



## Quelques notes à propos des vertus morales

Jasmin Boulay

Volume 16, numéro 2, 1960

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019995ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019995ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boulay, J. (1960). Quelques notes à propos des vertus morales. *Laval théologique et philosophique*, 16(2), 265–277. <https://doi.org/10.7202/1019995ar>

## Quelques notes à propos des vertus morales\*

---

### III. L'APPÉTIT EST, DANS UNE CERTAINE MESURE, ANTÉRIEUR, PLUS COMMUN ET PLUS PROFONDÉMENT ENRACINÉ DANS LE SUJET

#### A) *Quelques difficultés*

Une doctrine constante et ferme de saint Thomas semble contredire cet énoncé. L'appétit, on le sait, est, de sa nature, une inclination consécutive à la forme, suivant l'axiome bien connu : « omnis appetitus sequitur formam », ou encore : « quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio. »<sup>1</sup>

La nature de la forme qui détermine le sujet est la racine et la mesure de l'appétit qui l'accompagne : les êtres dépourvus de connaissance, étant sujets récepteurs d'une unique forme spécifique possédée physiquement et entitativement, ne jouissent que d'inclinations naturelles aussi déterminées et contractées que la forme qui en est le principe ; par contre, les êtres doués de connaissance, capables de recevoir la forme de l'autre d'une façon non compositive, c'est-à-dire sans la contracter aux limites du sujet, jouissent d'un appétit proportionné, appelé appétit élicite, par lequel ils peuvent se porter vers le bien représenté.<sup>2</sup>

Il semble bien qu'il faille conclure que l'appétit élicite et les vertus qui y sont subjectées sont dépourvus de ce caractère de priorité qui définit le mode de la nature. C'est pourquoi saint Thomas enseigne que la procession selon la volonté ne jouit pas du « modus naturae », propre aux opérations qui procèdent de l'intelligence :

Dictum est enim, quod processio per modum naturae intelligitur quando aliquid procedit ab aliquo sicut illud quod procedit a natura . . . Processio autem quae est a naturali agente non praesupponit aliam processionem nisi per accidens . . .<sup>3</sup>

Cette antériorité de l'intelligence n'a rien qui doive étonner, car le vrai, objet de l'intelligence, est de soi antérieur au bien. Il s'ensuit que l'antériorité de l'intelligence sur l'appétit n'est que la réplique dans le sujet de l'antériorité du vrai sur le bien.

---

\* Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol. XVI, 1960, n° 1, pp. 20-52.

1. *Ia*, q.19, a.1 ; q.80, a.1 ; *Ia IIae*, q.8, a.1 ; q.26, a.1 ; q.40, a.3 ; *De Malo*, q.16, a.2 ; q.6, a.1 ; *III Sent.*, dist. 27, q.1, a.2.

2. *Ia*, q.80, a.1.

3. *De Potentia*, q.10, a.2, ad 7.

Notons, en second lieu, que le vrai est plus profond et plus fondamental que le bien : le vrai *simpliciter*, comme l'être, se dit premièrement de la substance et secondairement des accidents. Aussi les accidents ne se définissent qu'imparfaitement :

Secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri ut in 7 *Metaphys.* dicitur ; unde quia ens per prius de substantia dicitur quae perfecte rationem habet entis, ideo nihil perfecte definitur nisi substantia : accidentia autem, sicut incomplete rationem entis participant, ita definitionem absolutam non habent : quia in definitionibus eorum ponitur aliquid quod est extra genus eorum, scilicet subjectum eorum.<sup>1</sup>

Le bien, au contraire, se consomme dans l'existence et les accidents, tous deux extrinsèques à l'essence. Or la substance est plus profonde, plus intime et plus permanente que les accidents. Il s'ensuit que l'intelligence, par son objet même, imite mieux la nature.

#### B) Réponse à ces difficultés

Nous ne pouvons évidemment renier cette doctrine ; nous croyons cependant qu'il faudrait se rappeler certaines distinctions nettement formulées par saint Thomas.

Faisons tout d'abord une première remarque touchant l'antériorité du vrai sur le bien.

