

Université de Montréal

**Le Rôle de la volonté dans l'acte de la recherche de la
vérité chez Thomas d'Aquin**

par

Martin Raymond

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Août 2012

© Martin Raymond, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Le Rôle de la volonté dans l'acte de la recherche de la vérité chez Thomas d'Aquin

Présenté par :
Martin Raymond

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Dorion, président-rapporteur
David Piché, directeur de recherche
Jean Grondin, membre du jury

Résumé

Dans la philosophie de Thomas d'Aquin, les puissances principales de l'âme, l'intelligence et la volonté, interagissent dans les activités humaines. Une des activités les plus importantes est identifiée par le docteur comme étant la recherche de la vérité. Cette recherche s'inscrit dans la finalité ultime de l'homme. La vérité, en tant que bien de l'intelligence, est voulue par la volonté qui est un appétit rationnel. Ainsi, selon le Dominicain « la volonté veut que l'intelligence intelligen ». Puisque la vérité n'est pas le seul bien proposé au libre arbitre, la volonté doit choisir de poursuivre cette fin au détriment d'autres biens concurrents. Elle doit pour se faire perfectionner les puissances de l'âme par le biais d'habitus et de vertus en plus d'éviter les vices qui conduisent à l'erreur. La recherche de la vérité est, selon Thomas d'Aquin, un acte moral.

Mots-clés : Thomas d'Aquin, intelligence, raison, volonté, vérité, liberté, finalité, habitus, vertu, morale, puissance, acte

Abstract

According to the philosophy of Thomas Aquinas, the main powers of the soul, the intellect and the will, interact in human activities. One of the most important activities is identified by the doctor as the search for truth. This research is part of the ultimate purpose of man. The truth, which is the good of the intelligence, is willed by the will which is a rational appetite. Thus, according to the Dominican “the will wants that the intelligence thinks.” Because the truth is not the only good proposed to the free will, the will must choose to pursue it to the detriment of other competing goods. To achieve this goal, the will must perfect the powers of the soul through habitus and virtues while avoiding the vices that lead to errors. The search for truth is, according to Thomas Aquinas, a moral act.

Keywords : Thomas Aquinas, intelligence, reason, will, truth, freedom, finality, habitus, virtue, moral, power, act

Table des matières

Introduction	7
Première partie : le lien entre l'intelligence et la volonté	12
L'âme humaine et ses puissances.....	12
L'intelligence	13
L'appétit sensible et intellectuel	18
Le lien entre la volonté et l'intelligence.....	30
Être, bonté et vérité	30
Doctrine de la convertibilité du vrai et du bien avec l'être	33
Deuxième partie : la fin et les moyens	35
La finalité en général.....	35
La fin ultime de l'homme.....	37
Fondements anthropologiques de la finalité humaine.....	39
La béatitude.....	42
Le plaisir et la délectation	44
Les moyens en vue de la fin.....	47
Structure de l'acte humain : de l'intention à l'usage.....	59
Troisième partie : morale et recherche de la vérité	72
Perfectibilité des puissances de l'âme.....	74
Les habitus, qualités de l'âme	75
Croissance et corruption des habitus.....	79
Génération	79
Croissance	81
Durabilité des habitus de l'âme : les vertus en général.....	82
Corruption	83
Les habitus dans l'intelligence	86
Les vertus intellectuelles en général	87

Les premiers principes et les ébauches d'habitus	89
Les arts	93
La science.....	94
La sagesse.....	96
Les habitus dans la volonté	98
Les vertus de la volonté.....	99
Les vertus cardinales en général	100
Conclusion	116

À la mémoire de Marius Lemire, M.S.A.

Remerciements

Ceux qui ont contribué à la réalisation de ce mémoire sont nombreux. Je tiens à exprimer ma gratitude tout d'abord envers David Piché, mon directeur de mémoire, qui m'a aidé tant sur la forme que sur le fond en suggérant de précieuses pistes de réflexion. Il a su alimenter mon désir de recherche et m'a permis de préciser plusieurs idées qui, autrement, seraient restées vagues.

Ma reconnaissance va aussi à ceux qui ont lu ce mémoire, en tout ou en partie. Je pense spontanément à Hélène Noël qui m'a permis de remettre un travail de meilleure qualité. Elle a consacré de son temps, même pendant un voyage, afin de réviser le texte. La circonstance du geste est appréciée autant que le geste lui-même.

Je pense également à tous ceux qui ont eu la patience d'écouter le fruit de mes recherches, à tous ceux qui ont attisé le désir de remettre un travail de qualité, notamment à Benoît Patâr et à Téléphore Gagnon. Ce dernier est, sans le savoir, à l'origine de la thématique abordée ici. Rarement peut-on avoir l'exemple de quelqu'un dont la vérité est autant l'objet de sa volonté.

Je ne pourrais jamais oublier la contribution amoureuse de mon épouse qui a su me relever de mes fonctions premières de parent afin de m'aider à trouver du temps pour la recherche et l'écriture. Je pense aussi à mes enfants, Marek et Lucian qui habitent ma tête et mon cœur et qui m'aident à faire le pont entre ces deux réalités. Puisse leur volonté être toujours orientée vers les biens les meilleurs.

Introduction

Le fondement de la doctrine épistémologique de Thomas d'Aquin réside, selon Étienne Gilson, dans l'infaillibilité de l'opération abstractive de l'intelligence¹. Dans le réalisme thomasien, l'objet et sa quiddité (objet connu par l'intelligence) sont adéquats lorsque sont effectuées les opérations de la faculté intellectuelle sous des conditions normales. Ceci exclut cependant ce qui peut accidentellement altérer l'expérience de la chose à connaître. Le concept, résultat de l'opération intelligente, n'est pas identifié par l'Aquinate comme étant la cause de l'erreur. L'intelligence, agissant par sa nature, appréhende ce qui s'avère être une certaine conformité entre le réel et le concept. Nous le savons, la critique cartésienne postérieure s'opposera à cette confiance.

Cette conformité entre l'objet et le concept n'est cependant pas ce qui doit être principalement désigné comme étant la vérité. Il faut, pour que celle-ci soit correctement qualifiée de vraie, qu'elle soit énoncée dans le jugement. Elle deviendra adéquate (donc vraie²) dans le cas où le jugement portera effectivement sur la réalité de ce qui est affirmé ou nié. Selon cette conception, c'est principalement dans le jugement que réside la vérité.

Le fait de connaître peut paraître, de prime abord, comme étant le fait d'une simple passivité (l'intelligence en puissance) qui devient en acte au contact des espèces intelligibles. Ce qui est connu peut même passer comme étant le fruit du hasard, les concepts acquis étant considérés comme le résultat des conjonctures expérientielles. Or, comment expliquer que certaines personnes semblent désirer apprendre, semblent vouloir connaître la vérité? Y a-t-il une différence qualitative entre ceux qui le désirent et ceux qui ne veulent pas?

Thomas conçoit l'intelligence, certes, comme étant tout d'abord une puissance passive qui pourra, conséquemment à une impression sensible, exercer son acte qui lui est

¹ Concernant la doctrine de Thomas d'Aquin sur la vérité, voir GILSON, Étienne, *Le Thomisme* 6ème édition, Vrin, Paris, 1972, Chapitre sept « Connaissance et vérité », pages 281 à 295.

² *De Veritate*, 1.1

propre³. Cependant, limiter l'épistémologie thomasiennne à ce passage de puissance à acte ne résume pas convenablement la portée de sa pensée; la doctrine thomasiennne de la volonté vient ajouter une autre dimension à sa critique de la connaissance. En effet, Thomas décrit cette puissance de l'âme comme étant motrice de toutes les facultés « à l'exception des puissances végétatives »⁴. Serait-ce que la volonté ait un rôle à jouer dans l'exercice même de l'acte intellectuel? Notre philosophe est on ne peut plus clair et rien ne vient atténuer ce propos : « la volonté veut que l'intelligence pense »⁵. Elle ne veut cependant pas qu'elle pense n'importe quoi, elle veut que l'intelligence pense le vrai⁶. L'objectif de ce mémoire est précisément de comprendre le rôle singulier de cette puissance de l'âme qui est étrangère, de prime abord, au processus cognitif.

Pour en arriver à cette finalité, ce travail sera divisé en trois parties. Dans la première, nous tenterons de comprendre plus précisément quelle était la pensée du docteur concernant la nature de l'âme humaine, principalement dans ses puissances et ses facultés. Nous dégagerons ainsi les particularités de l'anthropologie thomasiennne de la volonté et de l'intelligence, ce qui permettra de comprendre l'influence mutuelle de ces deux puissances principales de l'âme. Nous serons à même de constater que l'acte que tend à accomplir la raison et la volonté est en lien avec d'autres actes humains qui peuvent être aidants, contraignants, ou encore contraires aux actes des puissances supérieures.

Dans la deuxième partie, nous nous attarderons aux finalités particulières de ces puissances et à la finalité de l'homme en général afin de constater, s'il y a lieu, le lien qui existe entre ces fins. Qui dit fin dit moyen; il sera donc primordial de chercher de quelle manière les actes intermédiaires à la finalité humaine sont des moyens qui permettent, avec plus ou moins d'exactitude, de viser correctement les fins dernières. Nous observerons ensuite la structure générale de l'agir thomasiennne afin de nous éclairer sur le fonctionnement

³ *Sum. Theol.* I, Q. 79 art. 2, réponse

⁴ *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 4, réponse

⁵ « *voluntas vult intellectum intelligere* »; *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 4, solution 1; Contrairement au traducteur, Thomas emploie le verbe « *intelligere* » plutôt que « *pensare* ».

⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 10, art. 1, réponse

de l'âme dans son acte de recherche de la vérité. Nous terminerons cette partie par différents constats sur la manière dont les erreurs sont produites dans notre entendement, quels en sont les causes et les effets.

Cette conclusion provisoire nous entraînera à nous poser la question de la perfectibilité des actes humains. La troisième partie sera caractérisée davantage par la perspective morale de la recherche intellectuelle. Nous constaterons tout d'abord que Thomas concevait la recherche comme étant un acte humain qui, bien que distinct de par son importance et sa portée, est semblable aux autres activités humaines. Comme pour les autres, il y aura des conséquences durables sur les actes qui suivront. Ce sera la doctrine des habitus. Nous verrons ensuite en quoi cette tendance durable peut affecter l'âme humaine dans son entreprise par le biais des vertus et des vices, de la science, des arts et de la sagesse. Nous nous attarderons particulièrement aux vertus qui influencent directement la recherche intellectuelle.

Si l'objectif premier de ce mémoire est de comprendre la doctrine de Thomas d'Aquin sur le rôle de la volonté dans son lien avec l'acte de raisonner, un autre souhait à l'origine de ce choix est de dévoiler quel apport pourrait avoir la pensée du docteur dans le débat épistémologique contemporain. Des philosophes, publiant principalement en anglais, développent la « *Virtue Epistemology* ». Cette pensée a pour objectif principal de situer le rôle de la morale (mais aussi d'autres facteurs) dans le processus de la connaissance⁷. Cette doctrine de Thomas d'Aquin, méconnue par ailleurs, pourrait contribuer à la réflexion, pour peu que le caractère « médiéval » de sa pensée, trop souvent caricaturée, n'en décourage aucun.

L'ouvrage qui sera la source principale pour ce mémoire est sa *Somme théologique*. On y retrouve l'exposé le plus complet, le plus systématique et le plus clair de cette

⁷ Notamment: GRECO, John, *Virtue and Vices of Virtue Epistemology*; KVANVIG, Jonathan L., *Why Should Inquiring Mind Want to Know*; ZAGZEBSKI, Linda, *Virtues of the mind*. Ces articles sont collectionnés dans SOSA, Ernest, KIM, Jaegwon et cie, *Epistemology, an Anthology*, deuxième édition, Blackwell Publishing, Oxford (Royaume-Uni), 2008.

doctrine tout en ayant accès à une pensée des plus achevée. La *Somme* offre même un plan à suivre puisque les questions traitées suivent un ordre logique; le questionnement s'appuie très souvent sur les réponses des questions précédentes, créant ainsi un ordre voulu par l'auteur. Étant donné que la traduction la plus récente de la *Somme* dans notre langue, celle du Cerf, peut représenter quelques difficultés, certains passages seront également cités dans la langue d'origine. Ces passages en latin seront tirés du site de référence « *Corpus Thomisticum* »⁸. Au besoin, lorsqu'une expression fait difficulté selon le vocabulaire latin, nous nous référerons aussi à la même source de texte.

Concernant la question du rôle de la volonté dans l'acte de la recherche de la vérité, reprenons l'expression de J. Henri, dans son traité sur « L'Imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin »; il se demande quelle aurait été la réponse de l'Aquinate « à cette question s'il l'avait traitée systématiquement »⁹. Nous ferons de même. Bien que la source primaire de la question soit riche, le débat philosophique médiéval s'orientait autour d'autres priorités. Aussi, ce mémoire sera-t-il parfois un travail d'extrapolation à partir de la bibliothèque thomasienne. Ces efforts de compréhension resteront cependant prudents et se restreindront aux textes de maturité de l'auteur. En effet, selon Daniel Westberg¹⁰, bien qu'il y ait des différences au niveau de l'importance que Thomas met concernant la notion de volonté (il en accorderait de plus en plus, au gré du développement de sa pensée, surtout par rapport aux actes humains), la conception de la volonté reste, en substance, la même. Cette opinion a cependant été mise en doute par des professeurs comme Odon Lottin¹¹. N'ayant pas comme ambition de dresser un portrait de la généalogie de la notion, nous nous contenterons d'étudier la pensée du docteur angélique dans sa version la plus achevée. Parions que, si le moine dominicain était de notre temps, il aurait contribué au débat

⁸ Site « *Corpus Thomisticum* » : <http://www.corpusthomisticum.org/>

⁹ HENRY, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », dans : *Revue néo-scholastique de philosophie* 7 (1925), page 225.

¹⁰ WESTBERG, Daniel, « Did Aquinas Change His Mind About the Will? », dans *Thomist* 58 (1994), pages 41 à 60.

¹¹ WANG, Stephen, « The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquina's Account of Human Freedom », *New Blackfriars* 90 (2009), page 109.

contemporain et aurait systématisé la question lui-même étant donné l'actualité du questionnement.

Première partie : le lien entre l'intelligence et la volonté

L'âme humaine et ses puissances

Pour mener à bien le projet qui nous occupe, il importe de bien comprendre les bases sur lesquelles Thomas d'Aquin s'appuie lorsqu'il élabore sa doctrine de la volonté dans son lien avec l'intelligence. Ce travail ne pourrait être pleinement compréhensible sans que soit tout d'abord comprise la dynamique avec laquelle l'intellect et la volonté interagissent avec les autres facultés ou puissances. En effet, ces deux puissances agissent en tant qu'ordonnatrices envers leurs subalternes (puissances ou facultés) sans toutefois que ce soit d'un pouvoir absolu. Aussi, puisque la volonté et l'intellect sont en puissance d'être influencés dans leurs actes par leurs subalternes, nous ne pouvons nous permettre de faire l'économie de ces considérations sans compromettre grandement l'objectif. Nous serons à même d'apprécier le lien entre cette doctrine thomasienne et notre sujet lorsque nous verrons en quoi les puissances principales peuvent se perfectionner dans la vertu afin d'être pleinement maîtresses de la personne dans son entièreté.

Dans le but de comprendre la nature de l'interaction intelligence-volonté, distinguons tout d'abord les différentes puissances de l'âme humaine ainsi que certains des liens qui les unissent. Nous verrons quelques notions de la pensée de Thomas d'Aquin sur la nature de l'intelligence humaine et sur son objet propre. Nous serons ainsi à même de constater sous quels modes les formes reçues dans l'intelligence provoquent des inclinations de l'âme. Ce constat nous conduira à considérer la nature de la puissance appétitive. Nous pourrons ensuite comprendre en quoi un appétit rationnel peut être en lien avec l'acte d'intelliger, ce qui nous conduira à la question de la dynamique entre ces puissances et leurs finalités respectives.

L'intelligence

Dans la psychologie thomasienne, l'intelligence est décrite comme étant une des puissances de l'âme humaine¹². Cette puissance est d'abord passive¹³ puisque le philosophe, à l'instar d'Aristote, concevait l'âme comme étant vierge (*tabula rasa*) de toute expérience. Pour que l'intellect puisse exercer son acte propre qui est de penser son objet (qu'il désigne par l'être ou encore le vrai), il doit d'abord le recevoir. L'intelligence humaine limitée, ne pouvant être en acte de tout ce qui existe, n'a d'autre moyen que d'exercer son opération sur des objets qu'elle est à même d'actualiser. Par l'expérience, elle peut dévoiler quelques-unes des multiples possibilités de la connaissance humaine.

L'intellect a cependant une restriction. Il doit exercer son action en fonction du fait que les objets externes sont des composés hylémorphiques; tout immatérielle que soit l'âme dans cette pensée thomasienne, elle devra, par le biais de ses capacités intellectuelles, « extraire » la forme des choses. Cette limite rend nécessaire la participation d'une faculté agente qui aura pour tâche de faire passer les objets connaissables de puissance à acte par un acte abstraitif¹⁴, c'est l'intellect agent. Cette faculté permet la rencontre entre les formes intelligibles et l'intellect possible. Cet intellect « *devient un objet* » lorsque ces espèces intelligibles sont reçues par lui¹⁵; ce qui est connu, c'est de l'être. Or, l'être est convertible avec le vrai et le bien comme nous le verrons, ce qui aura des conséquences non négligeables. Si c'est par l'être que nous connaissons, l'intelligence est donc une puissance passive par rapport à l'existence qui devient en acte par le biais de ses opérations propres

¹² Les différentes puissances correspondent aux différents actes que réalise l'âme. À ce propos, voir *Sum. Theol.* I, Q. 77, art. 2, réponse et art. 3, réponse. Les puissances intellectuelles sont décrites à la question 79 et les puissances appetitives à la question 80.

¹³ *Sum. Theol.* I, Q. 79, art. 2, réponse

¹⁴ *Sum. Theol.* I, Q. 79, art. 3, réponse

¹⁵ *Sum. Theol.* I, Q. 79, art. 6, réponse

lorsqu'elle reçoit de l'intelligible à intelliger. Les espèces intelligibles seront ensuite conservées dans la faculté intellectuelle qu'est la mémoire¹⁶.

En étudiant la doctrine thomasiennne, nous constatons qu'il existe des propositions qui ont pour effet de provoquer ce que Thomas appelle le « repos » de l'intellect¹⁷. Ces propositions sont les principes et les évidences qui engendrent des actes de l'intelligence à leur plus haut degré d'accomplissement. Le repos est causé par la perfection de l'acte; l'intelligence cesse son acte de recherche parce qu'elle est, enfin, en présence de son objet propre. Il en résultera une situation d'équilibre, un repos dans la vérité. Étant reconnu comme indéniablement vrai par la faculté de juger, ce qui est connu est élevé par l'intelligence au rang de principe. L'intelligence est désormais liée aux premiers principes puisqu'ils consistent en des propositions auxquelles la puissance intellectuelle « adhère nécessairement et naturellement »¹⁸. La personne pensera toujours selon ces principes indubitables (identité, causalité...) bien qu'elle puisse en faire abstraction volontairement, comme nous le verrons.

Cette relation de nécessité est la base de toute la science et la garantie de la capacité humaine de connaître le vrai. Selon l'Aquinate, la vérité n'est connaissable qu'à partir de ce qui est nécessairement vrai; « l'intelligence est mue nécessairement par un objet qui est vrai toujours et de façon nécessaire, non par celui qui peut être vrai ou faux, c'est-à-dire qui est contingent ».¹⁹ Cependant, les premiers principes ne sont qu'une partie de tout ce que l'intelligence peut concevoir. En effet, il existe une multitude de propositions qui n'ont pas de relation nécessaire avec les premiers principes; il ne va pas de soi, par exemple, que la proposition « Socrate est philosophe » soit vraie. Les propositions contingentes ont, par nature, la particularité de pouvoir être ou ne pas être. Elles ne peuvent donc pas garantir

¹⁶ Ne pas confondre la mémoire intellectuelle et la mémoire sensitive qui, elle, a le souvenir du passé et des objets particuliers. Cette mémoire sensitive a besoin d'un organe corporel selon Thomas d'Aquin, ce qui n'est pas le cas pour la mémoire intellectuelle. Voir à ce propos *Sum. Theol.* I, Q. 79, art. 6, réponse

¹⁷ *Sum. Theol.* I, Q. 79, art. 8, réponse

¹⁸ *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 2, réponse

¹⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 10, art. 2, réponse

qu'un syllogisme apporte une conclusion qui soit vraie nécessairement. Voilà pourquoi Thomas privilégie la recherche par les principes premiers.

À partir des fondements simples et de l'évidence²⁰, Thomas d'Aquin concevait qu'il était possible de connaître même ce qui est complexe. Selon lui, se rapprocher de l'immédiateté des principes assure une plus grande fiabilité du raisonnement. La cause en est bien simple : les concepts composés ne sont connus que dans la mesure où les concepts les plus simples sont connus. Par exemple, l'humanité ne pourra être connue qu'à condition que soient d'abord saisis les concepts d'animalité et de raison. Paradoxalement, bien que les principes universels soient les choses les plus simples (donc les plus fiables) que l'on puisse concevoir, le docteur affirmait que c'est à partir du concept composé que la connaissance des principes les plus simples se fait. Le concept composé est en effet plus près de la chose individuelle et tout se connaît, comme nous venons de le voir, à partir de l'expérience sensible. Ce lien entre les concepts composés et les êtres individuels tient du fait que ce qui assure la conformité (ou l'adéquation) des concepts avec la réalité est la présence des êtres individuels dans cette réalité. C'est d'ailleurs l'interprétation de Janice L. Shultz-Aldrich :

« Human knowledge about composite essences requires the actual presence of individual creatures, which is to say, it requires that they are real, extramental beings²¹. »

Puisque la connaissance a comme point de départ le processus abstraitif, il est nécessaire de faire le chemin inverse de l'idéal déductif afin d'espérer être dans la vérité, c'est-à-dire d'induire l'universel à partir de ce qui est composé. Dématérialisé par l'abstraction, l'universel se dévoile à l'intelligence.

