissement entier et conscient dans un état et dans une activité qui sont dans la nature même de l'être qui l'éprouve.*

JEAN LANGLOIS, S.J.

¹ «Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando *constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam*, hoc non sentiunt: sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo: et iste motus est delectatio». — *Ia IIae*, q.31, a.1, c.

² *Ia IIae*, q.31, a.4, ad 1.

³ Ch.13, 1153a13, 2e texte cité plus haut, p.188.