Le vrai et le bien peuvent être considérés de deux façons : en eux-mêmes et dans le sujet qu'ils perfectionnent. Envisagé en lui-même, le vrai est antérieur au bien : en tant que perfectif de l'intelligence, il est fondé sur la seule quiddité, la « ratio speciei » de l'être, alors que le bien ne peut parfaire la volonté sans inclure l'existence elle-même.

Sans doute, le vrai et le bien, comme du reste tous les transcendants, n'ajoutent rien de réel à l'être ; mais l'ordre que saint Thomas manifeste entre eux, semble bien établi en fonction du fondement même de la relation de raison qui permet à l'esprit de distinguer ces divers aspects de l'être ; de telle sorte qu'un transcendant est dit antérieur à un autre, selon qu'il révèle à l'intelligence, un aspect plus fondamental de l'être.

Or dans tout être il faut considérer deux choses : l'essence, l'essence, la quiddité et l'existence. Et de même que l'essence est antérieure et plus fondamentale que l'existence, le vrai est antérieur au bien qui inclut un élément de soi étranger à l'essence.

Considerando verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei ; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum

1. *III Sent.*, dist.35, q.1, a.2, ad 1 ; *De Ver.*, q.3, a.2, ad 2 ; *Ia IIae*, q.53, a.2, ad 3 ; *De Potentia*, q.8, a.4, ad 5.

esse quod habet in re ; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa.<sup>1</sup>

Par contre, envisagé du côté du sujet qu'il perfectionne, l'ordre est renversé. À ce propos, il convient de voir d'abord que le bien est antérieur au vrai, selon que la volonté et tout ce qui se tient dans la ligne de l'appétit, est en quelque sorte plus commun, plus fondamental et plus profondément enraciné dans le sujet.

1° *Le bien antérieur au vrai.* Dans quel sens le bien est-il antérieur au vrai ? Saint Thomas répond :

Ea quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero : ex hoc enim, quod participant esse, perficiuntur bono, ut dictum est ; ex hoc autem quod cognoscunt verum aliquod perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse : unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum.<sup>2</sup>

De quelle vérité entend parler saint Thomas quand il dit que le bien est antérieur au vrai ? Il s'agit manifestement ici de la vérité formelle qui se définit par la conformité du jugement avec la chose affirmée ou niée. La vérité transcendantale, en effet, même « ex parte perfectibilium » est antérieure au bien : elle s'identifie, pour ainsi dire, avec l'être, la substance, à laquelle elle n'ajoute qu'une relation de conformité à l'idée divine.

Mais, alors, pourquoi le vrai se dit-il plus proprement et avant tout de la vérité formelle et non de la vérité transcendantale, alors que le bien se dit formellement de la chose ?

Sans doute à cause des formalités propres au vrai et au bien, lesquels se définissent comme des explicitations déterminées de l'être, distinguées en fonction des facultés qu'ils perfectionnent.

Or l'intelligence est perfectionnée par le vrai en l'attirant à elle ; la volonté, au contraire, est attirée par le bien qui est dans les choses.<sup>3</sup> C'est pourquoi Aristote, dans le *De Anima*, enseigne que l'âme, par ses opérations de connaissance et d'amour, décrit une espèce de mouvement circulaire.<sup>4</sup> Les choses extérieures, en effet, sont à la fois le principe de la connaissance qui se consomme dans l'intelligence, et le terme de la volonté qui tend aux réalités singulières, concrètes. « Complementum cujuslibet motus, comme le dit saint Thomas, est in suo

1. *De Ver.*, q.21, a.3.

2. *De Ver.*, q.21, a.3.

3. *De Ver.*, q.2, a.13, ad 10 ; q.14, a.5, ad 5 ; q.14, a.11, ad 4 ; q.22, a.11 ; q.14, a.1, ad 3 ; q.15, a.2 ; q.4, a.8 ; q.26, a.3.

4. *De Potentia*, q.9, a.9 ; *Ia IIae*, q.26, a.3 ; CAJETAN, *In Iam IIae*, q.66, a.3, n.V. ; S. THOMAS, *In III De Anima*, lect.15.

termino. »<sup>1</sup> De même, le lieu propre et connaturel de la vérité est l'intelligence, celui du bien est la chose extérieure elle-même.