²⁰ Le terme « évidence » doit s'entendre comme étant le fait d'un prédicat qui est inclus dans le sujet. Nous verrons la particularité de ce concept chez Thomas d'Aquin plus loin.

²¹ SHULTZ-ALDRICH, Janice L., « Being as the Ground of Truth in Aquinas », dans *The Heythrop Journal* (2009), pages 626.

« [N]otre intelligence connaît en abstrayant l'espèce intelligible de cette matière, comme nous l'avons dit plus haut. Ce qui est connu par cette abstraction, c'est l'universel. Notre intelligence ne connaît donc directement que l'universel²². »

Dans la pensée thomasiennne, les sens ne connaissent pas l'universel; ils ne peuvent appréhender que le singulier contingent. Étant donné que, chez le docteur angélique, la connaissance directe revêt un caractère de fiabilité supérieure, ce qui est le plus fiable est ce qui est connu en premier, soit le résultat dématérialisé de l'abstraction²³ et non tel objet singulier. Cette connaissance directe s'explique par la nature immatérielle de l'âme humaine.

Selon le philosophe, l'intelligence recherche le repos dans son acte en étant assurée de la vérité de ce qu'elle pense. Or elle ne peut être en parfait repos que lorsqu'elle accomplit parfaitement son activité propre. Accomplir entièrement son acte signifie, selon l'Aquinate, que l'intelligence pense le vrai. Il en vient à distinguer deux états de la puissance intellectuelle. Lorsque, cas fréquent, cette puissance n'est pas en repos, elle se comprend non pas comme « intelligence », mais plutôt comme « raison ». Les deux concepts, bien qu'ils désignent la même puissance, se distinguent selon leur état d'accomplissement. Le raisonnement est l'état inaccompli de l'intelligence en mouvement

²² *Sum. Theol.* I, Q. 86, art. 1, réponse

²³ « Notre intelligence ne peut connaître directement et premièrement le singulier dans les réalités matérielles. En voici la raison: ce qui les fait singulières, c'est la matière individuelle; mais indirectement, et par une sorte de réflexion, [l'intelligence] connaît le singulier. Comme on l'a dit plus haut, même après avoir abstrait les espèces intelligibles, elle ne peut les connaître en acte sans avoir recours aux images; et c'est en ces images qu'elle connaît les espèces intelligibles. Ainsi donc, elle connaît directement l'universel au moyen de l'espèce intelligible, et indirectement les singuliers d'où proviennent les images. Et de cette manière, elle forme cette proposition "Socrate est homme." » dans *Sum. Theol.* I, Q. 86, art. 1, réponse

qui cherche le repos de la vérité. Ce mouvement se comprend comme étant le passage « d'un objet d'intelligence à un autre en vue de saisir la vérité intelligible »²⁴.

Le professeur américain Patrick Quinn, en comparant les intelligences angéliques et humaines dans la *Somme théologique*, en vient à penser que le vocable « rationnel » sied très bien à l'homme, mais que le terme « intellectuel » convient mieux aux anges.

« Aquinas perceives the latter ability as a sign that angels are truly intellectual beings in a way that humans are not and he reserves for us the term rational (rationales vocantur) as a way of describing our slower intellectual ability²⁵ ».

Peut-être devrions-nous nuancer? La différence entre l'intelligence et la raison, chez Thomas d'Aquin, n'est pas, par nature, la vitesse d'exécution. Chez l'homme, la lenteur de la compréhension est plutôt la conséquence du mode de penser (intuitif pour l'ange, inductif-déductif pour l'homme). En effet, l'ange thomasien connaît immédiatement selon deux sens :

- 1- La connaissance s'opérant sans médiation sensible (donc intuitivement).
- 2- Analogiquement, par la vitesse : puisqu'il n'y a pas de processus abstraits nécessitant les nombreux passages de puissance à acte, l'immédiateté peut se concevoir comme étant une référence analogique au temps : en ce sens, la connaissance de l'ange est plus « rapide » bien que la rapidité soit une notion temporelle et que l'ange ne soit pas un être dimensionnel.

L'être humain, lui, connaît « médiatement ». Selon cette distinction, nous sommes des êtres rationnels; c'est-à-dire, des êtres en quête de vérité. Observons maintenant en quoi cet état de rationalité engendre le concours de la volonté afin d'exercer son activité. En

²⁴ « *Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam* ». *Sum. Theol.* I, Q. 79, art. 8, réponse

²⁵ QUINN, Patrick, « Aquina's Model of Mind », dans *New Blackfriars* 77 (1996), pages 215.

effet, si c'est par le biais du raisonnement que l'intelligence peut découvrir ce qu'elle ne sait pas encore, c'est qu'il existe une tension vers la vérité. La découverte des choses par la raison provoquera une réaction dans l'âme humaine : l'appétit.

L'appétit sensible et intellectuel

Thomas d'Aquin nomme « appétit » les inclinations dans l'âme qui proviennent de la réception des formes des choses par la raison. Ce concept est cependant plus large. Dans cette pensée, tout ce qui existe possède, en raison de sa forme, une certaine inclination qui a pour origine la réalité physique et les lois de la nature²⁶. L'appétit est, en ce sens, un déterminant qui résulte de la relation entre une forme quelconque et son contexte. Une forme, du simple fait qu'elle soit placée dans un contexte, subit une inclination qui résulte de la relation qu'elle entretient avec son environnement. Le substrat de cette inclination est la puissance du composé hylémorphique. Le concept d'appétit est donc plus profond que son sens commun qui correspond plutôt aux besoins ou aux désirs d'un être animé par rapport à un autre être, que ce soit pour le plaisir, pour la survie de l'espèce ou pour tout autre raison. Dans la doctrine thomasiennne, l'appétit est le fait de toute inclination, volontaire ou non, résultant de la simple puissance d'une forme.

Pour ce qui est du cas humain, il est nécessaire, selon Thomas d'Aquin, qu'en plus de l'intelligence, il y ait un appétit qui soit une puissance distincte de l'intelligence au sein de l'âme humaine. Bien que ce qui est connu par l'intelligence soit la même chose que ce qui est voulu, Thomas concevait que la chose, « en tant que connue », se présente comme un objet différent de la chose « en tant que voulue ». Cette différence existe selon le rapport d'une puissance avec son objet. Bien qu'il y ait identité d'objet, il n'y a pas identité d'acte.

²⁶ Thomas donne comme exemple celui du feu qui a pour inclination de brûler. L'appétit n'est donc pas seulement le fait d'un être doué d'un désir ou d'une volonté, mais de tout ce qui a une inclination dans la forme de l'objet en fonction de sa propre nature selon les lois naturelles. Voir à ce sujet : *Sum. Theol.* I, Q. 80, art. 1, réponse

En d'autres termes, puisque l'âme humaine, au contact d'un objet, est capable d'opérer des actes différents, il doit y avoir des puissances différentes qui s'actualisent par l'objet puisque tout acte dépend d'une puissance propre. L'âme humaine a donc besoin d'une autre puissance que la puissance intellectuelle afin d'exercer un acte différent²⁷.

Thomas considérait l'intelligence comme étant une puissance caractérisée, il va sans dire, par sa passivité à l'égard de son objet. Or, l'acte rationnel ne tient pas compte du mouvement d'inclination que provoque une connaissance. Ce mouvement d'inclination nécessite donc une autre puissance qu'il nomme « appétit ». Son raisonnement peut se résumer de la sorte : ce qui est mû est tout d'abord passif. L'âme, avant d'être inclinée en acte, doit ainsi être en puissance de l'être. L'appétit, pour exercer son acte, est donc une passivité à l'instar de l'intelligence puisque l'objet intellectuel est également moteur de la puissance appétitive. Le mouvement engendré par l'objet meut la puissance passive, ce qui aura pour effet de l'activer et ainsi de lui permettre d'exercer son agir propre. De mobile, l'appétit devient moteur²⁸.

Bien que l'acte de tout appétit ait pour objet un être singulier, Thomas d'Aquin concevait que la raison derrière l'activité de l'appétit est universelle. En tant que telle, ce n'est pas la chose en entier qui meut la puissance appétitive, mais bien la chose en tant que connue comme étant un certain bien. Le bien recherché, puisqu'il est désiré indépendamment de son individualité doit donc être compris comme étant un universel²⁹. Cependant, il n'en reste pas moins qu'il y a, pour l'âme humaine, un lien nécessaire de ce bien à un objet individuel. En effet, le bien est voulu en tant que forme. La forme, pour être voulue, doit être connue à partir de l'individualité de son objet singulier. Il est donc correct (mais imprécis) d'affirmer que la chose est l'objet de la puissance appétitive puisque le bien, tout en étant recherché pour lui-même, ne peut se connaître qu'en tant que forme d'un

²⁷ « *Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione, apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum.* » *Sum. Theol.* I, Q. 80, art. 1, sol.2

²⁸ *Sum. Theol.* I, Q. 80, art. 2, réponse.

²⁹ *Sum. Theol.* I, Q. 80, art. 2, sol. 2

objet particulier. Ainsi pensé, l'appétit ne se distingue pas de l'intelligence par son objet mais par sa finalité. La puissance appétitive ne considère qu'une facette de l'objet : l'être en tant que bon. L'intelligence, elle, exercera son acte en vue de connaître l'être, mais avec comme particularité son angle d'approche qui lui est propre : l'être en tant que vrai. La bonté et la vérité sont donc les fins propres de deux puissances distinctes.

Considérons maintenant la volonté non plus selon son objet, mais dans ses actes spécifiques. Thomas d'Aquin considérerait que nous devons faire une distinction selon deux types d'actes : l'appétit sensible et la volonté. Voyons les raisons derrière cette distinction.

Appétit et sensibilité

Nature de la sensibilité

Thomas d'Aquin définissait la sensibilité comme étant ce type d'appétit « consécutif à une connaissance sensible »³⁰. Puisque c'est un appétit, il s'agit d'un mouvement d'inclination résultant d'une connaissance. Ce mouvement, à son tour, provient d'une appréhension à partir des sens. Ayant pour siège « la partie sensitive de l'âme », les humains et les animaux l'ont en commun.

Se peut-il que l'appétit sensible ait quelque influence sur l'intelligence dans son acte de chercher la vérité? De prime abord, il pourrait nous sembler que la sensibilité soit loin de ces préoccupations puisqu'elle n'a pas pour objet l'universel. Or, comme nous le verrons, si le sensible peut être un concurrent de cet autre appétit qu'est la volonté et que cette dernière puissance détermine la recherche intellectuelle, indirectement, le sensible peut influencer l'intelligence dans son acte. Afin de comprendre ces liens complexes, observons ce que Thomas d'Aquin entendait par appétit sensible.

³⁰ « *Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens.* »: *Sum. Theol.* I, Q. 81, art. 1, réponse

Dans sa pensée, la sensibilité se divise en deux espèces; le concupiscible et l'irascible³¹. Chez les animaux, comme chez les humains, la finalité de ces facultés correspond à la recherche de la conservation de la vie. Chez l'homme cependant, cette conservation a une portée plus grande puisque la finalité humaine, nous le verrons, ne se limite pas à la survie et la reproduction.

La première espèce résulte de la connaissance sensible de ce qui convient ou nuit à la conservation de l'individu ou de l'espèce. Elle se nomme « le concupiscible ». Nous pouvons penser, par exemple, à l'herbivore qui recherche un végétal, en opposition avec un carnivore qui recherche, lui, un animal. La deuxième espèce d'appétit sensible résulte de la connaissance des choses à vaincre ou à fuir. Elle se nomme « l'irascible ». Si le concupiscible pousse l'animal à attaquer une proie en vue de se nourrir, l'irascible, lui, est l'appétit qui permet de déployer les efforts nécessaires (voire jusqu'à la douleur) afin d'obtenir l'objet convoité par le concupiscible. Ce qui est vrai pour l'animal l'est aussi chez l'humain, mais à un autre niveau. Nous verrons, lorsque nous traiterons des vertus morales, de quel ordre sont les appétits concupiscibles et irascibles et en quoi la doctrine thomassienne fait faire un saut qualitatif à ces deux appétits à travers les vertus de tempérance et de force.

Les facultés de l'âme sensitive obéissent à la fois à la raison et à la volonté, du moins chez l'homme. La raison et la volonté sont appelées par Thomas d'Aquin des puissances supérieures. Pourquoi une telle hiérarchie? Nous avons déjà vu que l'objet de l'appétit est un être singulier. Il serait pensable, de prime abord, de concevoir la sensibilité comme étant autonome de toute autre faculté, en particulier de l'intelligence. Peut-être même avons-nous parfois l'impression que c'est le cas lorsque nous subissons des passions diverses. Selon cette impression, ces facultés humaines seraient semblables aux facultés animales correspondantes. Or, nous avons déjà observé que, pour l'homme, « la raison derrière l'activité de l'appétit est l'universel » parce que ce n'est pas la chose en tant que

³¹ *Sum. Theol.* I, Q. 81, art. 2, réponse

telle que nous recherchons, mais plutôt le bien pris universellement³². Il existe donc une certaine hiérarchie concernant la finalité de ces puissances. Ainsi, en tant que principe directeur des facultés sensibles, les facultés intellectuelles sont supérieures à ces dernières puisque le singulier est ordonné à l'universel. Voilà pourquoi, chez l'homme, tel être est recherché dans son individualité (ce qui requiert un appétit sensible) selon un ordre qui dépasse cette individualité et qui lui est supérieur, sous la raison de bien et de vrai.

Voyons quelles sont les conséquences pour le sujet qui nous occupe. Dans les puissances inférieures (sensitives) se retrouvent les sens internes. Un de ces sens internes se nomme chez l'homme « la cogitative », qui est la raison des choses particulières. Chez l'animal, on la nomme « l'estimative »³³. La nature de la cogitative est de recevoir des sens externes les qualités sensibles des choses particulières. Or, la raison utilise les connaissances particulières afin de conclure universellement³⁴. L'intelligence, en particulier la raison, commande ainsi à la cogitative qui est un sens interne puisque la connaissance sensible de l'homme s'accomplit dans la connaissance intellectuelle³⁵. Il en est de même pour l'appétit sensible (irascible et concupiscible) puisqu'il est mû par la volonté sous la raison universelle du bien³⁶.

Thomas d'Aquin concevait fort bien que cette hiérarchie idéale ne correspondait pas nécessairement aux faits observés chez les êtres humains. Comment expliquer, en effet, que l'affectivité prenne souvent le dessus sur la raison lorsque vient le temps de prendre une décision ou d'exécuter une action? Cette hiérarchie ne résulte donc pas d'un pouvoir tout puissant et nous devons en comprendre la raison afin de connaître en quoi consiste cette concurrence de l'appétit sensible sur l'appétit intellectuel.

³² *Sum. Theol.* I, Q. 80, art. 2, sol. 2

³³ Pour la nuance qui est d'ordre essentiel, voir *Sum. Theol.* I, Q. 78, art. 4, réponse

³⁴ *Sum. Theol.* I, Q. 81, art. 2, réponse

³⁵ *Sum. Theol.* I, Q. 78, art. 4, réponse et solutions

³⁶ *Sum. Theol.* I, Q. 81, art. 3, réponse

Sensibilité et puissances supérieures

Le docteur était lucide sur la portée des considérations précédentes. Bien qu'adéquate à la réalité, selon lui, sa doctrine ne tient pas encore compte des difficultés que rencontre la raison dans son emprise sur la sensibilité. La régence exercée par des puissances supérieures sur les inférieures ne se vérifie pas, du moins pas toujours, dans les actions humaines. Comment expliquer cette résistance de la sensibilité? Face à cette question, le moine dominicain s'inspirera d'Aristote pour développer une réponse.

C'est ainsi que Thomas reprend sa doctrine de l'âme comme despote et politique :

« Donc, d'après nous, c'est d'abord chez <l'homme comme> vivant qu'on peut voir un pouvoir aussi bien [despotique]³⁷ que politique; l'âme, en effet, exerce <un pouvoir> [despotique] sur le corps, et l'intellect, un pouvoir politique et royal sur le désir ».³⁸

Thomas est ici un commentateur d'Aristote. Il reprend l'idée du philosophe grec en comparant les types de gouvernement exercés par les facultés de l'âme humaine afin d'illustrer les différentes dynamiques. Le corps est, par exemple, entièrement soumis par l'âme puisqu'il ne se révoltera jamais contre une décision³⁹. Esclave des actes intellectifs et appetitifs à la manière d'un outil contrôlé par un artisan, le corps subira un commandement despotique de la part des facultés supérieures. Ce n'est pas le cas pour la sensibilité. Parfois (souvent?), la sensibilité l'emporte sur les puissances supérieures de l'âme humaine. La sensibilité se compare davantage au pouvoir politique exercé envers le citoyen libre puisque le citoyen a sa propre finalité qui est concurrente, parfois, avec les finalités supérieures d'un gouvernement. L'esclave, lui, a pour finalité celle de son maître et ce, tant qu'il est esclave.

³⁷ Ici, le choix a été fait de remplacer « magistral » par « despotique » pour deux raisons : le terme est plus littéral selon le traducteur et c'est le même qui est utilisé par Thomas d'Aquin.

³⁸ ARISTOTE, *Politiques* I, 6, (1254 b 2)

³⁹ Peut-être que, depuis l'avènement de la psychologie expérimentale, nous pourrions mettre en question cette conclusion. Il n'en demeure pas moins que, dans la trame « normale » des choses, nous pouvons suivre Thomas d'Aquin sur ce point.

Selon cette comparaison, Thomas concevait que le pouvoir politique se compare à une lutte de pouvoir au niveau des fins et des moyens recherchés par les puissances supérieures et inférieures :

- 1- Dans le cas de la finalité à rechercher, le désir sensible peut être en conflit avec des intérêts supérieurs dans la mesure où les finalités sont divergentes (par exemple, le sensible peut désirer un bien immédiat alors que la volonté recherche un bien plus grand mais lointain). Le docteur illustre ce propos : « Nous savons, par expérience, que l'irascible et le concupiscible s'opposent à la raison quand nous sentons ou imaginons une chose agréable que la raison interdit. »⁴⁰ Ce que l'appétit sensible propose est donc parfois contraire aux fins dernières de la personne humaine.
- 2- Dans le cas des moyens à emprunter pour atteindre la fin, la raison et la volonté sont soumises aux tensions résultant d'une lutte interne dont l'enjeu est l'acte à réaliser. L'irascible et le concupiscible poussent parfois, même lorsque bien orientés par la fin, à des actes contraires aux moyens raisonnés. Devant un danger, par exemple, des réactions impulsives causées par le concupiscible et l'irascible, telle la fuite, peuvent entrer en conflit avec la volonté d'une action jugée courageuse. La personne perd ainsi son « harmonie » dans ses actions, mais doit cependant délibérer et agir malgré ce manque de cohésion.

De par le pouvoir propre à la sensibilité, les biens qu'elle recherche seront de potentiels concurrents aux biens poursuivis par les facultés supérieures. La doctrine de l'appétit sensible de Thomas d'Aquin met ainsi les bases nous aidant à comprendre la dynamique qui existe entre l'intelligence et la volonté lorsque ces puissances évaluent et choisissent leurs actes en fonction du critère de la bonté des choses. Les biens issus de l'appétit sensible font donc partie de l'éventail des possibilités concurrentes à la recherche intellectuelle de la vérité.

⁴⁰ *Sum. Theol.* I, Q. 81, art. 3, solution 2

La révolte potentielle de l'appétit sensible sur les facultés supérieures ne remet toutefois pas en cause le fait qu'il existe une hiérarchie des puissances de l'âme. Toute « politique » que soit la direction de l'intelligence et de la volonté, la finalité de tout agir humain demeurera néanmoins la même. Les intérêts supérieurs trônent toujours au sommet des finalités; les désirs issus de la sensibilité n'étant pas des fins dernières, ils ne pourront prétendre au statut d'accomplissement promis à l'intelligence et à la volonté en présence du vrai et du bien. Ils sont donc subordonnés à un bien plus grand, le dernier mot revenant, finalement, aux facultés supérieures. Aussi, ce que la sensibilité recherche, elle le recherchera toujours puisqu'aucun assouvissement des besoins de la sensibilité n'est une disposition permanente de l'être. Le repos total lui est donc interdit, les besoins se renouvelant constamment.

Appétit et volonté

Outre l'appétit sensitif, il existe d'autres inclinations provoquées par l'appréhension des objets. Du côté intellectuel, nous avons déjà vu la différence entre l'intelligence, qui est caractérisée par l'état de repos face à la vérité, et la raison qui est la même puissance, mais considérée sous son aspect actif. Cette activité ne sera pas sans rappeler le rôle que jouera la faculté volitive dans l'agir humain.