Il s'ensuit que l'homme peut être formellement bon, du moins d'une bonté relative, par l'être de sa substance, avant que l'intelligence ne soit perfectionnée par la vérité formelle.

Bien plus, ne peut-on pas affirmer que la volonté elle-même, comme faculté du bien, par sa seule tendance au bien, soit déjà formellement bonne d'une bonté distincte de celle qui lui appartient en tant qu'entité physique ; alors que l'intelligence ne saurait être dite formellement vraie du seul fait de son inclination au vrai.

La vérité formelle, en effet, comme l'être lui-même, ne saurait être attribuée à l'intelligence en puissance de connaître : « *Ens non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis, vel exemplaris ; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu.* »<sup>2</sup> Il semble bien que l'on doive en dire autant de la vérité formelle. Car cette dernière, encore qu'elle ne soit pas, à proprement parler, une forme qui actue l'intelligence selon le mode entitativ et compositif, qualifie et détermine la faculté appréhensive « *ad modum formae* ».

Tout acte de connaissance humaine, en effet, comporte deux informations : l'une entitative et physique par laquelle et l'espèce représentative et l'acte d'intellection inhérent dans l'intelligence comme des accidents ; l'autre, intentionnelle, par laquelle l'intelligence devient la chose connue. Et si la première n'est qu'une condition absolument prérequise dans la plupart des connaissants, la seconde constitue le formel du connaître, quel qu'il soit. C'est pourquoi saint Thomas, à la suite d'Aristote, compare l'intelligence dépourvue d'espèces à la matière première privée de forme.<sup>3</sup>

Et de même que la seule relation transcendantale de la matière à la forme ne suffit pas pour que celle-là soit ; ainsi l'intelligence ne saurait être dite vraie formellement par sa seule tendance au vrai : « *In verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum.* »<sup>4</sup>

La volonté, par contre, avant même de posséder le bien, la fin qu'elle convoite, est déjà bonne d'une bonté tout à fait spéciale, par le seul fait de tendre au bien.<sup>5</sup>

1. *De Ver.*, q.1, a.2, c. C'est en vertu de ce principe que saint Thomas place de véritables vertus dans les facultés sensibles appétitives alors qu'il refuse d'en accorder aux facultés sensibles appréhensives. *Ia IIae*, q.56, a.5, ad 1. Jean de Saint-Thomas argumente de la même façon pour manifester que l'élection est dans l'appétit et l'*imperium* dans l'intelligence. *Curs. Theol.*, t. v, disp.6, a.1, n.29. Nous retrouvons la même doctrine pour manifester que la « *pia affectio* » se ramène à la foi. *Curs. Theol.*, t. vii, disp. 3, a.3, n.6.

2. *Ia*, q.5, a.2, ad 2.

3. *II Sent.*, dist.3, q.1, a.4 ; *De Ver.*, q.8, a.6.

4. *De Ver.*, q.15, a.2.

5. *Bonum etiam in ordine consistit. II C.G.*, cap.20.

2° *La volonté en tant qu'appétit est en quelque sorte plus commune, plus fondamentale et plus profondément enracinée dans le sujet.* Cette antériorité relative du bien sur le vrai, éclaire les rapports analogues qui existent entre l'intelligence envisagée comme tendance au vrai et la volonté considérée comme appétit du bien.

Sans doute la procession d'amour est nécessairement consécutive à la procession d'intelligence. Il est toutefois utile de remarquer que le mouvement selon lequel la volonté (en tant qu'appétit) tend au bien et partant aux vertus morales, est pour ainsi dire plus commun, plus fondamental et plus profond.

Pour prévenir toute équivoque il convient d'insérer ici une précision tout à fait primordiale en vue de bien déterminer ce qui caractérise la volonté envisagée dans sa ligne d'appétit.