Alors que la sensibilité est un appétit causé par une connaissance sensible, la volonté est plutôt une inclination provoquée par l'appréhension d'un objet par l'intelligence. Aussi, nous pouvons nous demander si la raison pousse la volonté par nécessité ou non. Thomas d'Aquin conçoit des différences dans la manière de subir une tension vers le nécessaire selon que ce soit par l'efficience ou par la finalité⁴¹.

Si la volonté était nécessairement mue par les causes efficientes, elle ne serait pas conforme à ce que nous expérimentons d'elle. Étant purement déterminés, nous ne

⁴¹ *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 1, réponse

pourrions connaître ni état de délibération, ni acte de choix. Or, en sens contraire, vouloir est la recherche d'un bien selon une inclination; la volonté est donc entièrement déterminée par le bien et rien d'autre. Comment comprendre qu'une chose puisse être à la fois libre et déterminée? Le Dominicain, il est vrai, conçoit que la volonté est nécessairement mue par sa cause finale qui est le bien le plus grand et qu'il désigne par le terme « béatitude ». En effet, penser que la volonté puisse vouloir autre chose que le bien serait l'équivalent de concevoir un être tel qu'il pourrait désirer le mal pour lui-même (et non pour le bien qu'il procure). Vouloir le mal pour lui-même serait l'équivalent d'avoir une inclination selon une répulsion, ce qui est absurde. La volonté doit donc nécessairement s'orienter vers quelque bien, sans pour autant être le bien le plus grand. Par exemple, le bien recherché dans l'acte criminel est souvent un bien, mais seulement pour celui qui commet l'acte. Il n'en demeure pas moins que derrière un crime se cache un certain bien, une certaine satisfaction immédiate.

Nous pouvons comprendre et résumer la pensée du docteur en énonçant que la nature de la volonté est d'être mue par une cause finale sans être contrainte par les causes efficientes⁴². Ainsi, il n'y a de contrainte pour la volonté que d'être mue par la béatitude⁴³. Le moyen en vue de la fin, lui, est épargné de mouvement nécessaire puisqu'il est constitué de causes efficientes. Ainsi, l'efficience d'un acte est libre en tant que moyen, mais contrainte par la nécessité de la béatitude selon sa fin. En ce sens, fait remarquer Thomas d'Aquin, la volonté s'apparente à la puissance intellectuelle puisque cette dernière est mue nécessairement par sa finalité qui est le vrai⁴⁴ ou encore, pourrait-on dire, par la vérité des premiers principes sans être contrainte à connaître une chose en particulier. Une contradiction semble cependant se profiler lorsque l'on considère la doctrine d'Aristote. Ce

⁴² *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 1, réponse

⁴³ « *Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo [...]* » *Ibid.* Ici le traducteur utilise le mot bonheur pour traduire « *beatitudo* ». Il ne serait pas sans intérêt de faire une distinction entre les deux termes; la béatitude se rapporte à la finalité dernière tandis que, pour le bonheur, ce n'est pas nécessairement le cas.

⁴⁴ *Sum. Theol.*, Q. 82, art. 1, solution 2

dernier plaçait la volonté comme étant une faculté rationnelle, et non intellectuelle. Cela s'explique par le fait que c'est la raison, et non l'intelligence, qui est capable de contrariété. Aristote, en comparant les puissances rationnelles et irrationnelles constate que les irrationnelles ne sont capables que d'une chose, soit de produire des actes en fonction de leur nature. Les rationnelles, elles, sont capables d'une chose et de leur contraire, comme de concevoir « x » et « non-x » sous un rapport différent⁴⁵. La raison hésite donc entre des possibilités, tout comme la volonté, qui est aussi une puissance rationnelle. Ainsi, bien que la volonté recherche sa finalité et une seule finalité, le bien⁴⁶, c'est en se tournant vers la multiplicité des objets qu'elle le reconnaît, parfois même sous le masque de la contradiction. La volonté s'apparente donc à l'intellectuel en tant que mue nécessairement par une cause finale, mais au rationnel en tant que recherchant cette cause finale à travers la multiplicité des objets où elle reconnaît un bien.

Le philosophe, afin de clarifier la différence entre la cause finale et la cause efficiente dans la volonté, fait le parallèle entre la nécessité qui touche l'intelligence et celle qui concerne l'appétit volitif. Nous avons déjà vu qu'il existe des propositions qui conduisent nécessairement la puissance intellectuelle à l'acte de repos dans le vrai. Ces propositions sont les évidences des premiers principes auxquels l'intelligence « adhère nécessairement et naturellement »⁴⁷. *A contrario*, les propositions qui ne sont pas de l'ordre de la nécessité ne provoquent pas nécessairement l'assentiment de l'intelligence lorsqu'elles sont connues. Elles obtiendront cet assentiment dans la mesure où leur vérité sera rigoureusement démontrée à partir des premiers principes⁴⁸.

Le moine dominicain considère qu'il en est de même pour ce qui est de la volonté. Les objets sont des biens individuels. Comme ils ne sont pas le Bien en soi, ils n'entraînent pas l'adhésion nécessaire de la volonté pour deux raisons :

⁴⁵ ARISTOTE, *Métaphysique* Θ, 3, (1046 b).

⁴⁶ *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 2, réponse

⁴⁷ *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 2, réponse

⁴⁸ Cette « démonstration rigoureuse », nous le verrons, nécessite le concours de la volonté.

- 1- Ils agissent sur la volonté à la manière d'une cause efficiente au gré des perceptions accidentelles. L'effet de ces objets sur la personne est donc relatif aux circonstances.
- 2- Ils sont en concurrence avec une multiplicité d'autres biens; le fait qu'il y ait concurrence élimine du coup la nécessité⁴⁹.

La volonté humaine, puisqu'elle peut choisir entre divers objets de manière contingente, est ainsi de par sa nature un libre arbitre⁵⁰. La raison, qui est capable, comme nous l'avons vu, de se porter sur la diversité et même sur le contradictoire, entraîne la volonté à considérer un éventail de biens variés. Deux choses contradictoires, comme étudier ou ne pas le faire, peuvent même être reconnues comme étant des biens selon des modes différents. Dans l'étude est recherchée, idéalement, la connaissance. Un autre bien est recherché lorsque l'étude est négligée, par exemple, celui du repos. Ce que la raison considère, la volonté le considère aussi. Il faut donc que la volonté fasse un choix selon la multiplicité de ce qui lui est présenté. Or, l'acte du choix est précisément ce que Thomas d'Aquin désigne comme étant le libre arbitre.

Selon le docteur, la cause du choix libre est l'intelligence même. Ainsi, si l'intelligence est caractérisée par le repos dans la vérité, la volonté, elle, est caractérisée par l'inclination nécessaire vers le bien. Parallèlement, la raison cause des actes pour que l'intelligence soit dans la vérité. Le libre arbitre, lui, cause par ses choix des actes pour que la volonté puisse être dans le bien⁵¹. Volonté et libre arbitre sont donc une seule et même puissance de l'âme. Ils se distinguent cependant dans l'acte, tout comme l'intelligence et la raison.

⁴⁹ *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 2, solution 2

⁵⁰ *Sum. Theol.* I, Q. 83, art. 1, réponse

⁵¹ *Sum. Theol.* I, Q. 83, art. 4, réponse

La liberté

Forts de ce que nous venons de voir de la doctrine thomasiennne de la volonté dans son lien avec l'intelligence, nous sommes à même d'apprécier la nature de la liberté humaine. À ce propos, Stephen Wang apporte des précisions intéressantes concernant le libre arbitre dans sa dynamique avec les deux puissances supérieures. Selon Thomas d'Aquin, fait-il remarquer,

« Freedom is not [...] a third power which underlies or complement the work of intellect and will, it is the unified functioning of these two powers. Freedom is simply the working of intellect and will. We are free because we understand and desire⁵². »

Selon lui, la liberté thomasiennne est une volonté intelligente. Tout ce qui se fait de libre a pour source la dynamique des deux puissances de l'âme, y compris le jugement⁵³. La liberté humaine tient de cette possibilité d'exercer notre raison : « *we are free to act because we are free to reason and to understand the good* »⁵⁴. Il ajoute que l'expression de langue anglaise « *making up one's mind* » résume bien la pensée thomasiennne; en effet, décider de « se faire une idée » est un acte qui révèle que, par nature, nous avons la liberté de penser. Lorsque nous aborderons le fondement des actes humains, nous constaterons que la question de la liberté humaine est le cœur de cette doctrine du docteur médiéval. En effet, l'étude du choix, partie du mouvement de l'acte humain, révélera la nature libre de l'âme selon l'indétermination efficiente du jugement.

⁵² WANG, Stephen, « The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquinas's Account of Human Freedom », dans *New Blackfriars* 90 (2009), page 110.

⁵³ *Ibid.* page 111

⁵⁴ *Ibid.* page 118

Le lien entre la volonté et l'intelligence

Être, bonté et vérité

Si la liberté humaine est révélatrice du lien étroit entre les deux puissances principales de l'âme humaine, l'intelligence et la volonté, c'est parce que le fondement du bien et du vrai réside dans l'être, dans l'existence même des choses. Le docteur trouve encore une fois chez Aristote, entre autres dans *l'Éthique à Nicomaque*, les fondements métaphysiques de ces notions. Il introduit d'ailleurs son *Éthique* avec la question de la recherche du bien⁵⁵. Ces distinctions de la notion d'être que sont le vrai et le bien, comme nous l'avons déjà vu, ne sont en réalité que des angles d'approche des différentes puissances de l'âme humaine. L'intelligence cherche l'être en tant que vrai selon le fait que son objet intelligible est sujet à la connaissance; la volonté cherche l'être en tant que bien selon que l'objet intelligé est désirable⁵⁶. Cependant, fait remarquer le docteur, tout se réduit à n'être que de l'être, mais avec la particularité d'être informé par le bien et le vrai. En tant qu'être, la chose est vraie lorsque jugée, et bonne lorsque voulue⁵⁷. Afin de mieux comprendre le rapport entre les deux puissances, voyons plus en profondeur, dans la métaphysique thomasienne, ce que veut dire « être bon » et « être vrai ».

Nous avons déjà vu que la volonté recherche le bien universellement, mais qu'elle le trouve dans les choses individuelles. Aussi faut-il maintenant justifier pourquoi les choses sont bonnes. Un être humain, par exemple, peut être qualifié de bon quand on considère qu'il mène une vie vertueuse ou qu'il fait preuve de quelque habileté. Cependant, la bonté des choses en elles-mêmes est plus difficile à concevoir.

Thomas emprunte à Aristote l'idée que la bonté est ce qui est recherché par toutes actions humaines et ce, en toute circonstance⁵⁸. En plus de cette notion aristotélicienne, le

⁵⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* 1, (1049 a 3).

⁵⁶ *Sum. Theol.* I, Q. 16, art. 1, réponse

⁵⁷ *Sum. Theol.* I, Q. 5, art. 1, réponse

⁵⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* 1, introduction, (1049 a 3).

docteur a certainement en tête les conclusions qu'il a faites au sujet de la perfection divine⁵⁹ et de la bonté de Dieu⁶⁰. En quoi une chose est-elle bonne? Selon lui, la bonté réside dans une certaine perfection de l'acte, à commencer par l'acte d'être. Par exemple, tel travail est bon lorsqu'il accomplit ce pour quoi il est entrepris; telle personne est bonne dans la mesure où elle déploie son potentiel d'action en vue d'une fin, etc. Ultimement, c'est le cas pour Dieu. Lui qui est l'Acte d'Être sans aucune puissance, il accomplit parfaitement la bonté puisque rien de mieux ne peut être en acte. L'acte, chez les êtres, est une certaine perfection par rapport à leur puissance; par définition, ce qui est en puissance n'est pas actualisé donc inaccompli. Par le simple fait que l'être soit en acte, il fait preuve d'une certaine perfection dans le sens où il a accompli sa puissance dans son acte. Or tout ce qui existe actuellement est en acte, donc tout ce qui existe est bon dans la mesure de la perfection de son acte. Aussi, l'« être-bon » et l'être diffèrent-ils, mais seulement pour la raison afin que celle-ci puisse mieux comprendre ce qu'est l'être⁶¹.

Pour ce qui est de l'« être-vrai », nous avons déjà survolé quel était le processus d'abstraction par lequel l'intelligence saisit ce que sont les choses. La vérité est dans le jugement lorsque celui-ci est adéquat à la réalité⁶². La vérité est donc premièrement dans l'intelligence, au dire de Thomas d'Aquin⁶³, mais secondairement dans les choses⁶⁴ en tant que connaissables. Janice L. Shultz-Aldrich résume bien ces deux aspects de la vérité selon le docteur angélique.

« The basic « ratio » of truth is the conformity, « correspondentia », « conformitas », or equation, adequatio, of things and intellect. Aquinas holds that there is two kinds of truth, the truth of things and truth of the intellect; the latter is truth in the primary sense. The

⁵⁹ *Sum. Theol. I*, Q. 4, art. 1

⁶⁰ *Sum. Theol. I*, Q. 6, art. 1 à 3

⁶¹ *Sum. Theol. I*, Q. 5, art. 1, solution 1

⁶² *De Veritate*, 1.1

⁶³ *Sum. Theol. I*, Q. 16, art. 1, réponse

⁶⁴ *De Veritate*, 1.2

things that Aquinas considers when he discusses the truth of things are natural beings, « res naturales », [...] [they] consist in their conformity to the divine intellect⁶⁵. »

Le docteur angélique considère que l'intelligence peut être adéquate à la réalité de deux manières : l'une accidentellement, l'autre essentiellement. Par accident, l'intelligence peut être dans la vérité lorsque le jugement porte sur un objet qui ne dépend pas de lui. Ainsi, en portant son jugement sur le cours des astres, la raison intellige ce qui est indépendant du sujet connaissant. Par contre, un objet peut être également qualifié de vrai dans la mesure où son rapport avec le sujet connaissant est essentiel. En effet, selon Thomas d'Aquin, toute chose existe en fonction de la raison qui la crée⁶⁶. L'exemple que donne le moine dominicain à ce sujet est celui de la maison et de l'architecte⁶⁷. La vérité de la maison réside dans sa conformité avec les plans de cet artisan. La chose en elle-même, sous ce rapport, est donc aussi vraie.

Si un objet peut être considéré vrai lorsqu'il est adéquat à la pensée qui l'engendre selon un plan, doit-on étendre cette conclusion à toute chose? Selon le docteur, la vérité ultime des choses a pour substrat la raison derrière l'existence de tout ce qui existe de créé. Cette primauté revient à l'intelligence divine qui pense et crée les choses comme l'architecte crée le plan des maisons. Cette façon qu'a Dieu de produire le monde selon sa pensée se retrouve dans la cinquième démonstration de l'existence de Dieu⁶⁸. L'objet, en plus d'exercer la perfection de son acte d'être, est donc aussi vrai dans la mesure où il correspond à l'intelligence créatrice. Or, comme tout ce qui existe tire son existence de sa raison d'être, tout ce qui existe est donc vrai essentiellement face à l'intelligence divine, mais aussi possiblement (accidentellement) selon un rapport à l'intelligence humaine.

⁶⁵ SHULTZ-ALDRICH, Janice L., « Being as the Ground of Truth in Aquinas », dans *The Heythrop Journal* (2009), pages 623-624.

⁶⁶ *Sum. Theol. I*, Q. 2, art. 3, réponse

⁶⁷ *Sum. Theol. I*, Q. 16, art. 1, réponse

⁶⁸ *Sum. Theol. I*, Q. 2, art. 3, réponse

Doctrine de la convertibilité du vrai et du bien avec l'être

Nous pouvons identifier au moins trois conséquences à tirer de ces constats. La première concerne le lien entre le vrai et le bien. Nous avons déjà vu que la différence qui existe entre l'être et le bien est une différence de raison. Selon le docteur, il en est de même pour ce qui est de la vérité : « Or, dans la mesure où une chose participe de l'être, dans cette mesure elle est connaissable »⁶⁹. Étant donné que tout être est bien et que tout être est aussi vrai, il s'ensuit nécessairement que tout ce qui existe est à la fois bien et vrai, ou encore, que tout ce qui est vrai est aussi bien et inversement. Ces deux notions sont donc toutes les deux convertibles avec l'être⁷⁰. Faut-il donc affirmer que le vrai est le bien? Affirmer cela serait aussi nier la différence entre l'intelligence et la volonté puisque ces puissances, bien qu'elles aient le même objet, n'ont pas le même rapport avec lui. Aussi, le vrai n'est pas le bien selon le rapport à leur puissance, mais ils sont les deux indistinctement de l'être dans la chose elle-même.

Il s'ensuit, selon Thomas, qu'une deuxième conséquence s'impose. Puisque tout être est vrai et bien, peut-on penser qu'il existe un rapport étroit entre ce vrai et ce bien? L'intelligence, selon le Dominicain, connaît l'être. Or, le bien est convertible à l'être (il est l'être). L'intelligence connaît donc ce qu'est le bien en connaissant l'être. La volonté, elle, cherche le bien. Or le bien est reconnu par la volonté lorsque l'être est connu par l'intelligence; le vrai accomplit l'acte de l'intelligence et la volonté reconnaît cet accomplissement comme étant un bien. Ce qui fait dire à Thomas d'Aquin que « [l]a volonté et l'intelligence s'incluent l'une l'autre, car l'intelligence connaît la volonté, et la volonté veut que l'intelligence connaisse »⁷¹.

⁶⁹ *Sum. Theol.* I, Q. 16, art. 3, réponse

⁷⁰ « *Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum* ». *Ibid.*

⁷¹ *Sum. Theol.* I, Q. 16, art. 4, solution 1

Un dernier constat, résultant des deux autres, doit se faire. Étant donné que l'âme humaine, par sa volonté, veut que l'intelligence connaisse, l'intelligence n'est donc pas neutre puisqu'elle est déterminée par un bien qui est la vérité. Il s'ensuit qu'il existe bel et bien une finalité à l'intelligence tout comme il en existe une pour la volonté, ce que le Jésuite Joseph Maréchal appelle une « causalité réciproque »⁷² du vrai et du bien et ce qu'André Hayen nomme un « cercle » « de la connaissance et de l'amour »⁷³.

Cette position thomasiennne, notons-le au passage, contraste avec des théories épistémologiques contemporaines; ces théories considèrent que les données du sensible sont compilées indifféremment dans l'intelligence. Cette pensée réduit parfois l'intelligence au cerveau qui analyse à la manière d'un ordinateur. En sens contraire, l'intelligence a pour « nourriture », dans la théorie de Thomas d'Aquin, non pas des « données », mais bien du « vrai ». Forts de ces constats, nous sommes maintenant mieux outillés afin d'aborder la problématique de l'être humain en tant que créature en recherche de sa finalité.

⁷² MARÉCHAL, Joseph, *Point de départ de la métaphysique*, Cahier V, Éditions universelles, deuxième édition, Bruxelles, 1949, page 310.

⁷³ HAYEN, André, « Le "Cercle" de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin » dans *Revue Philosophique de Louvain* 44 (1956), pages 561-604.

Deuxième partie : la fin et les moyens

La finalité en général

L'intelligence et la volonté, nous l'avons vu, sont toutes deux mues selon une finalité propre. Ainsi considérées, ces puissances peuvent être comprises en elles-mêmes selon une apparente autonomie. Cependant, nous venons d'observer que les finalités de ces puissances ont plus en commun qu'il n'y paraît. Pour être fidèle à la pensée de Thomas d'Aquin, il est impératif de considérer ces puissances selon leur rapport à l'être humain dans son intégralité, comme des parties relativement à un tout. En effet, nous observerons dans cette deuxième partie en quoi les puissances de l'âme, selon l'Aquinate, ne réalisent pas leurs actes en vase clos, mais plutôt en relation avec les autres puissances. Cherchons, afin de comprendre la relation entre celles-ci, s'il existe un principe qui les active non pas simplement selon leur acte propre, mais en fonction de la réalisation de l'intégralité de l'être humain.

Le point de départ de cette enquête se situe dans la notion de finalité en général. Selon le docteur, tout acte est réalisé selon une fin. Cette doctrine de la finalité n'est pas réservée à l'âme humaine puisque le docteur entend aussi par finalité une cause des actes des êtres inanimés⁷⁴. Reconstituons le raisonnement du philosophe. Selon lui, lorsqu'un être exerce un acte, il agit obligatoirement et nécessairement en vue d'une fin. La finalité, dans la doctrine thomasiennne, correspond à une certaine rectitude de la nature. Par exemple, la nature de la volonté est de se tendre vers le bien; celui d'un corps lourd, vers un centre de gravité. La cause finale est première face à la cause efficiente puisqu'aucune cause efficiente ne pourrait produire un effet déterminé si l'agent agissait sans avoir cette rectitude de nature. Par exemple, sans cette rectitude, aucun objet ne serait désirable pour la volonté, aucun mouvement ne serait possible pour un objet lourd. S'il n'y avait pas de causes finales, les mouvements seraient chaotiques puisque l'effet de la cause serait indéterminé. Nous pouvons observer que ce n'est pas le cas.

⁷⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 2, réponse

Bien que tout acte soit déterminé par une finalité, tout acte n'est cependant pas déterminé avec nécessité. Nous l'avons déjà compris dans le cas du libre arbitre humain qui, bien que déterminé par une cause finale, n'est pas déterminé nécessairement par une cause efficiente. Cette conception de la finalité chez Thomas d'Aquin doit s'affranchir de la préconception qui vient avec le mot « final ». Si ce mot fait référence à ce qui « arrive après », il ne faudrait pas faire l'erreur de certains⁷⁵ qui est de placer cette cause comme agissant en dernier. C'est en fait tout le contraire selon le moine dominicain : « Si la fin est dernière dans l'exécution, elle est première dans l'intention [...] »⁷⁶.

Il est aisé d'imaginer en quoi la finalité concerne l'agir humain lorsque nous comprenons ce qu'est une intention. Toutefois, chez Thomas d'Aquin, la fin prise dans sa généralité dépasse le cadre de l'intentionnel humain. Parfois, la finalité ne vient pas d'une intention immédiate, mais provient d'une cause antérieure. C'est le cas notamment de l'instrument qui est utilisé par le travailleur en vue d'une fin. Avec un marteau, par exemple, on frappe un clou en vue de construire la charpente d'une maison. L'action de marteler prend ainsi la finalité de celui qui utilise le marteau puisque c'est en lui que réside l'intention.

Qu'en est-il maintenant des êtres inanimés n'ayant pas de rapport avec l'agir humain? Outre l'inclination de nature que nous venons de décrire (et qui est suffisante pour parler de la fin des choses), Thomas identifiait dans les êtres une autre avenue pour constater la présence de la cause finale⁷⁷. Le fait qu'un objet physique inanimé n'ait pas en lui-même sa raison d'être indique qu'il doit la tenir d'un autre sans quoi il n'existerait pas, n'ayant aucune raison suffisante à son existence. Ainsi, cet objet est mû nécessairement par la finalité d'une autre chose qui lui est antérieure selon une chaîne de causalité qui prend appui sur une cause finale (qui est, en fait, une cause initiale, bien plus que la cause efficiente). Tel événement isolé n'a donc pas de sens en soi puisque la raison d'être de cet événement provient d'une raison antérieure. Nous pourrions sans trop de présomption

⁷⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 1, objection 1

⁷⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 1, solution 1

⁷⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 2, réponse

admettre qu'un monde sans cause finale serait absurde. En extrapolant la pensée de Thomas d'Aquin, qualifier le monde d'absurde serait même une affirmation trop faible puisque nous devrions plutôt admettre que l'existence d'un tel monde est impossible. Sans cause finale – initiale, le monde ne devrait pas exister. Or le monde existe, ce qui pose la question de la raison de son existence, de la finalité de celui-ci. Selon la pensée thomasiennne, la finalité des êtres, animés ou non, tient immédiatement de l'être qui engendre leur mouvement qui, lui, le tient d'un autre qui lui est antérieur, ainsi de suite, et ce, jusqu'à ce qu'il y ait un être non mû de qui provient le mouvement (cause efficiente) lui-même engendré à partir de sa finalité (cause finale). Ainsi pensée, une chaîne de causes efficaces, prise seule, n'explique pas la raison de l'existence. Elle ne répond en rien à la question du « pourquoi »; tout au plus, elle répond à la question du « comment ». Certains reconnaîtront ici le point de départ d'une des démonstrations thomasiennes de l'existence de Dieu⁷⁸.

Ce raisonnement sur la chaîne des causes finales et efficaces nous conduit à suivre les réflexions de Thomas d'Aquin sur le sens de l'existence des êtres animés et inanimés. En effet, c'est en fonction de la finalité de ces êtres que s'opérera l'étude du fondement des intentions humaines. Appelons ce fondement de l'intention, pour le bien de ce mémoire, le fondement théologique. Nous considérerons bientôt cette approche en comparaison avec d'autres.

La fin ultime de l'homme

Les considérations de Thomas d'Aquin sur la finalité des êtres animés et inanimés nous poussent à nous poser des questions sur le sens ultime de la vie humaine et même, possiblement, sur le sens de l'existence de toute chose. Le point de départ de sa pensée sur la finalité de l'homme est l'absurdité d'une doctrine de l'éternité du mouvement dans le monde physique. Selon Thomas d'Aquin, il ne peut y avoir de procession infinie dans une

⁷⁸ *Sum. Theol.* I, Q. 2, art. 3, réponse

chaîne de causalité⁷⁹. Considérons ce fait du côté de la cause efficiente. En éliminant le moteur d'un mouvement, c'est le mouvement même qui est impossible. Expliquer l'existence d'une chose (ici le mouvement) en supprimant la cause derrière son existence est donc un non-sens évident selon le docteur angélique. Ceci est vrai pour la cause efficiente, mais est-ce vrai aussi pour la cause finale? Supposons que nous soyons capables de supprimer la fin, nous éliminerions du coup les actes et les moyens en vue de cette fin⁸⁰. S'il n'existait pas de bien par exemple, il n'y aurait pas de tension ou d'inclination de l'être, ni aucune volition, ni aucune volonté non plus, ni certainement aucun moyen en vue de cette fin, puisqu'elle n'existerait pas. Il est donc nécessaire que la fin agisse au moins avec autant de nécessité que le moteur puisqu'il est, comme nous l'avons vu, la raison même du mouvement. Voilà pourquoi Thomas d'Aquin affirme que « la première de toutes les causes est la cause finale »⁸¹.

Le fait qu'il n'y ait pas de procession infinie conduira Thomas d'Aquin à reconnaître plusieurs nécessités au sujet de la finalité des choses :

- 1- L'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un premier moteur non mû et d'une finalité ultime. C'est le sujet des premières questions de la *prima pars* de la *Somme théologique*. Cette nécessité, nous l'avons déjà appelée le « fondement théologique ».
- 2- L'existence d'une fin ultime à l'homme qui expliquerait la raison de son agir en vue du bien. Appelons cette nécessité, le « fondement anthropologique ».
- 3- La nécessité de considérer que tout ce qui existe d'inanimé est ordonné. Les finalités particulières, issues des inclinations de nature, procèdent toutes de

⁷⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 4, réponse

⁸⁰ Notons que s'il n'y a pas de liens entre les causes et une finalité, c'est-à-dire que si les causes ne se rencontraient qu'accidentellement, il n'y aurait pas de nécessité. Il pourrait donc très bien y avoir une chaîne infinie de causes accidentelles privée de sens, dont l'existence serait absurde. À ce propos, Thomas dit : « *Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere, causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quae sunt ad finem* ». Dans *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 4, réponse

⁸¹ « *Prima autem inter omnes causas est causa finalis* ». Dans *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 2, réponse

causes efficientes, matérielles et formelles qui expliquent les passages de puissance à acte. Nommons cette conséquence nécessaire « le fondement cosmologique ».

Alors que le fondement théologique s'explique par la cause finale ultime, qui est unique, le fondement cosmologique tient de la relation entre les multiples causes selon les inclinations de nature. Celui-ci, tout comme le fondement anthropologique, se fonde ultimement dans la doctrine de la finalité ultime puisque cette cause est la raison derrière les autres. Cette pensée est de première importance concernant l'agir humain et la morale qui en découle. C'est en fonction de cette finalité que se positionnera le docteur afin de juger des moyens à prendre pour atteindre le vrai et le bien. Puisque tout acte est réalisé en vue de la finalité ultime selon Thomas d'Aquin⁸², il est primordial de considérer la nature de celle-ci. Cependant, bien que ces trois approches apportent un éclairage sur notre sujet (notre relation avec Dieu, notre place dans l'univers) nous ne pouvons les aborder toutes, faute d'espace. Considérons celle qui est la plus proche de notre sujet d'étude, l'approche du fondement anthropologique, puisqu'elle tend à expliquer les moyens en vue de la finalité de l'intelligence et de la volonté. Tenons simplement pour admis le fait que Thomas d'Aquin considérait Dieu comme étant le début et la fin nécessaires de toute chose, c'est-à-dire la cause initiale et finale du monde⁸³, son *Alpha* et son *Omega*.

Fondements anthropologiques de la finalité humaine

Nous venons de constater que la doctrine thomasiennne de la finalité indiquait une direction à suivre concernant la compréhension de la raison sous-jacente aux puissances et aux actes humains. Voyons maintenant, plus en détail, en quoi la finalité concerne la puissance volitive. Puisque la vérité, selon Thomas d'Aquin, est recherchée en tant que

⁸² *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 6, réponse

⁸³ Au besoin, concernant la pensée de Thomas d'Aquin sur Dieu, les démonstrations de son existence et le processus de création, référons-nous à : GILSON, Étienne, *Le Thomisme*, 6^{ème} édition, Vrin, Paris, 1972, pages 49 à 151.

bien⁸⁴, le bien est donc, en quelque sorte, la direction dans laquelle doit se poursuivre notre enquête⁸⁵. Nous quittons ainsi le monde spéculatif pour prendre le chemin de la pratique.

La vérité, selon Thomas d'Aquin, est recherchée parce qu'elle est bonne. Selon lui, une chose peut être bonne selon trois modalités différentes :

- 1- En tant que bien final (béatitude) qui constitue l'achèvement, la perfection de l'homme.
- 2- En tant que délectation qui consiste dans les plaisirs ou le repos des sens et/ou des puissances de l'âme.
- 3- En tant que moyen lorsque le moyen soutient la nature en vue de la béatitude; c'est le cas notamment des richesses lorsque les biens pécuniaires ne sont pas considérés comme des fins mais comme des moyens⁸⁶.

Lorsque Thomas d'Aquin fait l'énumération des différentes manières de concevoir ce que peut être la béatitude humaine⁸⁷, il en vient à rejeter ce qui pourrait s'apparenter à cette plénitude sans toutefois l'être. Attardons-nous à ces considérations afin de départager le vrai de l'illusoire dans la notion de béatitude. Nous pourrions ainsi mettre en lumière le ou les critères qui déterminent la nature de cette fin ultime.

La finalité humaine ne peut être le fait de posséder les richesses (article 1), puisque les richesses ne sont pas des biens en soi, mais le sont indirectement, soit dans la mesure où elles donnent des moyens en vue de la fin. La finalité ne consiste pas dans les honneurs (article 2), la renommée ou la gloire (article 3) puisque, pour être tels, ils doivent être consécutifs à une certaine perfection et non être la perfection même. L'accomplissement humain ne peut non plus dériver de la puissance (article 4). Cette impossibilité tient du fait que la puissance est un principe de l'acte et non une fin, mais aussi parce que la puissance est capable du bien comme du mal (elle est donc indifférente à la finalité) contrairement à

⁸⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 1, art. 6, solution 2

⁸⁵ Le problème du mal sera considéré plus loin.

⁸⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 2, art. 1, réponse

⁸⁷ Cette énumération se trouve dans: *Sum. Theol.* I-II, Q. 2

la béatitude qui ne peut être conçue qu'en vue du bien. La fin ne peut non plus être dans la réalisation de quelque bien corporel (article 5) puisque les puissances corporelles, nous l'avons vu, sont ordonnées à la volonté et à l'intelligence selon une raison universelle. Elle n'est pas dans le plaisir (article 6), qu'il soit corporel ou intellectuel, puisque le plaisir est consécutif à l'obtention de quelque bien et non le bien lui-même. Elle n'est pas l'âme en elle-même (article 7) ni quoi que ce soit d'autre de créé (article 8). L'état d'imperfection, de limite ou d'inaccomplissement de ces choses ne peut causer pleinement le repos de l'intelligence qui est faite pour l'universel bien et vrai.

Ce portrait rapide des fausses finalités humaines permet de mettre un peu plus en lumière la nature de la véritable béatitude en la distinguant de ses simulacres. Pour rendre justice jusqu'au bout à cette doctrine, il faut toutefois noter que Thomas réhabilite les illusions de béatitude que nous venons de voir. En effet, ces illusions, Thomas le croyait, sont des biens dans la mesure où elles sont ordonnées à la finalité en tant que moyens. Ces fins apparentes ont un rôle certain à jouer dans l'acte volontaire de la recherche de la vérité selon qu'elles contribuent ou nuisent à la recherche intellectuelle du vrai. Les honneurs qui accompagnent les découvertes, par exemple, peuvent favoriser la poursuite de la vérité, car ils encouragent les efforts déployés en vue de cette fin. Ils sont, en quelque sorte, les récompenses associées à la recherche. Si les simulacres de béatitude sont des illusions par rapport à la véritable fin dernière, ce n'est qu'accidentellement, lorsque leur bonté aveugle la personne par rapport aux biens les plus grands. À ce propos, puisque nous étudierons la pensée du docteur sur la nature de la béatitude humaine, nous considérerons sa pensée sur le plaisir (également appelé « délectation ») puisque le plaisir accompagne, en tant qu'accident, les moyens qui seront déployés en vue de la finalité humaine. Ces plaisirs ont, comme les honneurs, le pouvoir de renforcer la volonté dans son acte dans la mesure où ils sont subordonnés à la finalité. Même la béatitude vient avec son plaisir.

Selon Michel Nodé-Langlois, la pensée de Thomas d'Aquin sur les moyens met en relief une notion capitale concernant la nature du mal. En effet, pense-t-il, tout moyen qui est qualifié de mal est en soi quelque chose de bon si l'on change de perspective.

« [Lorsqu'] on envisage la chose concernée comme un moyen plutôt que comme une fin [i]l faudra alors admettre non seulement que le mal n'a pas de réalité, en entendant par là une existence substantielle, mais qu'il n'est pas en réalité un mal, pour autant qu'il est en réalité un bien.⁸⁸ »

Selon lui, avec Thomas d'Aquin, nous sommes loin d'une doctrine du détachement du corporel, des plaisirs, des honneurs ou encore de l'argent, pour ne nommer que ceux-là, mais bien en présence d'une morale issue du réalisme qui considère à la fois l'idéal formel et les réalités terrestres du monde matériel.

La béatitude

Bien que la pensée thomassienne tienne compte non seulement de la fin, mais aussi des moyens et de leurs accidents, l'Aquinate pensait que la béatitude ne peut cependant pas être atteinte dans le monde matériel puisque rien dans celui-ci ne peut satisfaire pleinement les puissances humaines. En effet, Thomas d'Aquin décrit la béatitude comme étant la perfection de l'âme, c'est-à-dire son accomplissement par un acte parfait⁸⁹. Il est dans la nature même de l'acte d'accomplir ce qui est d'abord en puissance. Le repos complet des puissances ne peut donc se faire qu'en accomplissant la totalité de son activité. La béatitude correspond à cet acte ultime qui perfectionne l'homme dans sa totalité. En effet, cet état de perfection ne peut se concevoir comme se limitant à une partie de la personne, sans quoi il y aurait davantage à espérer, ce qui serait contradictoire avec la perfection. Voilà pourquoi il affirme que « [l]a béatitude parfaite doit parfaire tout l'homme »⁹⁰.

⁸⁸ NODÉ-LANGLOIS, Michel, *La Raison et le mal*, dans *Au service de la sagesse*, ed. Tempora, Perpignan, France, 2009, page 11.

⁸⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 2, réponse

⁹⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 3, solution 3

Si tout ce qui est humain s'accomplit dans sa fin, le docteur considérerait que cette totalité inclut également le sens⁹¹. Cependant, Thomas d'Aquin ne concevait pas la béatitude comme étant un acte sensitif; les sens existent pour ce qui leur est supérieur et non pour eux-mêmes, en tant qu'ils sont ordonnés à l'intelligence (donc à l'âme spirituelle). Thomas concevait donc que le sens participe de la béatitude selon un rapport d'antécédent puisqu'il permet la connaissance intellectuelle⁹². Il en est de même pour la volonté et les appétits qui sont ordonnés par elle puisque la volonté dépend de l'intelligence pour connaître son bien. Ultiment, c'est donc principalement par un acte intellectuel que se réalisera la béatitude humaine puisque toute puissance humaine est orientée premièrement par l'intelligence. L'Aquinatense considérerait que seule cette puissance a la possibilité de mettre la personne en présence de son bien.

Clarifions cette pensée. Thomas distingue deux états de béatitude, la parfaite et l'imparfaite. Lorsque les sens donnent l'être à intelliger, ils font passer la raison de puissance à acte, c'est-à-dire d'un état d'inaccomplissement à un état de perfection puisque l'acte est la perfection de ce qui est en puissance. Les sens, en accomplissant leur perfection propre (leur acte propre), permettent au spirituel de s'accomplir en le faisant passer de puissance à acte. Si l'acte intellectuel est parfait, il n'a plus besoin des sens puisqu'il n'y a rien à surajouter à ce qui est accompli. En présence de la fin, c'est donc la partie spirituelle qui achève la partie sensitive en accomplissant son action. La béatitude est donc nécessairement un acte de l'intelligence et non de la raison⁹³ puisque la béatitude correspond à la perfection de l'homme, la raison étant l'état de l'intelligence dans son inaccomplissement.

Qui peut satisfaire l'homme sinon la perfection divine? Selon Thomas d'Aquin, « l'homme ne peut être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à

⁹¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 3, réponse

⁹² Thomas pensait aussi, dans la réponse de la question trois, que le corps participera à la béatitude pour les mêmes raisons. Il renvoie lui-même à la question concernant la résurrection des corps de la Somme théologique. Il n'aura toutefois pas le temps d'écrire sur la question puisqu'il mourra avant la fin de ce travail qui reste inachevé. Il reste cependant fidèle à la doctrine catholique sur ce point.

⁹³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 3, réponse

chercher »⁹⁴. Étant donné que l'intelligence cherche tout ce qui est et, en particulier, ce qui est à son plus haut degré d'accomplissement, aucune autre option ne s'offre à la personne humaine que de rechercher la cause suprême de l'existence, la raison d'être de ce qui existe, comme étant le bien le plus précieux. Il est dans l'ordre des choses, selon lui, que si une chose dont l'existence est contingente peut être reconnue comme étant vraie et bien (et qu'elle puisse par ce fait engendrer un certain bonheur), à plus forte raison le dévoilement de ce qui est nécessaire à l'existence doit engendrer la béatitude. La tension n'en sera que plus forte puisque l'intelligence ne peut accomplir son acte que dans ce qui est nécessairement vrai.

Thomas d'Aquin fait cependant le constat que la béatitude, bien qu'elle soit nécessairement recherchée par tous en tant que bien parfait, n'est cependant pas désirée activement par tous parce que tous ne la connaissent pas⁹⁵. Rappelons-nous que la béatitude agit à titre de cause finale et non de cause efficiente. Aussi, même si tous la connaissaient, elle ne serait pas nécessairement recherchée dans les actes particuliers, en ce sens que la raison a le pouvoir de tenir volontairement pour vrai même les choses qui font « obstacle à la connaissance de la vérité »⁹⁶. Ici, l'enjeu est de rechercher non seulement le « bien », ce qui est le cas dans toute volition, mais plutôt le « meilleur ». La volonté est donc une arme à double tranchant et détermine la condition humaine à faire son choix face à la finalité. Selon le docteur, il est heureusement possible d'ajuster sa volonté selon la rectitude de la vérité. Nous aborderons la question lorsque nous traiterons de la perfectibilité de l'âme humaine.

Le plaisir et la délectation

Si l'essence de la béatitude réside en un acte parfait de l'intelligence, il n'en demeure pas moins que cet acte s'accompagne d'un accident qui lui est propre, ce que

⁹⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 8, réponse

⁹⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 5, art. 8, réponse et solution 2

⁹⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 5, art. 8, solution 3

Thomas appelle la délectation de la béatitude par la volonté⁹⁷. Afin de mieux saisir ce que Thomas concevait par « délectation », il faut comprendre ce que le docteur entendait par la notion de plaisir en général.

Thomas, à l'instar d'Aristote⁹⁸, distinguait le plaisir corporel (le plaisir résultant de l'appétit des sens) du plaisir intellectuel. Bien que la délectation ne soit pas la finalité en elle-même, elle reste tout de même une cause du mouvement qui mène à cette finalité. Le moine dominicain fait ici une nuance importante. Ce qui est désiré, selon le philosophe, est le bien. Or, la possession du bien cause le repos des puissances, en d'autres termes, le plaisir. Le mouvement vers le bien est ainsi engendré premièrement en vue de ce bien, mais secondairement en vue de sa délectation⁹⁹. Ce repos semble donc agir aussi à titre de finalité. Il reste cependant des nuances à faire.

Thomas constate que le bien particulier agit à titre de cause efficiente face à la volonté. En présence d'un bien connu comme tel, la volonté exerce son acte, comme nous l'avons vu, selon une tension vers ce bien. Cette tension restera, de manière plus ou moins prononcée, tant que le bien ne sera pas possédé. En sa possession, l'âme intelligente en acte repose sa puissance et la volonté se délecte de la présence du bien autrefois convoité. En effet, selon le docteur, la volonté réalise son acte de deux manières différentes. La première est le fait de « l'amour qui est le premier mouvement de la volonté vers un objet ». La seconde est le fait de la relation qui existe entre le sujet et l'objet aimé. C'est précisément ce que Thomas appelle la délectation¹⁰⁰. La première est une tension et la seconde est le repos, conséquence de la relation du sujet et du bien convoité.

Le bien agit donc à titre de finalité et vient nécessairement avec la délectation qui l'accompagne puisque les deux sont recherchés en même temps et pour eux-mêmes¹⁰¹. Par contre, seul le bien agit à titre de cause efficiente puisque c'est sa présence et non celle de

⁹⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 4, réponse

⁹⁸ Comparons *Sum. Theol.* I-II, Q. 2, art. 6, solution 1 et ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, 10, V, 2.

⁹⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 2, art. 6, solution 1

¹⁰⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 4, art. 3, réponse

¹⁰¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 4, réponse

la délectation qui engendre un mouvement de tension¹⁰². En effet, il n'est pas possible d'être en présence d'une délectation sans être en présence de son bien. Voilà pourquoi Thomas d'Aquin ne voyait pas dans le plaisir une finalité en soi, mais bien un accident résultant de la possession de la finalité, accident qui lui est intimement lié. La béatitude s'accompagne nécessairement du plaisir de la délectation¹⁰³ qui est son accident propre¹⁰⁴.