À cet effet, nous pouvons emprunter, en l'élargissant un peu, une distinction très formelle de Cajetan. Il s'agit, dans ce passage, d'expliquer, en recourant aux objets, que les vertus morales sont moins nobles que les vertus intellectuelles : « manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus : ratio enim apprehendit aliquid in universali ; sed appetitus tendit ad res, quae habent esse in particulari. »<sup>1</sup>

Une difficulté surgit alors immédiatement : l'objet de la volonté n'est-il pas le bien universel, le bien sans limites ? L'appétit raisonnable ne jouit-il pas d'une envergure aussi grande que celle de l'intelligence ? Alors, en effet, que les facultés sensibles, en vertu de leur dépendance, de leur attachement à un organe déterminé, n'atteignent inéluctablement que certaines natures déterminées, à savoir les natures corporelles ; les facultés spirituelles, à cause de leur immatérialité, possèdent un objet matériel non contracté à telle nature déterminée comme la vue et l'ouïe : « unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae ad diversas naturas objectorum ; sed solummodo secundum rationem diversam objecti, prout, scilicet, secundum diversam rationem in unam et eandem rem quandoque actus animae fertur. »<sup>2</sup>

Aussi bien, comme l'intelligence atteint tout l'être sous l'aspect de vrai, la volonté atteint tout l'être sous l'aspect de bien. C'est même là ce qui distingue l'appétit rationnel de l'appétit naturel et sensible :

*Appetitus superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetitibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid hujusmodi ; hanc vel illam rem appetit secundo, in quantum est praedictae rationis particeps ; et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad*

1. *Ia IIae*, q.66, a.3.

2. *De Ver.*, q.15, a.2.

unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis : et ideo inclinatio ejus est in aliquid commune quod in pluribus invenitur.<sup>1</sup>

Du reste, comme le remarque saint Thomas, l'appétit sensible lui-même atteint, d'une certaine façon, l'universel.<sup>2</sup>

Comment donc saint Thomas peut-il affirmer que la volonté est inférieure et moins noble que l'intelligence, en alléguant que l'appétit se porte vers le singulier ? Cajetan apporte une explication capitale ; il importe de citer le texte dans son intégrité :

Ad objecta autem in oppositum dicitur quod praesens sermo non comparat rationem appetitui intellectivo in specie : sed appetitui communi voluntati, irascibili et concupiscibili. Unde patet quod, sicut ratio per se primo est universalis, et reflexe particularis ; ita appetitus per se respicit res in particulari ; *permissive, in quantum intellectivus est, respicit universale*. Comparatio autem fit secundum primaria, non secundum secundaria objecta. Dicitur secundo quod, quia appetitus hoc ipsum quod tendat in universale, habet a ratione ; ideo ratio quae ex seipsa hoc habet, etiam in hoc est nobilior. Et ut excludatur omnis cavillatio, dicito quod vis rationis consistat in hoc, quod ratio tendit ex se in universale, ita quod habet ipsum ut proprium. Quod nulli alteri convenit : quia appetitus, si tendit in universale, habet hoc ex alio, et *ut communicatum, et participative*.<sup>3</sup>

Cette doctrine, selon laquelle on fait la part dans la volonté de ce qui est propre et de ce qui est participé, est clairement enseignée par le Docteur angélique. L'intelligence et la volonté, à cause de leur enracinement dans une même substance, sont susceptibles d'une certaine interpénétration par laquelle les deux facultés spirituelles se communiquent mutuellement leurs caractéristiques propres. C'est ainsi que l'intelligence, dans le commandement, en plus d'ordonner, jouit d'une certaine efficacité qu'elle reçoit de la volonté. Il en va de même de la volonté : en plus des actes qui lui sont proportionnés comme le vouloir absolu et direct, elle en produit d'autres qui lui conviennent « secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in ea », <sup>4</sup> telle, par exemple, l'élection. L'ordre, la distinction, et la préférence étant le propre de l'intelligence, la volonté ne peut éliciter un choix, qui implique nécessairement une comparaison, qu'en vertu d'une certaine participation du pouvoir de discernement propre à la raison.

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

2. *Ia IIae*, q.29, a.6.