La béatitude correspond au repos engendré par la réalisation d'un acte parfait face à un bien parfait. Si le bien est imparfait, ainsi en est-il du plaisir qui lui est associé. Tout ce qui est recherché d'imparfait l'est en vue de l'accomplissement de l'intelligence et de la volonté. Si la présence du bien parfait, comme nous l'avons vu, se fait par un acte intellectuel, c'est par un acte de la volonté que ce bien est recherché. Ainsi le dit Thomas : « L'amour surpasse la connaissance quand il s'agit d'imprimer le mouvement. Mais la connaissance précède quant au fait d'atteindre la fin »¹⁰⁵. La volonté exerce donc son acte tant que le bien n'est pas possédé par l'intelligence, mais trouve aussi le repos de sa finalité lorsque l'intelligence saisit la vérité de sa fin dernière¹⁰⁶. Ainsi, par l'acte intellectuel qui conduit à la béatitude, l'intelligence et la volonté trouvent le repos en même temps : l'une par la contemplation de ce bien, l'autre par sa délectation. C'est dans cet état de repos que la volonté se délectera dans un état appelé « fruition » qui est une jouissance parfaite résultant d'un acte accompli dans sa finalité¹⁰⁷. À ce propos, l'état de l'intelligence en présence de la vérité, ce qu'il appelle la contemplation¹⁰⁸, est identifiée par Thomas comme se situant au sommet de tous les plaisirs¹⁰⁹.

Bien ordonné, le plaisir est compris par le philosophe comme étant un allié dans la quête ultime de la vérité¹¹⁰, celle de la vision béatifique. En effet, le plaisir aide à

¹⁰² *Sum. Theol.* I-II, Q. 2, art. 6, solution 3

¹⁰³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 4, art. 1, réponse

¹⁰⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 2, art. 6, réponse

¹⁰⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 4, solution 4

¹⁰⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 3, art. 4, solution 3

¹⁰⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 11, art. 3, réponse

¹⁰⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 38, art. 4, réponse

¹⁰⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 35, art. 5, réponse

¹¹⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 33, art. 3, réponse

persévérer, car il agit à titre de motivation qui renforce l'âme humaine à réaliser un acte parfait conduisant la volonté à la délectation. Les plaisirs sont toutefois une arme à double tranchant lorsqu'ils entrent en concurrence avec la fin dernière puisque, lorsque recherchés pour eux-mêmes, ils attirent l'attention de la volonté et détournent celle-ci de l'objectif final par effet de distraction¹¹¹.

Selon Jules Girardi, le fait que la volonté se laisse distraire de la finalité ultime est trop souvent passé sous silence. Il voit dans la doctrine thomasienne un rappel du lien intime entre le spéculatif et le pratique.

« L'expérience ordinaire montre que nous pouvons diriger notre attention, soit dans les actes d'expérience, soit dans l'intuition (eidétique), soit dans les jugements : c'est ainsi que, en fonction de la direction que nous lui imprimons, l'acte est posé ou non¹¹². »

Aussi, pour que la béatitude puisse être saisie dans un acte d'intelligence, la volonté doit exercer le sien avec rectitude par rapport à la fin¹¹³. Le plaisir reste donc une bonne chose en lui-même dans la mesure où l'âme humaine est assez forte pour focaliser son énergie vers sa finalité. Voilà déjà une raison pour laquelle nous devons bientôt aborder le problème de la perfectibilité dans la poursuite de la finalité, puisque le juste rapport du plaisir face à la fin n'est pas un état humain commun, mais le résultat d'un travail sur soi.

Les moyens en vue de la fin

Si la béatitude et son accident propre, la délectation, sont les visées de tout être humain, cette condition de vie ne correspond pas, nous le remarquons tous, à notre état présent. Le fait qu'il existe une inclination nécessaire vers une finalité ultime engendre un

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² GIRARDI, Jules, « Les Facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine », dans *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1964), page 481.

¹¹³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 4, art. 4, réponse

mouvement qui sera caractérisé par le déploiement de moyens pour l’accomplir. Or, « il faut qu’avant de diriger leurs intentions et leurs actions vers une fin, les hommes connaissent cette fin »¹¹⁴. Cette remarque du philosophe pose d’entrée de jeu la question de la disposition qu’une personne doit avoir pour entreprendre le chemin vers la béatitude. Le désir de connaître la finalité afin de pouvoir la viser par des moyens est une première condition pour cheminer. L’archer doit savoir où est sa cible afin de la viser. Or, Thomas d’Aquin concevait qu’il existait deux façons de découvrir cette finalité et de se mettre en mouvement. Ces moyens de connaître la fin dernière des humains se distinguent par leur provenance et leur fiabilité.

Par les lumières divines – à partir de la révélation

Selon le philosophe et théologien, la voie par excellence pour cheminer vers la finalité en Dieu est la révélation. La raison de cette valorisation tient du fait que les moyens déployés font fi des limites humaines. En effet, dans la pensée thomasienne, la nature même de la finalité requiert des moyens supérieurs pour être comprise. À ce propos, il explique

« [...] il fallait instruire l’homme par révélation; car une connaissance rationnelle de Dieu n’eût été le fait que d’un petit nombre, elle eût coûté beaucoup de temps et se fût mêlée de beaucoup d’erreurs. De sa vérité cependant dépend tout le salut de l’homme [...] »¹¹⁵.

Ainsi, la voie privilégiée par le moine dominicain n’est pas une voie élitiste. Tous ont accès à la connaissance de la fin. Si la fin dernière était le fait des plus grands esprits, comme certains courants platoniciens ou gnostiques pouvaient le penser, seule une certaine

¹¹⁴ *Sum. Theol.* I, Q. 1, art. 1, réponse

¹¹⁵ *Sum. Theol.* I, Q. 1, art. 1, réponse

catégorie de la population, favorisée par des attributs intellectuels supérieurs, aurait accès à cette fin. Or, dans la pensée thomasienne et dans le courant dominant du christianisme, la « doctrine sacrée » pallie aux limites humaines en donnant un moyen accessible à tous de découvrir la raison d'être de l'homme et ce, indistinctement des capacités intellectuelles ou des contextes sociaux.

Thomas d'Aquin tient compte du fait que les moyens pour atteindre la fin avec justesse doivent être proportionnés à cette fin. Or, si la finalité humaine dépasse l'entendement, à plus forte raison le moyen dépasse-t-il les seules lumières naturelles de l'homme. La théologie a donc pour tâche de comprendre cette révélation dans le but d'en expliciter le mode de vie et la visée des actes humains qui sont les moyens de cheminer vers la béatitude. Elle a le statut de science dont les principes, selon lui, s'appuient sur ce que Dieu a donné de connaître. Bien que la révélation soit la première avenue en ce qui concerne l'accessibilité à la connaissance de la fin, le docteur concevait toutefois qu'une intelligence bien dirigée par la volonté pouvait atteindre cette finalité par les lumières naturelles.

Par les lumières rationnelles : à partir des premiers principes et de l'évidence

La raison, par la philosophie, n'est pas en reste en ce qui concerne la recherche de la nature de la finalité et des moyens à déployer dans le but de l'atteindre. Le philosophe, s'appuyant sur ses propres lumières finies, ne peut toutefois prétendre à comprendre la profondeur de la perfection infinie de la vérité. Thomas d'Aquin est-il pessimiste au sujet des possibilités réelles de l'homme de découvrir le vrai? Il se dirait plutôt lucide sur les capacités d'une humanité où le désir de l'homme est disproportionné avec ce dont il est capable. Cette lucidité pourrait même être identifiée comme étant un premier moyen d'éviter les erreurs. Aussi, si le moyen de la voie philosophique est choisi, seul ou complétant la démarche théologique¹¹⁶, il est nécessaire que le philosophe fasse preuve

¹¹⁶ *Sum. Theol.* I, Q. 1, art. 1, solution 2

de méthode en s'appuyant prudemment sur la hiérarchie des fondements de la pensée, en cherchant à connaître ce qui est plus simple (les principes d'abord, puis les évidences) avant d'aborder les sujets les plus complexes.

En effet, sur quoi se base l'intelligence pour être assurée dans sa démarche? Cette question, qui faisait et fait toujours couler beaucoup d'encre, permet de se plonger dans le cœur même des principes de la question épistémologique. Thomas, encore une fois, fait sien la pensée d'Aristote en la développant. La source de notre philosophe médiéval est un extrait du livre de la *Métaphysique*. Aristote commence par cerner l'importance du premier des principes :

« [L]e principe que doit nécessairement posséder celui qui acquiert la connaissance de n'importe lequel des êtres n'est pas une hypothèse; ce qu'apprend nécessairement à connaître celui qui apprend à connaître quoi que ce soit, nécessairement aussi il le possède au départ. Un tel principe est donc le plus sûr de tous, c'est évident. Quel est ce principe? Après cela, énonçons-le. »¹¹⁷

La suite de cet extrait est l'énoncé du principe de tous les principes, celui qui est communément appelé le principe de non-contradiction. Il s'énonce comme suit dans sa *Métaphysique* : « il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue. »¹¹⁸ Plus loin, Aristote énonce le principe avec une autre formulation : « c'est qu'il n'est pas possible que la même chose, en un seul e même temps, soit et ne soit pas »¹¹⁹. Qu'une chose ne puisse être et ne pas être à la fois sous un même rapport est le fondement de la doctrine de l'évidence thomasiennne. Voyons pourquoi. Ce principe de non-contradiction, tel que compris par Aristote, garantit la

¹¹⁷ ARISTOTE, *Métaphysique* Γ, III, (1005 b).

¹¹⁸ *Ibid.* Cette traduction est réputée être très proche du texte grec. Comparons avec une autre traduction, celle de Jules Barthélemy St-Hilaire revue par Paul Mathias : « Il est impossible qu'une seule et même chose soit, et tout à la fois ne soit pas, [identique] à une même autre chose. »

¹¹⁹ ARISTOTE, *Métaphysique* K, V, (1061 b – 1062 a).

constance de l'identité. Le fait qu'un « tel être » est élimine les possibilités contraires à cette existence sous le même rapport. Par exemple, l'existence d'un homme élimine sa non-existence; il en est de même pour ce qui est de la notion d'animal. Ainsi, si tout homme est animal, il s'ensuit que, par ce principe, le lien entre l'animalité et l'humanité est invariable sur le même rapport (ici le rapport étant l'identité de la forme, l'essence de la chose¹²⁰).

Ce principe de non-contradiction garantit la possibilité de l'évidence et lui est hiérarchiquement supérieur. La condition pour que l'animalité de l'homme soit évidente repose sur le fait que les notions d' « humanité » et d' « animalité » ne peuvent être déterminées telles et leurs contraires. Ainsi, le fait que tout homme soit animal repose sur le fait qu'en principe, la notion d'homme et d'animal sont constantes dans leur rapport à l'essence. Affirmer que l'homme est un animal est donc énoncer une évidence pour celui qui connaît pleinement les notions d'« humanité » et d'« animalité ». En effet, le terme « homme » renvoie à la nature de l'humanité qui est d'être un animal dont la différence spécifique est la raison. Puisque le prédicat « animal » est inclus dans l'identité de la nature du sujet « homme » (tout homme est nécessairement un animal sans toutefois pouvoir être un « non-animal »), affirmer ceci est une évidence puisque le prédicat est invariablement inclus dans la notion même du sujet¹²¹. La nécessité d'une prédicabilité, voilà ce que Thomas appelle l'évidence.

Cette notion s'éloigne de la conception populaire. Le docteur conçoit que l'évidence n'est pas le fait d'une affirmation connue de tous puisque nous pouvons ignorer les énoncés évidents, la nécessité des liens de prédicabilité. L'évidence ne dépend donc pas de la démocratisation d'un énoncé. Thomas va plus loin et précise un aspect plus subtil de l'évidence qui nous permettra de mieux comprendre en quoi la personne qui cherche la nature de sa finalité peut espérer découvrir quelque chose par ses seules lumières finies. Bien qu'une proposition, en soi évidente, ne soit pas reconnue comme telle, personne ne

¹²⁰ Constatons que ce n'est pas nécessairement le cas pour ce qui est des rapports accidentels puisque l'accident entretient un rapport différent de la forme avec la chose. Ainsi, le fait de spécifier « sous un même rapport » n'est pas anodin dans l'énoncé du principe.

¹²¹ *Sum. Theol.* I, Q. 2, art. 1, réponse

pourrait penser une proposition contraire dans la mesure où la personne connaît la nature des choses. Illustrons ce fait avec une question difficile qui se retrouve dans la *Somme théologique* : la question de l'existence de Dieu. Selon le docteur, la proposition « Dieu est » ou encore, pour être plus explicite, « Dieu est un être » est évidente en soi dans la mesure où le prédicat « un être » est nécessairement inclus dans le terme Dieu. La raison est la suivante : dans la mesure où l'on considère qu'il existe un être tel qu'il donne la raison d'exister à tout ce qui existe puisqu'il est l'Être et la source de tous les étants, le prédicat « un être » est nécessairement conséquent au sujet « Dieu ». Il sera alors possible de rétorquer que tous ne reconnaissent pas l'existence de Dieu. Selon Thomas d'Aquin, puisque « le fait d'être connu de tous » est une fausse conception de l'évidence, il rétorquerait que l'existence de Dieu pourrait n'être connue de personne et être pourtant évidente dans la mesure où il y a nécessité que les êtres aient une raison d'être. Thomas précise que la condition humaine ne permet pas de reconnaître facilement le caractère évident de la proposition étant donné que l'humanité ne peut pas réaliser pleinement la profondeur des conditions de l'existence. Bien que la proposition soit évidente en soi, elle ne l'est pas pour nous¹²². Voilà pourquoi il faut chercher à démontrer en quoi tout être doit avoir une raison d'être¹²³.

Par les lumières naturelles, reconnaître l'existence de Dieu ne va donc pas de soi, ce qui explique en partie la supériorité de la révélation sur la philosophie selon Thomas d'Aquin. Cette pensée sur l'existence de Dieu nous permet de voir une autre conséquence que relève le professeur Jules Girardi. Il constate que certains refusent de reconnaître ce qui est évident non pas parce qu'ils ignorent la profondeur des termes, selon des limites intellectuelles, mais plutôt parce qu'ils ne donnent pas facilement leur adhésion à ce que leur volonté refuse :

¹²² *Sum. Theol.* I, Q. 2, art. 1, réponse

¹²³ Il est à noter que ces considérations dans la *Somme Théologique* précèdent justement les démonstrations de l'existence de Dieu. La nature de ces démonstrations, au nombre de cinq, est de l'ordre de la recherche par les causes de l'existence.

« [C]'est ainsi qu'on voit difficilement ce qu'on ne veut pas voir. Et qu'on voit aisément ce qu'on veut voir. Celui qui désire, par exemple, que Dieu n'existe pas, arrivera plus facilement à se convaincre qu'en effet Dieu n'existe pas.¹²⁴ »

Une seconde limite que nous pouvons mettre en lumière concernant la connaissance humaine est celle de la volonté. Parions que ce qui est affirmé par Jules Girardi est à la fois vrai pour celui qui ne veut pas et pour celui qui veut que Dieu existe. Selon lui, même l'évidence requiert l'assentiment de la volonté.¹²⁵

Pour découvrir la vérité, l'ordre des démonstrations est aussi d'une importance capitale selon Thomas d'Aquin. Cet ordre tient du fait qu'il existe, comme nous l'avons déjà vu, une hiérarchie, du plus simple au composé, des fondements de la connaissance. Ce qui est connu comme étant une composition se connaît à partir de ce qui est plus simple. Voilà pourquoi nous sommes sujets à l'erreur lorsque nous sommes ignorants du fait que le composé est tributaire de la vérité du plus simple. En effet, lorsque nous omettons d'étudier en premier ce qu'est l'existence dans ses principes et aussi les conséquences de ces principes, nous ne pouvons reconnaître ni l'évidence, ni le nécessaire¹²⁶.

« Effectivement il convient à la nature même de l'âme intelligente que, dès que l'on connaît ce qu'est un tout et ce qu'est une partie, on sache aussitôt que le tout est plus grand que la partie; et ainsi pour le reste. Mais savoir ce que c'est que le tout et ce que c'est que la

¹²⁴ GIRARDI, Jules, « Les Facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine », dans *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1964), page 485

¹²⁵ Sur les raisons qui font qu'une personne puisse refuser son assentiment à l'évidence, Jules Girardi constate que cette possibilité tient du fait que le processus abstraitif « ne peut aborder le concret qu'en le morcelant » ce qui laisse une grande place au jugement et surtout à la volonté de juger. Voir GIRARDI, Jules, *ibid.* page 485

¹²⁶ « *Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum primo Caeli et Mundi; ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro suae Metaphysicae; ideo, ne ex eorum ignorantia errare contingat [...]* » *De Ente et essentia*, introduction par Thomas d'Aquin.

partie, on ne peut le faire qu'au moyen des espèces intelligibles puisées dans les images.¹²⁷ »

Que reste-t-il maintenant comme espoir pour l'homme s'il cherche à découvrir sa finalité par ses lumières naturelles? Selon Thomas, seul un nombre restreint de personnes aspirent concrètement à cette découverte sans le concours direct de la grâce divine¹²⁸. Si, après avoir surmonté les principales embûches qui découlent des limites de la condition humaine, l'homme en vient à chercher la vérité de toutes ses forces et avec l'honnêteté la plus totale, peut être parviendra-t-il à découvrir la fin dernière. Selon lui, « *les entreprises qui sont ordonnées à connaître la vérité relèvent de la vie contemplative* »¹²⁹. Il devra faire de cette quête un véritable mode de vie. Il est possible, en effet, que, par l'étude constante des créatures, le chercheur puisse découvrir la trace de son Créateur¹³⁰ et, par le fait même, la raison derrière l'existence des choses. Un tel homme est comparable, selon le docteur, à un homme partant en guerre : par ses actes, l'homme peut parvenir à conquérir, après maints efforts et luttes, quelque chose des vérités ultimes. Thomas rappelle un vieil adage de Saint Grégoire : « Quiconque veut posséder la citadelle de la contemplation doit s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action »¹³¹.

Volonté de la recherche intellectuelle et ignorance.

Tous ne cherchent pas la vérité. Notre philosophe pensait que certaines personnes pouvaient volontairement préférer l'ignorance au savoir. Cette ignorance est volontaire lorsque « quelqu'un qui peut et doit savoir » omet de déployer les efforts nécessaires pour fonder son jugement sur la vérité. Il fait alors une faute par omission¹³². Lorsqu'il y a omission, il y a un acte de la volonté en présence d'un bien meilleur qui est refusé au profit

¹²⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 51, art. 1, réponse

¹²⁸ *Sum. Theol.* I, Q. 1, art. 1, réponse

¹²⁹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 179, art. 2, réponse

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 182, art. 3, réponse

¹³² *Sum. Theol.* I-II, Q. 6, art. 8, réponse

d'un bien moindre, souvent d'un bien immédiat. Ainsi, Thomas distingue l'inaction, qui est le simple fait de ne pas agir, de la passivité volontaire et c'est en ce sens précis que « "ne pas agir" et "ne pas vouloir" sont appelés du volontaire »¹³³.

Pourquoi l'humain se prive-t-il volontairement de la connaissance? Selon le philosophe, ceci s'explique par le fait que la recherche de la vérité est non seulement un acte intellectuel mais aussi un acte moral. À ce propos, Thomas identifie au moins trois causes d'ignorance en lien avec la volonté :

- 1- Le mauvais choix : « Cette ignorance-là peut se produire, soit qu'on ne considère pas en acte ce qu'on peut et doit considérer, et c'est une ignorance de mauvais choix qui a sa source dans la passion ou l'habitude [...] »¹³⁴ ». Ce choix met en évidence un phénomène de concurrence entre deux biens qui se « disputent » l'inclination de la volonté. Ce peut être par exemple les biens que sont l'étude et le repos.
- 2- La négligence : « [...] soit qu'on ne se soucie pas d'acquérir la connaissance qu'on peut et doit avoir; c'est de cette manière que l'ignorance [...] [de ce] que l'on est tenu de connaître est appelée volontaire comme provenant de la négligence.¹³⁵ » Alors que le mauvais choix met l'accent sur l'orientation de la volonté vers tel ou tel bien, la négligence décrit l'état par lequel la volonté manque d'intensité, ce qui se traduit par un manque d'effort, une paresse de l'appétit intellectuel.
- 3- Les passions : Issues de l'appétit sensible, les passions agissent sur la volonté et impriment un mouvement concurrent à la l'acte volontaire. Tous sont sujets aux passions sensibles, mais certains ne conservent pas leur liberté face à ces passions¹³⁶. Si les passions peuvent complètement dominer la volonté, l'état habituel de la personne est plutôt caractérisé par une cohabitation des tensions au sein de l'âme humaine. Dans les états extrêmes, les passions peuvent même

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 10, art. 3, réponse

obscurcir complètement l'âme jusqu'à la faculté du jugement¹³⁷ au point où elle n'est plus apte à raisonner. C'est le cas, notamment, des états que Thomas qualifie de « folie », par exemple, un désir destructeur et violent résultant de la colère. Ces situations limites permettent cependant de comprendre à quel niveau se joue la concurrence entre les biens issus de certaines passions qui sont de l'ordre d'un désir d'assouvissement et la finalité ultime. Encore une fois, les passions, normalement bonnes lorsqu'ordonnées aux biens les plus grands, deviennent nuisibles lorsqu'elles détournent de la finalité. À l'instar du jugement, Thomas concevait que la liberté humaine peut se perdre si la personne se rend esclave de sa passion. Aveuglée par elle, elle n'est plus en mesure de faire convenablement un choix puisque seules les options présentées par les passions s'offrent à elle.