3. CAJETAN, *In Iam IIae*, q.66, a.3, n.V. Ce « permissive » de Cajetan semblerait bien pouvoir se justifier du fait que saint Thomas appelle volontaire « secundum quid » l'acte de volonté qui se porte vers un objet conçu selon une certaine abstraction. Étant donné le caractère réaliste de l'appétit, seuls les actes qui tendent au bien réel, circonstancié, sont appelés volontaires au sens plein du terme. *Ia IIae*, q.6, a.6 ; *Ia*, q.113, a.7, c. ; *IIa IIae*, q.142, a.3 ; *Ia*, q.19, a.6, ad 1 ; q.23, a.4, ad 3 ; CAJETAN, *In IIam IIae*, q.36, a.2, n.II.

4. *De Ver.*, q.22, a.13.

D'elle-même, selon ce qui la constitue en propre, la volonté, comme appétit, tend au bien singulier d'une manière absolue et aveugle. Or, précisément, saint Thomas enseigne que le mouvement de l'âme par lequel l'appétit tend aux choses singulières, est plus commun, et pour ainsi dire, plus profond et par suite plus naturel que celui par lequel le connaissant tire les choses à soi.

*Cognitio et voluntas radicanter in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium . . . sed secundum propriam rationem . . . Et quia ratio absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali ; ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus ; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis . . . ; voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem, qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes. Et quia cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere ; inde est quod cuiuslibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animale, vel rationalem seu intellectualem ; sed in diversis diversimode invenitur.*<sup>1</sup>

Manifestement, le mouvement par lequel l'intelligence tire les choses à soi est plus noble : il révèle moins de passivité ; il libère l'homme de son exiguité ontologique pour le faire devenir toute chose « ita ut totus ordo universi et causarum ejus in ea describatur. »<sup>2</sup> Mais précisément, l'immatérialité requise pour ce mode de réception propre à la connaissance, restreint à quelques êtres seulement cette éminente prérogative.<sup>3</sup>

1. *De Ver.*, q.23, a.1.

2. *De Ver.*, q.2, a.2.

3. *De Ver.*, q.21, a.3, c. Ceci explique aussi que les relations fondées sur l'esse spirituel de l'espèce intentionnelle ne soient pas réciproques : de soi, seul le connaissant en est le sujet. Au contraire la relation d'aimant et d'aimé étant fondée sur le bien qui est « formaliter in omnibus rebus », rend possible un rapport réel de l'aimé et de l'aimant.

« Ad tertium dicendum, quod relativorum invenitur triplex diversitas. Quaedam sunt quorum utrumque importat relationem non in re existentem sed in ratione tantum ; sicut quando ens refertur ad non ens, vel relatio ad relationem, vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est. Quaedam vero quorum utrumque relationem realem importat, sicut Pater et Filius. Quaedam vero quorum alterum importat relationem realem, et alterum relationem rationis tantum, sicut scientia et scibile. Et hujusmodi diversitatis ratio est, quia illud supra quod fundatur relatio, quandoque invenitur in altero tantum, et quandoque in utroque ; ut patet quod relatio scientiae ad scibile fundatur supra apprehensionem secundum esse spirituale. Hoc autem esse spirituale in quo fundatur relatio scientiae, est tantum in sciente et non in scibili, quia ibi est forma rei secundum esse naturale ; et ideo relatio realis est in scientia, non est in scibili. E contrario est de amante et amato, quia relatio amoris fundatur super appetitum boni ; bonum autem non est aliquid existens tantum in anima, sed etiam in rebus. Unde dicit Philosophus (*VI Metaphys.*, text. 2), quod bonum et malum sunt in rebus ; verum et falsum in anima, et ideo, dicit Avicenna, (tract. *III Metaph.*, cap. X), quod in amante et amato, in utroque relativorum est invenire dispositionem per quam referatur ad alterum ; non in sciente et scibili. » *I Sent.*, dist.30 a.3, ad 2.



De toute évidence, si nous envisageons les vertus morales en elles-mêmes, selon leur nature propre, elles ne peuvent se prévaloir d'une extension plus grande que les vertus intellectuelles : seul l'homme ou l'être doué d'intelligence est susceptible de posséder et les unes et les autres. L'animal, en effet, qui ne jouit d'aucune vertu intellectuelle, ne possède non plus aucune vertu morale. Envisagées de ce point de vue, les vertus morales n'ont pas plus d'extension que la volonté elle-même.

Cependant, si l'on considère la volonté comme s'inscrivant dans la ligne de l'appétit, c'est-à-dire comme faculté de l'âme qui tend aux choses dans leur singularité (en faisant abstraction de la manière spéciale selon laquelle elle y tend), il paraît juste d'affirmer que, sous cet angle bien précis, la volonté participe à une tendance antérieure et plus fondamentale parce que commune à tous les êtres quels qu'ils soient.

S'il est possible, en effet, de concevoir un univers composé de natures privées de connaissance, c'est-à-dire dépourvues du pouvoir assimilateur par lequel le connaissant tire à soi toutes choses pour s'y identifier intentionnellement, il est absolument impossible de concevoir un monde où toutes les natures qui le composeraient seraient totalement dépourvues d'appétit, dégagées de toute référence au bien et à la fin.

Si donc la volonté est plus enracinée dans le sujet par le fait qu'elle se rattache à un élément plus fondamental et plus commun, les vertus morales qui y résident, participent, elles aussi, à cet attribut.

Encore une fois, il ne s'agit pas de la volonté comme appétit rationnel élicite. Si nous opposons, comme saint Thomas lui-même le fait dans le texte cité du *De Veritate*, la ligne de la connaissance et celle de l'appétit, nous constatons que la seconde, quoique moins noble, est, de sa nature, plus commune, fondamentale et plus nécessaire. Nous en concluons que toutes les déterminations (facultés, inclinations et habitus) qui se situent dans cette direction, participent de ces mêmes notes.

Moins commune, la connaissance est aussi moins profondément enracinée dans le sujet que l'appétit, que l'appétit intellectuel lui-même. Sans doute c'est le sujet qui connaît, mais non pas selon ce qui le constitue, matière et forme. Fondée sur l'immatérialité, l'union intentionnelle propre à la connaissance, s'oppose irréductiblement à l'union entitative, compositive, selon laquelle un accident inhère au sujet. Aussi, à parler formellement, l'on ne peut dire que la connaissance est l'union d'un sujet et d'un objet ; s'il y a union subjective dans la connaissance, elle n'intervient que comme fondement prérequis.

Si une certaine séparation de la matière et une élévation au-dessus du mode de recevoir du sujet sont indispensables à la connaissance, car « intus existens prohibet extraneum », il en va tout autrement dans la ligne de l'appétit quel qu'il soit : c'est tout le sujet, selon tout ce qu'il

comporte, qui tend vers le bien, ce dernier impliquant, lui aussi, intégrité et totalité.

C'est pourquoi, les dispositions subjectives, l'« intus existens », loin de contrecarrer le mouvement de l'appétit, sont au principe de l'amour : <sup>1</sup> « similitudo est principium amandi ». Et Cajetan souligne que la similitude en question se tient du côté du sujet.<sup>2</sup>

Cet enracinement dans le sujet explique que nous puissions parler d'un appétit naturel.

Quidam dicunt quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum : quia, cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae, non facit cognitionem, sed *magis impedit* ; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilibus esse denudata, ut possint eas recipere, secundum esse spirituale, quod cognitionem causat : unde illa quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere ; tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturae existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse naturalis appetitus, sed non cognitio.<sup>3</sup>

L'étude de la causalité et de la motion propre à l'appétit confirme cet enseignement. La volonté meut à titre de cause efficiente ; la fin meut aussi, mais en fournissant à l'agent la « ratio agendi ». Cette présentation du bien à l'appétit se fait par l'intermédiaire de la connaissance : aussi, sans être la raison constitutive de la causalité finale, l'*esse intentionel* en est la condition irremplaçable.<sup>4</sup>

Sed movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus ; eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt ; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per *modum spiritualem* in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum *esse proprium* quo in seipsis subsistunt et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis ; calor enim in anima non calefit sed igne.

Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus ; et praeterea actus voluntatis est

1. « Ad tertium dicendum, quod omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale ; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit ; sed oportet quod sit similitudo secundum *esse naturae* ». *De Ver.*, q.22, a.1, ad 3. Une condition tout à fait opposée est requise pour le connaître. « Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum ». *De Ver.*, q.2, a.5, ad 5 ; *ibid.*, ad 17 ; *II C.G.*, cap.98 ; *Ia*, q.84, a.1 et 2. L'on objectera peut-être le texte suivant de saint Thomas : « natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant *affinitatem* cum natura ejus . . . » *Ia*, q.56, a.2. Nous reportons le lecteur au commentaire de Cajetan.

2. *In Iam IIae*, q.27, a.3.

3. *De Ver.*, q.22, a.1, ad 2.

4. CAJETAN, *In Iam IIae*, q.1, a.1.

quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet.<sup>1</sup>

Comme les actions appartiennent au suppôt, la condition indispensable à toute causalité efficiente est l'existence d'un « quoddam singulare subsistens. »<sup>2</sup>

Ainsi donc, de toutes manières, l'appétit se révèle fortement attaché aux profondeurs du sujet total : si bien que la matière elle-même est le siège d'un appétit naturel.

Sans doute la volonté en tant qu'appétit rationel, jouit d'une spiritualité égale à celle de l'intelligence : il n'en demeure pas moins que son mouvement se consomme dans le singulier et que sa causalité engage, comme condition nécessaire, le sujet entier. Sa supériorité sur l'appétit naturel et sensible ne consiste pas tellement dans l'objet lui-même que dans la manière d'y tendre.

C'est pourquoi l'appétit intellectuel et l'appétit sensible ne constituent pas deux genres de puissance, comme le sens et l'intelligence.

Sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis in quantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum : sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus ; sed differunt penes diversum modum appetendi : et ideo sunt quaedam diversae potentiae, sed non diversa potentiarum genera.<sup>3</sup>

Ayant en commun de tendre à un objet singulier et de s'y porter selon leur être singulier et subjectif, l'appétit intellectuel, sensible et naturel manifestent entre eux une très forte affinité. L'on comprend alors que certains mouvements de l'appétit sont en quelque sorte communs aux trois, selon des modes très divers.<sup>4</sup>

Il convient de noter enfin que toutes ces caractéristiques qui sont le lot de la volonté, envisagée dans la ligne de l'appétit, se retrouvent aussi dans les vertus morales qui y résident, même dans la prudence pour autant du moins que cette dernière est dépendante de l'appétit.

#### IV. LES VERTUS MORALES SONT PLUS CONNATURELLES À L'HOMME

Dans son commentaire du deuxième livre des *Physiques*, saint Thomas, après avoir expliqué le sens du mot nature, affirme que la forme a plus raison de nature que la matière : « unde forma, secundum

1. *De Ver.*, q.22, a.12.

2. CAJETAN, *In Iam IIae*, q.1, a.1.

3. *De Ver.*, q.22, a.4, ad 4.

4. *Ia IIae*, q.41, a.3, c.

quam aliquid est naturale in actu, est magis natura quam materia, secundum quam est aliquid naturale in potentia. »<sup>1</sup>

Aussi ce qui est naturel selon la forme est plus naturel que ce qui est naturel selon la matière.<sup>2</sup> Par suite il pourrait sembler vrai de dire que les vertus intellectuelles, qui fortifient la raison, principe constitutif et formel de l'homme, sont plus naturelles que les vertus morales : car deux d'entre elles, la force et la tempérance, sont subjectées dans l'appétit sensible qui a raison d'élément générique et, dans une certaine mesure, matériel.

Rappelons toutefois que *nature* ne se dit pas uniquement de la matière et de la forme entendues comme co-principes physiques du composé substantiel. Sans doute le composé, le sujet, le « quod », ne saurait, à parler strictement, être appelé nature : « quia natura habet rationem principii, compositum autem habet rationem principiatum ». <sup>3</sup> Mais il n'en va pas de même pour la forme totale : « non solum forma partis dicitur natura, sed species ipsa quae est forma totius, ut si dicamus quod hominis natura non solum est anima sed humanitas et substantia quam significat definitio. »<sup>4</sup>