Nous sommes à même de constater que la concurrence entre les biens les plus grands et les autres biens font de l'acte de la recherche de la vérité un enjeu moral résultant de la délibération et du choix entre une multiplicité de biens. La volonté ne porte donc pas seulement sur la fin, mais aussi sur la diversité des moyens¹³⁸. Le problème est cependant plus complexe chez notre philosophe. Il soulève la difficulté que rencontre celui qui doit faire un choix lorsqu'il fait face à quelque chose qui a l'apparence d'être un bien, mais n'en est pas un. Le bien est ce que la volonté recherche, mais puisque la volonté est un appétit rationnel et qu'elle est tributaire du jugement qui peut se faire plus ou moins adéquatement, elle peut mal s'orienter selon une apparence trompeuse¹³⁹. Nous avons déjà vu, par exemple, les simulacres communs que le docteur a identifiés. Le défaut du jugement provoque un défaut de la volonté dont l'acte ne se porte plus sur un bien réel, mais plutôt sur un bien apparent. « Ainsi, il n'est pas requis qu'il s'agisse d'un bien réel pour que la volonté se porte vers une chose, mais seulement que cette chose soit appréhendée comme étant un bien¹⁴⁰. »

¹³⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 10, art. 3, sol 2

¹³⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 8, art. 2, réponse

¹³⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 8, art. 1, solution 2

¹⁴⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 8, art. 1, réponse

Si un défaut de jugement engendre aussi un défaut de la volonté et que, comme nous l'avons vu, le défaut de volonté engendre aussi un défaut du jugement, nous sommes mieux outillés pour comprendre la très grande interaction entre la volonté et l'intelligence, entre le fait de vouloir et de connaître. Ce problème de taille que soulève le moine dominicain est à l'origine de sa doctrine sur l'erreur. Si notre philosophe est confiant concernant les capacités de l'intelligence humaine à poursuivre son acte propre dont le terme est une vérité d'adéquation dans le cadre normal des actes intellectuels, il se voudra plus prudent sur les motivations réelles des individus lors de l'exercice de cet acte. Chez Thomas d'Aquin, l'erreur est moins un mal résultant d'une mauvaise disposition de l'intelligence qu'un défaut de la volonté.

L'erreur comme péché, d'après J. Henry

Comparons ces considérations avec l'étude plus exhaustive faite par le professeur J. Henry¹⁴¹. Celui-ci prend comme point de départ la réponse de Thomas d'Aquin sur le problème de l'erreur et de l'ignorance comme mal moral :

*Error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignorantis sententiam ferat*¹⁴².

Selon lui, s'il est manifeste que l'erreur est un péché, c'est parce que le fait de poser l'acte de juger est un acte volontaire. La présomption décriée par Thomas consiste dans la volonté de juger et ce, même au-delà des limites de la compréhension. Si l'erreur a pour substrat une présomption, toute ignorance n'est pas présomptueuse. Selon Henry, Thomas distingue trois types de privation de vérité¹⁴³ :

- 1- La nescience : Le fait de n'avoir pas de science.

¹⁴¹ HENRY, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Revue néo-scholastique de philosophie* 7 (1925), pages 225-242.

¹⁴² *De Malo*, Q. 3, art. 7, solution 7

¹⁴³ *Op. cit.*, page 227

- 2- L'ignorance : « Privation » et « mal ontologique » qui est proche du péché puisque l'ignorance est le fait d'une coupure avec la vérité que l'on devrait normalement savoir.
- 3- L'erreur : Toujours une faute puisqu'elle consiste en un jugement téméraire sur ce qui n'est pas suffisamment connu. L'erreur implique donc, de quelque manière, une ignorance ou une négligence de ses limites.

L'ignorance, selon cette analyse, n'implique pas nécessairement l'erreur puisqu'elle n'implique pas nécessairement le jugement, condition essentielle de cette faute contre la vérité. Le contraire est toutefois vrai : l'erreur implique toujours quelque ignorance. En quelque sorte, selon Henry, Thomas considérerait que l'erreur est une perversion de « l'ordre de la nature », puisque l'ignorant, par son jugement, prend la place de celui qui sait. L'origine de ce mal est donc, d'une certaine façon, l'orgueil d'être qui l'on n'est pas, de savoir ce que l'on ne sait pas. Or, ce qui vient tempérer cette faute réside dans la précaution que l'on prend selon nos limites humaines, cette précaution étant le signe du désir de la vérité.

Jules Girardi semble cependant moins draconien dans son interprétation de la doctrine thomasiennne. Il note que plusieurs décisions d'ordre pratique se prennent « sur la base d'une probabilité spéculative plus ou moins forte ». Il ajoute qu'il ne serait pas sage de ne pas tenter quoi que ce soit malgré le doute puisqu'il qualifie d'« imprudent le doute qui paralyse l'action »¹⁴⁴.

Illustrons la pensée de Girardi sur la question. Étudier les bons livres, par exemple, peut être un moyen de cheminer vers la découverte de la vérité. Le choix d'un document se fait sur la base d'une décision pratique en vue d'un savoir théorique. Or, avant de posséder la science, ce n'est qu'approximativement que nous choisissons des livres, selon les recommandations d'autorités en la matière, puisque nous n'avons pas la science pour juger de la justesse de ce qui est écrit. Il est à remarquer dans cet exemple que la conclusion

¹⁴⁴ GIRARDI, Jules, « Les Facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine », dans *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1964), page 480.

pratique du choix d'une lecture ne correspond pas aux critères d'une délibération rigoureuse : nous nous fions au jugement d'un autre. Par contre, suspendre son jugement et ne pas lire dans le simple but d'éviter les mauvais livres est certainement plus nuisible que de lire ce qui pourrait être bon ou non. Le « tâtonnement » en lui-même n'est pas une faute et démontre même la vertu du lecteur puisque la possibilité de l'exactitude du jugement n'est pas offerte par la circonstance.

Notons au passage que ni l'un ni l'autre de ces deux auteurs ne justifient leur position en citant la littérature, ce qui laisse le champ libre à l'interprétation, voire à l'extrapolation de ce qu'aurait pu dire Thomas d'Aquin sur le problème ainsi posé. À tout le moins pouvons-nous constater que l'ignorance d'ordre pratique diffère, dans ses intentions et conséquences, de l'ignorance dans l'ordre spéculatif.

Revenons à J. Henry. En comparant la nature de l'intelligence de l'homme et de l'ange selon Thomas d'Aquin, il en vient à penser que toute erreur est, de soi, un problème de volonté¹⁴⁵. Les anges, selon son interprétation de la pensée du docteur, ne peuvent pas faire d'erreurs intellectuelles. En effet, dans l'épistémologie angélique, ce n'est que par intuition que les anges connaissent. Or les anges déchus, s'étant illusionnés de leur grandeur, se sont aveuglés dans leur intelligence non pas par les lumières intellectuelles mais par la volonté. Nous retrouvons la confirmation de cette thèse dans un traité de Thomas où le docteur explique que l'ange déchu fait erreur parce que sa volonté l'aveugle¹⁴⁶. Cette indication sur l'ange explicite l'étendue du pouvoir de la volonté sur l'intelligence et le caractère moral de la recherche intellectuelle.

Structure de l'acte humain : de l'intention à l'usage

Comme il vient d'être question de l'acte de la recherche intellectuelle et de ses fondements, nous observerons quelle est la doctrine de Thomas d'Aquin concernant les

¹⁴⁵ Henry, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », page 226.

¹⁴⁶ *De Malo*, Q. 16, art. 6, réponse

activités humaines en général. Selon le docteur, tout acte humain se réalise à partir d'un mouvement intérieur appelé « intention » et se déploie à travers une succession d'étapes faisant appel à l'intelligence et à la volonté. Nous verrons en quoi ces puissances de l'âme s'activent mutuellement¹⁴⁷ selon un mouvement dialogal, jusqu'à l'achèvement de l'acte en lui-même. Puisque la question des actes humains n'est pas spécifiquement traitée selon l'angle de la recherche intellectuelle, la structure des actes étant la même pour tous les cas, nous verrons également la spécificité de l'agir en vue de la vérité. La recherche est en quelque sorte un archétype de tout acte puisqu'elle est directement et premièrement concernée par la fin dernière.

L'intention

D'après le professeur André Hayen¹⁴⁸, la notion d'intention se retrouve dans les écrits de Thomas d'Aquin selon six sens analogiques. Selon lui, ces sens ont en commun le fait qu'ils désignent la première étape d'un acte de l'intelligence et de la volonté orienté vers un but, un objectif. Mauricio Narvaez décrit cinq de ces sens en écartant celui qui est parfois confondu avec la notion d'intensité¹⁴⁹.

- 1- La puissance qu'un instrument reçoit dans le but d'un agir.
- 2- L'acte volontaire suivant une tendance vers une fin.
- 3- Une « attention » de la raison qui résulte d'un acte de la volonté qui oriente l'intelligence vers un objet.
- 4- Un objet de connaissance qui se traduit par une définition.
- 5- La volonté d'un auteur envers son œuvre.

¹⁴⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 9, art. 1, réponse

¹⁴⁸ HAYEN, André, *L'Intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris, 1954, p.103.

¹⁴⁹ NARVAEZ, Mauricio, « Portée herméneutique de la notion d'*intentio* chez Thomas d'Aquin », dans *Revue Philosophique de Louvain* 99 (2001), page 201.

Ces notions analogues ont toutes en commun le fait d'être constituées d'un moteur, d'un être mû qui était en puissance d'être activé et une raison d'agir qui se traduit par un objectif, une finalité.

Dans son étude sur le fondement de la structure des actes, Thomas explore plus spécifiquement le chemin que parcourt l'intelligence vers sa finalité avec comme point de départ l'intention humaine. « Intention, comme le nom même l'indique, signifie tendre vers quelque chose, c'est l'action du moteur et le mouvement du mobile.¹⁵⁰ » Or, ce qui meut vers une fin, pour l'humain, c'est la volonté. L'objet de l'intention est donc le bien de l'action à réaliser puisque c'est le seul objet de cette puissance de l'âme. Ce vers quoi tend la volonté étant nécessairement un bien, le vrai est recherché par celle-ci en tant que bien de la raison. Cependant, comme la raison est déjà une puissance motrice de la volonté¹⁵¹, la volonté a besoin de la raison pour vouloir, à plus forte raison pour vouloir le vrai.

De ces constats, Thomas tirera la conclusion que c'est dans l'acte volontaire que réside l'intention de la vérité. C'est d'ailleurs le fait de tout mouvement humain. « [L]e fait que le mouvement du mobile tend vers quelque chose procède de l'action du moteur. De la sorte, l'intention appartient premièrement et comme à son principe à ce qui meut vers la fin [...] [soit] un acte de volonté.¹⁵² » Outre la passivité de l'intelligence qui reçoit les espèces intelligibles, l'acte d'intelliger le vrai requiert le concours de la volonté puisque, comme nous l'avons vu, « la volonté veut que l'intelligence pense¹⁵³ », et qu'elle pense le vrai¹⁵⁴. Conséquemment, la doctrine de l'intention met en évidence qu'il ne suffit pas d'avoir une intelligence bien faite pour découvrir le vrai, mais aussi d'en avoir l'intention. La recherche de la vérité revêt donc un caractère moral indéniable selon ceux qui suivent la doctrine thomasiennne.

¹⁵⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 12, art. 1, réponse

¹⁵¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 10, art. 1, réponse

¹⁵² *Sum. Theol.* I-II, Q. 12, art. 1, réponse

¹⁵³ *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 4, solution 1

¹⁵⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 10, art. 1, réponse

L'enquête

Afin de réaliser le meilleur choix des moyens à prendre, l'acte humain requiert une deuxième étape, celle de l'enquête. C'est par une étude praxéologique que Thomas d'Aquin parlera du moyen d'atteindre cette béatitude. L'intention donnant la fin à poursuivre (fin intermédiaire ou fin ultime¹⁵⁵), il reste à l'âme humaine à délibérer des voies les meilleures en vue de cette fin. Les actes intermédiaires à la finalité sont donc jugés selon les critères de cette finalité puisque la fin agit sur les moyens à titre de principe :

« Dans les actions humaines la fin a raison de principe, car les motifs qui justifient les moyens sont tirés de la fin. Or on ne met pas un principe en question, mais en toute enquête il faut partir des principes. Il s'ensuit que la délibération, qui est une enquête, ne porte pas sur la fin, mais seulement sur les moyens.¹⁵⁶ »

Thomas d'Aquin pensait que la volonté est limitée dans son champ d'action concernant l'évaluation des moyens à prendre en vue de son objectif; la volonté choisit un bien, peu importe qu'il soit réel ou apparent, puisqu'elle n'a pas de capacité estimative. L'âme humaine doit donc recourir aux capacités de l'intelligence afin d'évaluer, parmi l'éventail des actes possibles, laquelle des actions possibles conduit effectivement à la finalité de l'intention.

Parfois, l'intellect ne fait qu'acquiescer à un chemin évident à suivre¹⁵⁷. C'est le cas, pour ce qui est de l'usage des premiers principes, quand les termes sont saisis dans toute leur profondeur. Selon cette condition, Thomas précise que ces principes sont plutôt simples à juger : « en matière universelle et nécessaire, la démarche de la pensée est plus

¹⁵⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 12, art. 2, réponse

¹⁵⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 14, art. 2, réponse

¹⁵⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 14, art. 4, réponse

absolue et plus simple, de telle sorte qu'en principe un seul [individu] peut davantage y suffire »¹⁵⁸.

Si la clarté des principes est la condition idéale recherchée, l'être humain navigue bien souvent en eaux troubles. L'enquête, bien menée, aura donc comme qualité d'être prudente et retenue afin d'éviter la conséquence de l'erreur. « [E]n matière douteuse et incertaine, la raison ne prononce pas de jugement sans délibération et enquête préalable. C'est pourquoi une enquête de la raison est nécessaire avant le jugement sur ce qu'il faudra choisir, et cette enquête est appelée conseil, ou délibération. »¹⁵⁹

La complexité de l'enquête doit être proportionnée à la complexité de l'acte. La difficulté repose, selon lui, sur ce qui est du domaine du contingent et du singulier. Thomas constate que plus l'objet sur lequel porte la délibération est éloigné des premiers principes, plus il est difficile pour l'intelligence de saisir la nature et les circonstances d'un problème : « [i]l faut remarquer qu'en matière particulière et contingente, pour connaître quelque chose avec certitude, il faut envisager des conditions ou des circonstances multiples qu'il n'est pas facile à un seul individu de considérer; mais elles sont connues plus sûrement par plusieurs, du fait que l'un aperçoit ce qui échappe à l'autre.¹⁶⁰ »

Le docteur semble ici se faire l'apôtre de la lucidité en ce qui concerne les capacités et les limites humaines lorsque vient le temps de bien juger des moyens en vue de la fin. Lorsque les circonstances sont évidentes et simples, la délibération peut se faire sans la collaboration d'autres chercheurs, par le biais de réflexions intérieures. Le sens du terme « délibération » évoque cependant le concours de plusieurs personnes qui cherchent ensemble la solution à un problème. La pensée de Thomas d'Aquin tient compte du fait que la personne isolée, pour trouver les meilleurs moyens, doit habituellement recourir à une communauté d'intelligence appelée « *concilium* »¹⁶¹. Traduit par conseil, le *concilium* consiste en un ensemble d'individus orientés vers une finalité commune, ici la recherche

¹⁵⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 14, art. 3, réponse

¹⁵⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 14, art. 1, réponse

¹⁶⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 14, art. 3, réponse

¹⁶¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 14, art. 3, réponse

intellectuelle. La finalité de l'intelligence, la vérité, est donc aussi une question de relation entre les personnes poursuivant cet objectif.

Le choix

Le choix est l'étape décisive dans le processus de l'acte humain et le fondement du libre arbitre. Selon le docteur, il revient principalement à la volonté d'exercer le choix étant donné que la nature de cette étape est de causer un mouvement. Selon lui, « mouvoir ainsi vers leur fin les autres puissances de l'âme revient à la volonté¹⁶² ». Puisque le choix provient du résultat d'une délibération interne, le docteur conçoit cependant que l'intelligence participe à la décision de la volonté. Selon lui, le « "choix" implique quelque chose qui relève de la raison ou de l'intelligence, et quelque chose qui relève de la volonté. Car Aristote affirme que "le choix est une intelligence qui désire, ou un désir intelligent" [...]»¹⁶³ ». Aussi, il ajoute à ce propos que l'acte volontaire et l'acte intelligent se déploient ensemble dans la même action, mais sous des modes différents :

« Or, il est évident que d'une certaine manière la raison précède la volonté et ordonne son acte [...] puisqu'il appartient à une faculté de connaissance de présenter son objet à une faculté appétitive. [...] [Cependant], le choix n'est pas en sa substance acte de la raison, mais de la volonté; il trouve en effet son achèvement dans un certain mouvement de l'âme vers le bien qui est choisi. C'est donc de façon évidente un acte de la puissance appétitive »¹⁶⁴.

L'appétit volontaire est conditionné par l'intelligence pour exercer son acte. Ainsi, le choix est un acte de l'intelligence en tant que condition nécessaire (cause matérielle),

¹⁶² *Sum. Theol.* I-II, Q. 12, art. 1, réponse

¹⁶³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 13, art. 1, réponse

¹⁶⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 13, art. 1, réponse

mais un acte de la volonté en tant que causes formelle et efficiente. Stephen Wang explique cette interaction des deux puissances dans l'exercice du choix.

« [T]here are two elements to any choice – a rational preference and a willing acceptance. Choices always involve a double movement; it is (A) judging what is to be preferred (B) accepting the judgement. Or to put in another way, it is the unified movement of allowing the judgement of preference through its acceptance. [...] Aquinas is insistent that choice is a function of the cognitive and appetitive powers working together [...]»¹⁶⁵

Cet élément de la doctrine thomasiennne éclaire l'implication de la volonté de choisir dans l'acte de la recherche de la vérité. Selon Alan Donagan, le fait qu'il y ait liberté dans le mouvement de la volonté implique qu'il y ait aussi liberté dans l'acte de juger puisque la volonté meut les autres puissances. En effet, si la délibération rendait nécessaire un acquiescement déterminé de la volonté, il n'y aurait pas d'acte libre, le choix se restreignant à une seule option. Ce qui lui fait dire : « *[Freedom] is wholly a matter of the non-necessity of any judgement a man can arrive at by his natural powers as to the goodness of an end or the suitability of a means* »¹⁶⁶. Stephen Wang insiste lui aussi sur la liberté du jugement. Dans le *De Veritate*¹⁶⁷, Thomas explique que le jugement a deux façons de présenter le fruit de sa délibération à la volonté. Wang reprend cette pensée en l'expliquant. Selon lui, les termes *conferre* et *praeferre* désignent deux façons distinctes de soumettre le résultat de la délibération du jugement¹⁶⁸. Lorsqu'il existe un acte que la raison reconnaît comme étant préférable (*praeferre*) à poser, le jugement le présente à la volonté selon cet ordre de préférence. Si, dans les meilleurs choix à faire, aucun ne se démarque, le résultat de la

¹⁶⁵ WANG, Stephen, « The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquina's Account of Human Freedom », dans *New Blackfriars* 90, (2009), page 112.

¹⁶⁶ DONAGAN, Alan, *Thomas Aquinas on Human Actions*, coll. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge University Press (1982), page 652.

¹⁶⁷ *De Veritate*, 22, 15c

¹⁶⁸ *Op. cit.*, page 123

délibération sera présenté sans préférence. Le terme *conferre* est alors utilisé par Thomas. Dans les deux cas, fait remarquer le moine dominicain, le dernier mot revient toujours à la volonté de choix et il n'est pas nécessaire que l'appétit volitif suive la préférence du jugement.

L'être humain peut vouloir toutes sortes de choses, certaines sont réelles, d'autres non. S'il est possible de vouloir des choses irréelles, il est cependant impossible de les choisir puisque le choix porte sur des actes possibles en vue de la fin. Voilà pourquoi Thomas d'Aquin distingue la notion de choix de la notion de velléité¹⁶⁹. La velléité est analogue aux choix dans son exercice, mais porte sur des choses que l'on aurait aimées être possibles mais qui ne le sont pas¹⁷⁰. Le moine dominicain, en envisageant la possibilité d'une volonté portant sur ce qui est irréel ou impossible, laisse entrevoir en quoi la personne peut s'illusionner de la nature des choses et ainsi exercer sa volonté selon une illusion et non selon la vérité. En effet, c'est la volonté qui choisit, en fin de compte, de réaliser son acte en vue d'un simulacre de vérité. Selon Thomas d'Aquin, dans toute velléité, il y a une illusion portant sur une contradiction de nature. La volonté peut, par exemple, choisir de poursuivre la recherche de la vérité tout en rejetant les principes de celle-ci. Selon le professeur David M. Gallagher, cette doctrine de l'illusion indique que Thomas pense que la nature du choix n'est pas qu'une affaire de décision à prendre concernant une variété d'actes possibles à réaliser. Le fait même que l'on puisse consentir

¹⁶⁹ « *Sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile* ». *Sum. Theol.* I-II, Q. 13, art. 5, solution 1

¹⁷⁰ Le terme « velléité » ou une de ses déclinaisons est présent douze fois dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. On le retrouve dans le *Commentaire des sentences* (8 occurrences), dans la *Somme Théologique* (3 occurrences) et dans le *De Malo* (une occurrence). D'ailleurs, le *De malo* donne un exemple de velléité dans l'acte de la volonté du diable face à Dieu. Le diable, selon le docteur, n'aurait pas pu faire le choix d'être séparé de la béatitude mais, refusant les limites de la finalité en Dieu, il se serait orienté de telle sorte à se soustraire délibérément de cette fin dernière. Sans pour autant cesser de désirer la béatitude, il l'aurait voulue sans la présence de son auteur ce qui est velléité puisque l'effet implique la cause. Voir à ce propos *De Malo* q.16, art. 3

qu'une chose soit considérée sous les seules apparences du bien et du vrai révèle que toute personne libre a un certain contrôle sur son acte de raison¹⁷¹.

L'étape du choix est également de première importance pour comprendre en quoi l'être humain est libre. Selon Thomas d'Aquin, le fait de choisir implique le fait de pouvoir ne pas le faire¹⁷². En effet, il existe une contradiction dans le fait d'être contraint à faire un choix. Si la volonté est contrainte, elle n'est pas motrice mais plutôt agente de la motion d'un autre. Ainsi, la nature même de l'acte volontaire implique la nécessité d'être une motion libre ne choisissant pas de façon nécessaire un moyen en vue de la fin. Selon le docteur, même l'inaction est volontaire dans la mesure où elle est un bien que la volonté recherche. Cette réflexion vient confirmer ce qui avait été affirmé plus tôt, à savoir que la puissance de l'âme veut nécessairement le bien et est donc déterminée par une cause finale sans toutefois être contrainte par une cause efficiente.

Le commandement

Le dynamisme de la volonté mettra la personne en marche en vue de réaliser le choix qui a été fait. La puissance volontaire anime à son tour la raison afin qu'elle recherche ce qu'il faut faire en vue de réaliser le choix de la volonté¹⁷³. Cette étape de l'acte humain est appelée le commandement. Estimer et mettre de l'ordre dans les actions à réaliser est une capacité de la raison et non de quelque forme d'appétit : « En effet après la détermination du conseil, qui est un jugement de la raison, la volonté fait son choix, puis la raison commande à qui doit réaliser ce qui a été choisi.¹⁷⁴ »

Nous pouvons comprendre le commandement comme une prise en charge par l'intellect des différentes puissances humaines à la manière d'un exécutif qui applique le choix du législatif suite à la délibération. Thomas précise que le commandement n'est pas

¹⁷¹ GALLAGHER, David M., « Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994), p. 248.

¹⁷² *Sum. Theol.* I-II, Q. 13, art. 6, réponse

¹⁷³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 1, réponse

¹⁷⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 3, solution 1

nécessairement un mouvement interne de la personne parce qu'il peut mettre en action des agents extérieurs¹⁷⁵. C'est pourquoi l'on peut commander à ses propres puissances ou facultés, mais aussi à d'autres personnes, à des animaux ou à des appareils quand on en a le pouvoir, les moyens ou l'ascendance. Celui à qui échoit la tâche déléguée par le commandant se trouve donc entraîné dans le dynamisme du choix de ce dernier. Celui qui commande instrumentalise, en quelque sorte, la faculté ou la personne qui exécute le choix¹⁷⁶.

Étant donné, comme nous l'avons vu à l'étape de l'enquête, que Thomas voyait dans le *concilium* un moyen de dépasser nos propres limites, il revient au commandement de mettre en place un tel *concilium* ou encore tout autre contexte permettant de poursuivre le but visé par le choix. Lorsque la recherche se fait en collégialité, il y a, par exemple, des directeurs qui sont des docteurs, puis des maîtres et des novices, hiérarchisés selon une chaîne de commandement qui se veut, idéalement, selon les aptitudes et le mérite.

La manière dont le commandement s'exécute au sein de la personne elle-même pose la question de la nature de cette étape. Thomas voit une différence dans l'exercice du commandement selon qu'il porte sur une puissance, une faculté, l'appétit sensible ou encore sur le corps. Aussi, le docteur divise-t-il le problème selon le mode d'exécution.

- La volonté : Selon Thomas d'Aquin, puisqu'il peut être possible pour une personne de choisir d'exercer sa volonté, il conçoit que la volonté peut aussi être commandée¹⁷⁷. Pensons par exemple à la personne qui désire accorder un pardon difficile à donner parce qu'un grand tort a été fait. Les commandements de cet ordre sont souvent imparfaits¹⁷⁸ puisqu'il répugne à l'âme humaine de commander la volonté au sujet de ce qui est rebutant de prime abord, même lorsque de plus grands biens suivent l'acte humain.
- La raison : Thomas envisage deux possibilités de commander à sa raison:

¹⁷⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 3, solution 1

¹⁷⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 3, réponse

¹⁷⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 5, réponse

¹⁷⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 5, solution 1

- Selon son exercice¹⁷⁹ : Il est possible de choisir d'exercer son intelligence sur un problème, de choisir d'examiner telle question ou d'étudier les principes d'une science.
- Selon son objet¹⁸⁰ : L'objet de la raison est la vérité. Bien qu'il soit impossible de se commander d'appréhender (par exemple, d'appréhender ce qui dépasse nos limites), il est cependant possible de choisir de donner son assentiment à la vérité ou au mensonge. Le choix peut ainsi mettre en mouvement la raison afin qu'elle commande l'acte d'acquiescer au vrai ou au faux. Les premiers principes évidents, lorsque connus, entraînent automatiquement l'assentiment¹⁸¹ et font ainsi exception.
- L'appétit sensible : Cet appétit est soumis au commandement selon le pouvoir de l'âme intellectuelle sur les sens¹⁸². En effet, si Thomas d'Aquin envisage que l'on peut commander à sa sensibilité, c'est toutefois selon deux limites : celle de la disposition de l'organe corporel sensible¹⁸³ et celle de la présence des objets qui rendent possible la sensibilité¹⁸⁴. Il n'est pas possible de commander à la vue de mieux voir ou de voir des objets qui ne sont pas en sa présence. Cela peut paraître évident mais, si Thomas spécifie cette limite des sens, c'est pour faire un parallèle avec les sens internes. Bien que ceux-ci puissent être actualisés par la raison, par exemple les images dans l'imagination, on ne peut commander de façon parfaite à ceux-ci puisqu'ils ont une certaine autonomie. En effet, il n'est pas rare que des images

¹⁷⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 6, réponse

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 7, réponse

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 7, solution 3

indésirables surgissent dans notre pensée. Nous ne sommes donc pas entièrement responsables de ce que produisent les sens internes¹⁸⁵.

- Le corps et le végétatif : Le corps humain est commandé par la raison sous une impulsion de la volonté. Le corps, il est vrai, possède des capacités vitales de maintenance, ce que Thomas d'Aquin appelle l'âme végétative. Cette autonomie du corps par le végétatif tient du fait de sa matérialité. Cependant, selon le docteur, « plus un acte est immatériel, plus il est soumis au commandement de la raison »¹⁸⁶. Or, mouvoir le corps est un acte provenant d'une motion immatérielle quand le mouvement des membres obéit à la motion du choix de la volonté¹⁸⁷. Le corps est ainsi comparable à un instrument par rapport à la raison.

L'usage

L'acte humain se complète avec une dernière étape. Ayant reçu du choix de la volonté son dynamisme, le commandement de la raison agira à titre d'exécutif. À son tour, étant prise en charge par le commandement, la volonté fait agir les différentes puissances et les différents agents.

« Enfin la volonté se met à user, en exécutant le commandement de la raison : c'est tantôt la volonté d'un autre, si le commandement s'adresse à un autre, et tantôt la volonté de celui-là même qui commande, dans le cas où l'on se commande à soi-même.¹⁸⁸ »

User, c'est faire, agir et entreprendre selon un choix dont la mouvance tient de l'intention. Saisir la nature de l'usage intentionnel permet de jeter un éclairage sur

¹⁸⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 7, solution 1

¹⁸⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 8, solution 1

¹⁸⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 9, réponse

¹⁸⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 17, art. 3, solution 1

l'expression de Thomas d'Aquin : « la volonté veut que l'intelligence pense¹⁸⁹ ». Elle le veut parce que la vérité est un bien qui active la puissance volitive. La vérité est donc intentionnelle et pousse la personne à user de ses ressources, internes ou externes, afin d'accomplir la fin de l'intelligence, la vérité, dans la mesure où la volonté ne se contente pas d'apparences.

L'usage vient avec son lot de conséquences. L'être humain ne choisit pas toujours, nous l'avons vu, les biens les meilleurs; il se contente parfois d'illusions, il acquiesce parfois à l'erreur. Il a le libre arbitre de faire ses choix et la possibilité de ne pas tout mettre en œuvre afin d'accomplir un acte parfait dans sa finalité. Aussi nous verrons que, selon Thomas d'Aquin, agir transforme la personne agissante selon qu'elle s'éloigne ou se rapproche de sa fin dernière. Les actes ne sont pas sans conséquence. Ils laisseront des traces dans l'âme. Les actes humains, selon l'Aquinate, sont des actes moraux.

¹⁸⁹ « *voluntas vult intellectum intelligere* »; *Sum. Theol.* I, Q. 82, art. 4, solution 1

Troisième partie : morale et recherche de la vérité

Selon Thomas d'Aquin, l'accomplissement de l'homme passe par cet acte moral qu'est la recherche de la vérité. Le vrai, tout comme le bien, sont des fins nécessaires pour l'intelligence et la volonté. Dans la pensée du docteur, le choix des moyens déployés en vue de ces fins n'est toutefois pas déterminé par la nécessité, la destination se distinguant de la route à suivre. Si « tous les chemins mènent à Rome », il est possible de prendre le chemin le plus court ou le plus long, voire de tourner en rond, indéfiniment, sans jamais visiter la ville éternelle. En faisant des choix par la puissance du libre arbitre, l'être humain est capable de s'orienter selon les meilleurs ou les pires moyens, ce qui fait dire à J. Henry que « la question de la moralité [de l'erreur] gravite donc autour de l'intervention de la volonté dans le jugement. »¹⁹⁰ Le plus souvent, pouvons-nous constater, la marche de l'homme se fait dans des chemins nuancés entre ces deux extrêmes.

L'intelligence et la volonté, nous l'avons vu, recherchent toutes deux l'être, mais selon un mode différent. Il résulte de cette diversité, rappelons-le, que l'être est convertible à la fois au bien et au vrai. Chez Thomas d'Aquin, le bien ou le mal d'une action se mesurent à l'être¹⁹¹. Ainsi, une chose est vraie dans la mesure où elle se retrouve adéquate à la réalité d'un être dans une intelligence (humaine, angélique ou divine). Ce qui possède l'existence est donc qualifié de « bien » et de « vrai » en proportion avec cette intensité de l'acte d'être¹⁹². Aussi, le docteur conçoit-il que seul Dieu est véritablement « Bonté » et « Vérité » parce que lui seul est « Être » par lui-même.

Pour les êtres humains, c'est par analogie à cette « Bonté » et à cette « Vérité » que la personne peut se qualifier de bonne et de véridique. La personne, puisqu'elle n'exerce pas tout acte dont elle est en puissance, est bonne proportionnellement à l'accomplissement de son être par ses actes. À ce propos, il en va de soi, le fait même que l'homme soit en

¹⁹⁰ HENRY, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Revue néo-scholastique de philosophie* 7 (1925), page 239.

¹⁹¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 29, art. 5, réponse

¹⁹² *Sum. Theol.* I-II, Q. 18, art. 1, réponse

puissance indique qu'il n'est pas en acte de tout ce qui accomplit la puissance de son être. Ainsi, sous ce rapport, toute personne humaine est bonne sans être toutefois accomplie puisque tout homme exerce minimalement les actes qui relèvent de sa nature, à commencer par l'acte d'être. L'être humain, n'étant pas accompli par des actes parfaits, ne peut être univoquement qualifié de bon.

Illustrons ce propos avec le cas qui nous occupe. L'intelligence a pour bien propre la vérité puisqu'elle est l'accomplissement de son acte. Thomas concevait, cependant, que la vérité pouvait être rejetée, comme nous l'avons vu plus tôt, au profit d'un autre bien qui lui est concurrent. Il est par contre impossible, selon le docteur, de rejeter la vérité lorsque celui-ci est comprise universellement puisqu'il s'agit de la finalité de toute intelligence; on ne peut consciemment rejeter ce que l'on recherche. Ce n'est cependant par le cas pour les vérités particulières puisqu'elles sont des moyens en vue de la fin¹⁹³ et que les moyens ne déterminent pas la volonté ou l'intelligence avec nécessité, ce qui fait dire à J. Henry que « [l]a fermeté absolue de l'assentiment n'existe que dans le cas de l'évidence objective »¹⁹⁴. Si la vérité est rejetée, ce n'est donc pas d'abord un problème de l'intelligence, mais bien de la volonté. Il y a, selon Thomas d'Aquin, au moins trois raisons pour lesquelles une personne pourrait ne pas désirer connaître telle vérité particulière.

- 1- Haïr une chose au point de vouloir qu'elle n'existe pas (telle personne, telle situation, l'existence de Dieu, etc.) équivaut à nier la vérité de la chose rejetée (par exemple, sa bonté intrinsèque) étant donné que la négation de l'être engendre la négation de la vérité, le vrai étant tributaire de l'existence.
- 2- Vouloir qu'une chose reste ignorée afin de ne pas mettre en lumière les conséquences du savoir : puisque connaître implique l'action ou l'omission selon cette connaissance, certaines personnes pourraient désirer ignorer ce qui

¹⁹³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 29, art. 5, réponse

¹⁹⁴ HENRY, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Revue néo-scholastique de philosophie* 7 (1925), page 240.

contraindrait la volonté. C'est le cas notamment pour la loi ou les règles éthiques afin de s'en affranchir ou de s'en excuser.

- 3- Vouloir que les autres ne connaissent pas la vérité sur soi afin de préserver son image ou sa réputation.

Dans tous ces cas, le rejet volontaire de la vérité trahit le désir que le vrai ne soit plus un obstacle, un écran, entre notre convoitise et l'objet convoité (qu'il soit matériel ou immatériel). Il résulte de ce fait une imperfection de l'acte qui se voit ainsi dévié des meilleurs moyens en vue de sa fin propre. Dans le troisième cas, par exemple, le fait d'entretenir une réputation fallacieuse de savant limite la personne à agir avec l'humilité d'une personne qui cherche à connaître.

Cette privation ou encore cette « distance » entre nos actes habituels et les actes accomplis que nous devrions tous faire est ce que Thomas appelle le « mal moral ». Nous constaterons, dans cette dernière partie, comment l'être humain peut espérer progresser malgré cette distance qui sépare la personne de son accomplissement. Nous verrons comment Thomas justifie l'espoir humain de la béatitude par un travail sur soi qui le disposera à recevoir la grâce divine, accomplissement de l'homme.

Perfectibilité des puissances de l'âme

La finalité exige, comme nous l'avons vu, que les puissances principales fassent un acte parfait afin de trouver le repos dans l'être, qui est à la fois vrai et bien. Or, ces puissances rencontrent des obstacles : par notre finitude, nos actes sont imparfaits et notre volonté vacille entre des biens plus ou moins orientés vers la fin dernière, notre volonté inaccomplie est un libre arbitre. Il y a donc un problème à résoudre pour celui qui cherche à comprendre la distance, le fossé qui se trouve entre la fin et les moyens. Comment tenir compte, en effet, de notre état de finitude sans pour autant négliger la grandeur nos aspirations?

Notre état d'imperfection et nos progrès vers cette finalité indiquent qu'une certaine perfectibilité des actes est possible. Thomas constate que les actes humains, notamment ceux de la volonté et de l'intelligence, laissent des « marques » accidentelles dans l'âme. Ces traces seraient, selon le docteur, aptes à engendrer des qualités durables dans les puissances principales de l'âme. En effet, selon lui, la répétition d'actes semblables et l'intensité de certaines actions humaines déterminent l'âme humaine à répéter les mêmes schèmes lors des actes subséquents. Si les actes sont bons, ils pourront peut-être déterminer la personne à bien agir par les qualités qu'ils engendrent. Cette perfectibilité par les actes est à l'origine de la doctrine thomassienne des habitus. Cette pensée est de première importance puisqu'elle permet de bien comprendre en quoi les actes peuvent grandir en qualité et ainsi justifier, en partie, l'espoir d'êtres finis qui ont des aspirations infinies.

Les habitus, qualités de l'âme

Pour rendre compte de la possibilité qu'a l'être humain de se parfaire, l'Aquinat trouve en la doctrine d'Aristote un outil de compréhension précieux. Le concept de qualité y est décrit comme étant ce qui complète le sujet ou l'objet et qui fait qu'un « être est dit être tel »¹⁹⁵; par exemple, tel homme est savant; telle pierre est rectangulaire. Certains types de qualité identifiés par le philosophe grec concernent particulièrement la manière qu'ont les êtres de se parfaire; il s'agit de sa doctrine de la disposition. Selon lui, les objets et les sujets peuvent être compris non seulement en tant que forme singulière, mais aussi selon leurs rapports, leurs relations avec les autres êtres. Ils sont absolus en eux-mêmes, mais relatifs face aux autres. Reprenons, afin d'illustrer le propos, les exemples précédents : tel homme savant (sujet) est bien disposé à faire une carrière de professeur (objet); le maçon possède telle pierre rectangulaire (objet) qui est adaptée à la construction de tel bâtiment (objet). Ces qualités, comme toutes les autres, sont des valeurs accidentelles surajoutées à la

¹⁹⁵ ARISTOTE, *Catégories* 8 b, 25-30, (1254 b 2).

nature sans toutefois se confondre à cette dernière¹⁹⁶. Un homme n'a pas besoin d'être savant ni une pierre d'être rectangulaire pour exister selon la nature de l'homme ou de la pierre. Le savoir et la forme rectangulaire ajoutent cependant quelque chose à ce qu'ils qualifient.

Parmi les espèces de qualité énumérées par Aristote, la possession est celle qui rend compte de ces dispositions¹⁹⁷. L'« état » y est décrit comme étant une disposition qui se distingue de la simple possession par son caractère durable de bonté ou de maladivité¹⁹⁸. Bien que durable, cette qualité n'est toutefois pas immuable. En effet, la qualité ne se greffe pas à la nature bien qu'elle ait toutes les apparences de faire partie de celle-ci. En d'autres termes, nous pourrions dire que la qualité n'est pas un ajout, mais bien un avoir. La vertu et la science, par exemple, sont durables chez l'homme. Il est toutefois possible que ces avoirs de l'âme se corrompent sans détruire la volonté ou l'intelligence de l'homme.

Thomas, en commentant Aristote, s'approprie cette doctrine en la développant. Bien qu'il n'utilise pas les mêmes termes, il reste fidèle à la pensée de sa source d'inspiration. Il voit, dans la doctrine de celui-ci, une pièce maîtresse, une raison fondamentale qui explique pourquoi il est possible de devenir meilleur. Selon lui, le fait d'avoir une qualité parfait l'existence sans en altérer la nature. Tout avoir, cependant, ne parfait pas l'homme. L'argent rend riche, certes, mais la richesse n'est pas une perfection de l'être en soi. Thomas doit donc distinguer, parmi les sens du mot avoir, celui qui convient le mieux à sa pensée. Une des trois façons de concevoir ce terme désigne une qualité d'adaptation qui est médiane entre le possesseur et le possédé, adaptation dont la qualité est de disposer le sujet à son objet. Ce type de possession est désigné chez le moine dominicain par le terme « habitus ». L'habitus, dont le nom même provient de la racine du verbe avoir (en latin « *habere* »), est le plus souvent (mais non exclusivement) dans la pensée du philosophe médiéval, une sorte d'adaptation médiane entre une puissance de l'âme et le bien qui

¹⁹⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 52, art. 2, réponse

¹⁹⁷ ARISTOTE, *Métaphysique* Δ, XX, (1022 b).

¹⁹⁸ Selon le deuxième sens décrit.

correspond à cette puissance¹⁹⁹. En français, le mot « ayance » serait son équivalent. Le courage, par exemple, dispose la volonté au bien lorsque le chemin vers ce bien recherché est entravé par un obstacle suscitant certaines craintes. L'âme humaine a donc besoin de se disposer à l'objet par une qualité qui lui permette de dépasser sa peur. Le courage est ainsi une qualité de l'âme, un habitus, qui fortifie la volonté dans sa progression vers le bien en lui permettant d'affronter des obstacles. Outre l'âme humaine, d'autres êtres peuvent aussi être ordonnés de différentes manières. Le chameau, par exemple, est mieux disposé au désert que l'ours polaire. Le domaine de l'habitus est vaste. Notre sujet nous restreint cependant à ne considérer que les habitus qui affectent directement les puissances de l'âme.

Dans la doctrine du moine dominicain, les ayances désignent principalement les possessions de l'âme qui permettent une mise en ordre d'un être avec un objet ou avec lui-même²⁰⁰. Cette ayance se comprend comme étant une qualité d'adaptation qui dispose et oriente l'action sans toutefois contraindre. Ainsi disposé, ce qui est en puissance d'exercer un acte reçoit une certaine orientation par sa disposition. L'habitus est donc, selon le docteur, « le milieu entre la pure puissance et l'acte parfait »²⁰¹.