Conséquemment, ce qui est conforme à la forme totale, à l'espèce, jouit d'une naturalité plus grande que ce qui est tel par rapport à la seule « forma partis ». Or l'homme est essentiellement un composé et le terme formel de la génération n'est pas l'âme, mais l'humanité, la forme totale. Sans doute l'âme est créée immédiatement par Dieu ; mais étant par nature partie d'un tout, elle est créée dans un corps :

si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur ; sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.<sup>5</sup>

C'est pourquoi il n'est pas possible de définir l'âme sans inclure le corps, son sujet propre : « unde cum anima sit forma oportet quod in definitione ejus ponatur materia sive subjectum. »<sup>6</sup> Toute définition qui, dans les êtres composés, ignore ou néglige l'élément matériel, est dialectique et non naturelle. Ainsi la définition de la colère : « appetitus vindictae », n'incluant pas la transmutation corporelle, essentielle à la passion, est-elle insuffisante ; et, bien que la définition « ascensio sanguinis circa cor » soit proprement naturelle, saint Thomas appelle plus naturelle celle qui unit les deux éléments : « nihilominus tamen illa quae ex utrisque est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis. »<sup>7</sup>

1. *In II Phys.*, lect. 2, n.5.

2. *De Malo*, q.5, a.5.

3. *In II Phys.*, lect.2.

4. *In V Metaph.*, lect.5, n.822.

5. *Ia*, q.90, a.4, ad 1.

6. *In II De Anima*, lect.1, n.213.

7. *Ibid.*, n.27.

Par suite, l'homme étant essentiellement un composé, les vertus qui inclinent au bien de la nature totale et pourvoient au bien du tout, lui sont plus connaturelles, et sont plus profondément inviscérées en lui. Aussi le saint Docteur, tout en exaltant la vie spéculative, déclare que la vie active est plus proprement humaine.

Unde patet, quod tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum. Virtutes compositi, proprie loquendo, sunt humanae, in quantum homo est compositus ex anima et corpore. Unde et vita, quae est secundum has, scilicet secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa quae est propria intellectus, est separata et divina.<sup>1</sup>

L'on objectera que le même Docteur écrit dans la leçon précédente : « dum homo vivit secundum operationem intellectus, vivit secundum vitam maxime sibi propriam. »<sup>2</sup> Mais, comme il l'explique au paragraphe suivant, « maxime sibi propriam » ne se dit pas « simpliciter » de l'homme ni de la forme totale, mais de la partie principale de l'homme qui l'élève au-dessus des animaux.

L'on insistera peut-être en citant ce texte très précis :

Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coequatum : sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem intellectualem, quod est proprium nomen angeli : quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem ; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium ; quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter prae aliis animalibus. »<sup>3</sup>

Il convient de répondre : la raison qui est tout à fait propre et adéquate à l'homme comme composé c'est la raison pratique du discours prudentiel et la raison participée dans les vertus morales : seules ces vertus sont proprement humaines « simpliciter, omnibus modis ».

In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis ; ratio practica quae est homini propria secundum suum gradum ; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in angelis, sed secundum quamdam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana ; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana sed bestialis ; vita ergo proprie humana, est vita activa quae consistit in exercitio virtutum moralium.<sup>4</sup>

1. *In X Ethic.*, lect.12, n.2115.

2. *Ibid.*, lect.11, n.2109.

3. *Ia*, q.108, a.5, c.

4. *Q.D. De Virt. Card.*, q. unica, a.1, c.

Notons que l'exercice des vertus morales est proprement humain à cause du mode discursif de la prudence qui les informe, et, surtout, du fait de l'engagement du composé humain qu'il comporte : ainsi ces vertus sont-elles totalement humaines et quant à la forme et quant à la matière.

Afin de faire saillir davantage ce caractère connaturel des vertus morales, il conviendrait de manifester comment les vertus intellectuelles, qui rectifient l'intelligence spéculative tournée vers la contemplation du vrai nécessaire, sont principes d'une félicité que saint Thomas appelle séparée, surhumaine et divine.

Puis deux notes caractéristiques des vertus intellectuelles : l'impassibilité et l'intemporalité, font bien saisir cet aspect de séparation et d'abstraction de la vie intellectuelle, par quoi elle s'oppose à la vie morale qui, elle, mobilise tout le sujet.

JASMIN BOULAY.

---