Illustrons sa pensée à l'aide d'un exemple. La personne qui s'efforce de faire preuve d'écoute en prenant soin de bien comprendre ce que vit émotivement son interlocuteur développera une qualité durable relative à son acte. L'empathie, peut-on constater, est une disposition à la bonne écoute de l'autre puisque la personne empathique a la capacité (la puissance) de s'adapter à la situation de son interlocuteur, à son malheur ou à son bonheur notamment. L'empathique est donc habituellement orienté par sa capacité d'écoute et est ainsi disposé par son habitus à bien agir (à faire un acte d'écoute accompli, voire parfait) sans toutefois être contraint de façon définitive à agir de la sorte. En effet, tout empathique que soit une personne, elle a la possibilité de choisir de fermer son oreille à l'autre. Cette fermeture lui semblera par contre moins « naturelle » étant donné que l'habitus est durable et se présente sous les apparences d'une deuxième nature. À force d'user d'une écoute

¹⁹⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 49, art. 1, réponse

²⁰⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 49, art. 2, solution 1

²⁰¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 50, art. 4, solution 2

empathique, la personne aura de plus en plus de facilité à se mettre à la place de son interlocuteur mais, en contrepartie, aura de plus en plus de difficulté de rester insensible aux bonheurs ou malheurs des autres.

Ainsi, nous pouvons être disposés à une diversité d'objets : à des personnes, à des contextes et même à nous-mêmes. Selon Thomas d'Aquin, ce qui n'est déterminé qu'à un seul acte l'est par sa simple forme selon la simplicité de sa puissance. Il n'a pas besoin d'habitus. Ainsi, le feu n'est pas apte à plus ou moins bien brûler, il brûle dans la simple mesure où il est en présence de combustible²⁰². Brûler est une disposition essentielle du feu. L'objet brûlé, par contre, est en puissance d'être disposé de façons diverses. Si, par exemple, l'objet brûlé est du bois, nous pouvons observer que ce combustible est en puissance de plus ou moins bien brûler selon qu'il est humide ou sec. L'habitus ne se trouve donc que dans le combustible et non dans le feu, parce que seul le bois est disposé de manière diverse.

La présence d'un habitus, note le docteur, est nécessaire pour rendre compte des diversités de disposition. Le bois, sans habitus, serait en puissance d'être brûlé de la même façon peu importe sa condition. Dans ce cas, l'habitus qui dispose à être brûlé vient de ce qui est externe au bois. Le bois est ainsi déterminé par quelque chose qui ne fait pas partie de sa nature (ici la capacité de se consumer selon l'humidité), mais qui est plutôt une qualité qui s'y rattache. Pour ce qui est de la volonté humaine, par exemple, nous savons déjà que la volonté n'est formellement disposée que par le bien. Elle n'a donc pas besoin d'habitus sous ce rapport. Cependant, le bien ne se trouve que dans les choses individuelles. Celles-ci sont diverses. La volonté doit donc être disposée à ces choses, indirectement, afin de rechercher le bien dans celles-ci. L'habitus de la volonté dispose la puissance aux choses, non au bien

Selon l'Aquinate, le fait que les puissances raisonnables de l'homme aient besoin d'habitus tient de trois éléments²⁰³. L'âme est en puissance de ce que cherchent

²⁰² *Sum. Theol.* I-II, Q. 51, art. 2, réponse

²⁰³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 49, art. 2, réponse

l'intelligence et la volonté, c'est-à-dire l'être sous ses aspects de vrai et de bien. Puisque la vérité et la bonté se retrouvent dans une diversité d'objets, elle a besoin d'une qualité qui la rend apte (qui la dispose) à chercher l'être à travers ces objets. (1). Ces biens sont concurrencés par d'autres biens, tous plus ou moins proches de la finalité ultime ou d'une finalité intermédiaire (2). Il y a donc une disposition à acquérir afin d'orienter le choix vers des actes qui se rapprochent le plus de la perfection. Pour que l'être humain puisse s'améliorer et ainsi espérer être en acte de sa finalité, il doit chercher à se disposer à celle-ci par le biais de bons habitus qui concourent à la recherche du bien et du vrai tout en évitant d'en générer de mauvais qui l'éloigneraient de l'objectif (3). En d'autres termes, les puissances de l'âme humaine cherchent le vrai et le bien. À cause de sa finitude, l'âme humaine ne peut toujours viser les actes les meilleurs dans la diversité des actes possibles puisqu'elle est en puissance de beaucoup d'actes, il faut qu'elle s'oriente et s'améliore par des qualités qui correspondent aux meilleures dispositions face aux actes ultimes à poser²⁰⁴.

Afin de bien saisir le rôle des habitus dans le sujet qui nous occupe, observons ensemble quel est, selon le docteur angélique, le cycle de vie de ces qualités de l'âme. Nous verrons, tour à tour, de quelle manière ces possessions de l'âme se génèrent, progressent, deviennent durables et se corrompent. Nous constaterons, par l'observation de cette dynamique, en quoi l'habitus qualifie l'âme et de quelle manière une disposition permet à la personne de pouvoir devenir meilleure.

Croissance et corruption des habitus

Génération

Nous l'avons déjà vu, les habitus se développent dans les puissances. Bien que l'on retrouve de ces habitus dans la diversité des puissances de la nature²⁰⁵, nous nous

²⁰⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 56, art. 6, réponse

²⁰⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 51, art. 1, réponse

attarderons, pour des raisons évidentes, à ceux qui affectent la personne humaine. Selon Thomas d'Aquin, les dispositions de l'intelligence et de la volonté, comme toutes les autres qualités d'adaptation, donnent à ces puissances une tendance à l'action²⁰⁶ selon des usages conséquents aux choix. D'ailleurs, l'Aquinatense considérerait que les actes humains sont la source de la plupart des habitus²⁰⁷.

Ces dispositions ont des causes et des effets divers selon les puissances qu'elles qualifient. Par exemple, les principes premiers ont le pouvoir de causer un habitus dès leur compréhension parce que « le principe actif domine complètement l'élément passif »²⁰⁸ puisque, comme nous l'avons vu, le principe a comme particularité de ne pouvoir être nié par l'intelligence dans la mesure où les termes sont connus. Rappelons-nous la distinction faite entre la raison et l'intelligence : l'intelligence est caractérisée par le repos dans la vérité alors que la raison est l'état de l'intelligence dans sa quête du vrai. Puisque c'est la raison et non l'intelligence qui présente au libre arbitre la diversité des choix possibles²⁰⁹, elle ne peut donc pas dominer la volonté avec autant de force que le principe par rapport à l'intelligence.

Ce que la raison ne peut causer par la force d'un seul acte, la raison l'accomplit par la force du nombre, habituellement par répétition. Il faut cependant beaucoup d'actes de la raison pour causer des habitus durables²¹⁰, alors qu'une seule évidence peut engendrer une disposition permanente de l'intelligence. Dans ce dernier cas, un habitus de science est créé. Que ce soit par un seul acte ou par plusieurs, une constante demeure; l'habitus naît dans la puissance suite à des actes qui laissent des traces durables de leur action.

²⁰⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 50, art. 2, réponse

²⁰⁷ Selon lui, certains habitus sont causés partiellement par l'état de nature, à titre d'ébauche. Nous verrons cette particularité plus loin. Elle ne concerne que les habitus de l'intelligence.

²⁰⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 51, art. 3, réponse

²⁰⁹ L'intelligence n'est en mesure que de présenter une seule option qui entraîne nécessairement l'adhésion de la volonté.

²¹⁰ Selon un phénomène semblable à l'addition, voir : *Sum. Theol.* I-II, Q. 52, art. 2, réponse

Croissance

Selon l'Aquinate, la façon par laquelle les habitus sont générés indique de quelle manière ils croissent. Observons : la substance est, selon le docteur, une unité indivisible ne permettant pas le plus ou le moins²¹¹. Si l'on ajoute, par exemple, quelque chose à la forme substantielle du triangle, cet ajout entraîne nécessairement la destruction de celle-ci au profit d'une autre forme substantielle²¹². Si toutefois on ajoute au triangle une qualité, celle d'être jaune par exemple, la forme du triangle ne se voit pas altérée. Lorsque ce qui s'ajoute à la chose n'est pas confondue avec elle (c'est le cas de tout ce qui est possession), cet ajout donne quelque chose à l'être sans altérer le sujet. L'être est ainsi « extensionné » par l'avoir. Il y a ainsi croissance sans qu'il y ait pour autant destruction du substrat de la croissance. Thomas considère qu'il existe, pour les habitus, trois façons de croître dont deux concernent directement notre sujet²¹³ :

- 1- L'habitus peut s'accroître par rapport à lui-même lorsqu'il gagne en grandeur; la vitesse à la course, par exemple, s'accroît en elle-même par l'entraînement lorsque le corps est mieux disposé à l'usage efficace de ses muscles. Ici, la vitesse est améliorée.
- 2- Il peut aussi s'accroître par rapport au sujet qu'il qualifie; de deux personnes connaissant l'art de la logique, une peut l'avoir intégré avec plus de profondeur par un habitus mieux ancré. L'habitus qualifie donc le sujet habile de sa raison. Ici, ce n'est pas la logique qui est améliorée, mais le sujet qui use de la logique.

L'habitus s'accroît habituellement dans le temps. Ainsi, dans la pensée thomassienne, pour qu'il y ait accroissement, il faut qu'il y ait dépassement. En sens contraire, si l'acte de la volonté est moins intense que la qualité de l'âme, il y aura

²¹¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 52, art. 2, réponse

²¹² Ajouter une droite à un triangle, par exemple, compromet la forme substantielle du triangle puisque son essence est une quantité déterminée de droites. Cet ajout entraîne donc la destruction du triangle au profit du carré.

²¹³ Deux passages de la *Somme théologique* se complètent: *Sum. Theol.* I-II, Q. 52, art. 2, réponse et *Sum. Theol.* I-II, Q. 66, art. 1, réponse

décroissance jusqu'à la possible destruction de l'habitus. Sous cet angle, il est aisé de s'imaginer l'habitus comme ayant un rapport quantitatif avec l'âme. L'accroissement des dispositions n'est cependant pas d'abord d'ordre quantitatif, mais qualitatif; une personne qui s'exerce au calcul mental afin d'exécuter des calculs rapides n'a pas plus d'habitus parce qu'elle s'exerce, elle a cependant des habitus mieux intégrés.

La raison principale qui explique pourquoi les habitus peuvent s'accroître tient principalement du rôle de la volonté dans les actes humains. En choisissant et usant, la volonté cause l'accroissement ou le déclin de la disposition selon l'intensité et la répétition de l'acte volontaire; il y a accroissement lorsque la volonté use intensément ou souvent d'une ayance, mais corruption progressive lorsque la volonté n'use pas ou use faiblement de l'habitus²¹⁴. En quelque sorte, la disposition est comparable au résultat de l'exercice musculaire : la masse du muscle s'accroît par l'intensité et par la quantité des répétitions de l'exercice physique. Ainsi, le muscle gagne en qualité; il est plus fort. S'il advient une période où le muscle est peu sollicité, il s'atrophiera par manque d'intensité et perdra en qualité. Ainsi, dans la pensée thomassienne, pour qu'il y ait accroissement dans l'habitus, il faut qu'il y ait dépassement; pour qu'il y ait décroissance, il faut qu'il y ait un relâchement.

Durabilité des habitus de l'âme : les vertus en général

Les habitus de l'âme humaine, lorsqu'ils sont fortifiés en elle, peuvent disposer les puissances de manière durable. Thomas d'Aquin, à l'instar de la nomenclature commune, appelle « vertus » les habitus durables qui rendent l'âme meilleure. La vertu est décrite comme étant une disposition habituelle et bonne de la puissance d'une personne qui l'oriente vers sa finalité ultime²¹⁵.

²¹⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 52, art. 3, réponse

²¹⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 55, art. 4, réponse

Selon le docteur, les vertus ne se trouvent que dans l'âme humaine puisque seule celle-ci peut s'orienter, par une diversité de moyens, en fonction d'une finalité²¹⁶. À proprement parler, ces habitus ne se retrouvent que dans la partie intellectuelle et volontaire puisque ces deux puissances sont les seules qui perfectionnent l'âme humaine dans son principe d'action²¹⁷. Les dispositions que l'on retrouve dans la nature, chez les bêtes par exemple, le sont en vue d'un moyen, d'une fonction, résultat d'une cause matérielle, formelle ou efficiente. Pour l'âme humaine, ces moyens sont en fait de l'ordre d'une causalité intermédiaire entre un état et la béatitude. Les habitus des bêtes ne sont donc pas, à proprement parler, des vertus. Nous pourrions dire, cependant, qu'un chien est courageux (qu'il a la vertu du courage), mais ce sera par analogie avec la vertu humaine puisque seul l'humain dirige son action en vue d'une fin dernière. La bonté de tout acte, dans la pensée thomasienne, dépend ultimement de la finalité.

N'étant pas, par nature, orientées vers une seule chose, les âmes le sont en fonction des habitus, notamment par le biais des vertus et vices, lorsque ces habitus y sont solidement ancrés. La vertu, à l'instar des autres dispositions, implique une tendance à l'action²¹⁸. Étant intimement liée à l'orientation de l'acte vers une fin, la vertu est un des éléments centraux de la morale thomasienne. Le vice, équivalent négatif de la vertu, est une ayance de l'âme qui détourne de la fin ultime au profit de biens intermédiaires moindres et souvent immédiats²¹⁹.

Corruption

Les habitus peuvent croître certes, mais ils peuvent aussi décroître et se corrompre complètement. Étant donné que l'existence d'une disposition requiert, pour se maintenir, qu'une puissance existe à titre de substrat, l'habitus, il va sans dire, s'annihile dans la

²¹⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 55, art. 1, réponse

²¹⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 58, art. 3, réponse

²¹⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 55, art. 2, réponse

²¹⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 55, art. 3, réponse

mesure où son substrat se corrompt. Mis à part le maintien du sujet dans l'existence, cependant, les dispositions sont déterminées aussi par ce qui affecte la passivité.

« Il faut dire qu'une forme est détruite en soi par son contraire; et par accident si son sujet est détruit. Donc, s'il y a des habitus dont le sujet soit destructible et dont la cause ait son contraire, ils pourront se perdre²²⁰ ».

Pour détruire un habitus, le docteur précise qu'il faut soit corrompre son substrat (l'habitus sera ainsi détruit accidentellement) ou bien agir contre l'habitus en causant une disposition contraire. Le vice qu'est l'orgueil, par exemple, agit contre la vertu de l'humilité et peut ainsi disposer autrement la puissance volontaire face à la finalité.

Si les habitus sont générés selon la force des actes et croissent par le dépassement, en sens contraire, l'inaction les corrompt. Ce phénomène se comprend facilement avec l'image de l'analogie musculaire. Selon le docteur, le secret pour rester dans le vrai et le bien réside dans l'usage des habitus qui disposent aux actes accomplis de ces puissances que sont l'intelligence et la volonté²²¹. La « force » des habitus dépend donc de la volonté puisque l'usage est, comme nous l'avons vu, un acte de l'appétit volitif. Ainsi, si la science et la vertu sont des habitus, ils seront nécessairement tributaires de l'action de la volonté tout comme l'exercice physique et les autres actions humaines.

Cette image illustre une des causes qui explique comment les habitus peuvent décroître ou disparaître²²². Selon Thomas d'Aquin, tout comme le chaud combat le froid, le vice peut détruire la vertu et les raisonnements trompeurs peuvent détruire la science. Il y a alors un double rôle de la volonté dans l'acte de rechercher la vérité. Puisque la puissance volitive est nécessaire à cette recherche, comme nous l'avons vu, il faut que la volonté se fortifie elle-même dans l'acte de la recherche par le développement d'habitus dont le rôle

²²⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 53, art. 1, réponse

²²¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 53, art. 3, réponse

²²² Les raisons qui peuvent expliquer la diminution ou la corruption des habitus se trouve dans *Sum. Theol.* I-II, Q. 53, art. 1 et 2

est de maintenir le cap face à la fin dernière. Voilà pourquoi, par exemple, la vertu de force a comme fonction de recentrer la volonté sur sa finalité la plus haute au détriment des fins intermédiaires. Il faut également, en plus de se fortifier elle-même, que la puissance volitive fortifie l'exercice de l'intelligence afin que celle-ci discerne les actes qui mèneront à la vérité au détriment de ceux qui mènent à la fausseté ou à l'illusion. La prudence, une vertu intellectuelle activée par la volonté, est un exemple de cette deuxième fonction. Par cette vertu, la personne humaine est à même de faire usage de la logique dans ses raisonnements; l'imprudent aura, lui, tendance à précipiter ses conclusions. Nous verrons bientôt, de manière plus approfondie, en quoi la volonté assure ce double rôle face à l'intelligence; la morale des vertus sera déterminante de toute la vie intellectuelle de la personne.

L'intelligence ne réagit pas de la même manière que la volonté face aux causes contraires qui agissent contre ses habitus. Normalement, l'habitus de science ne peut être détruit que dans les facultés inférieures (par exemple la mémoire). En effet, il est pensable que le non-usage des habitus des sciences mathématiques puisse faire oublier comment effectuer des additions. L'habitus restera toutefois intact et se réactualisera au moment où l'usage de cette discipline sera réactivé. Il existe cependant un autre cas, note le philosophe, où la racine même de la science est altérée par un raisonnement trompeur touchant son fondement. Thomas d'Aquin nous laisse entrevoir comment la science peut être détruite.

« [La science peut se corrompre d] ans le processus même du raisonnement, comme quand un syllogisme qui est un sophisme s'oppose au syllogisme dialectique ou démonstratif. Il est donc évident que l'on peut détruire un argument faux par l'habitus d'une opinion vraie ou même d'une science [et inversement].²²³ »

Heureusement, par le processus inverse, une personne dans l'erreur pourrait, selon cette possibilité, réhabiliter sa raison par un syllogisme portant sur des conclusions vraies.

²²³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 53, art. 1, réponse

Elle devra alors, selon l'expression de J. Henry, « remonter la pente »²²⁴. Cette ascension sera par contre difficile et impliquera la volonté du sujet puisque, toujours selon lui, « l'erreur est étroitement apparentée au mal moral [puisqu'] elle est le fruit d'une volonté mauvaise »²²⁵. À ce propos, observons maintenant quels sont les habitus de l'intelligence et en quoi la volonté joue un rôle dans leur développement et leur usage.

Les habitus dans l'intelligence

Dans la doctrine thomasiennne, l'intelligence est passive par rapport à tout ce qui la détermine à connaître le vrai. Étant donné que l'âme humaine incarnée est dépendante du corps pour réaliser ses actes intellectuels, des habitus corporels (par exemple la santé) ont un rôle à jouer dans l'acte d'intelliger. Il en est de même des habitus qui disposent chacune des facultés par rapport à leur exercice propre, comme, par exemple la mémoire ou l'imagination²²⁶. La plupart des habitus se forment par le biais d'actes humains. L'intellect est donc aussi dépendant de la volonté puisque c'est d'elle dont dépend le choix des actes à faire ou à éviter. Le choix, nous venons de le voir, détermine la nature des habitus qui seront engendrés par l'acte²²⁷. Aussi, par ricochet, une foule de dispositions externes à la raison, notamment celles de la volonté, ont un rôle à jouer dans la formation des qualités de l'intelligence puisqu'elles déterminent le libre arbitre dans ses choix. Elles doivent cependant se distinguer des dispositions qui affectent directement la puissance intellectuelle. Nous verrons plusieurs de ces dispositions lors de l'étude des habitus de la volonté.

²²⁴ HENRY, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Revue néo-scholastique de philosophie* 7 (1925), page 233.

²²⁵ *Ibid.* page 226.

²²⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 50, art. 4, solution 3

²²⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 52, art. 3, réponse

Si l'on considère l'exercice même de l'intelligence, c'est seulement dans l'intellect passif que l'on retrouve les habitus intellectuels²²⁸. La puissance intellectuelle, pour bien saisir les formes dans le réel, doit lui être disposée de plusieurs façons. Observons, selon la typologie thomasienne, comment sont classés les habitus de l'intelligence dans la *Somme théologique*.

Les vertus intellectuelles en général

Étant donné que l'habitus cause, chez une puissance, une tendance à l'action, l'intelligence peut recevoir des habitus qui la disposent à bien réaliser ses actes en vue de sa fin. C'est le cas, par exemple, lorsqu'elle est bien disposée à consentir à l'évidence des premiers principes ou encore lorsqu'elle raisonne correctement sur la réalité²²⁹. Quand l'habitus est durable et bien orienté vers la finalité de la puissance intellectuelle, cette disposition devient une vertu. Parmi celles-ci, la prudence est la seule vertu morale dont le substrat soit principalement la puissance intellectuelle. Le concept de vertu dépasse cependant le cadre de la moralité dans la pensée du docteur angélique. Les arts, les sciences et la sagesse peuvent se compter au nombre des vertus. Bien que l'on entende par le terme « vertu », habituellement, un élément de la morale, Thomas inclut dans le concept, par extension, tout habitus durable de l'intelligence disposant l'âme à sa finalité.

Selon le docteur, les vertus non morales de l'intelligence ne sont vertus que relativement à un acte isolé²³⁰. L'art oratoire, par exemple, dispose de manière durable la personne à convaincre une foule, ou encore à susciter des émotions par des propos, des figures de style et des images percutantes. L'orateur est bon pour exécuter telle tâche, mais n'est pas rendu bon, en lui-même, par son art. Un orateur peut faire bonne impression tout

²²⁸ Pour dire autrement, bien que les habitus intellectuels soient dans l'intelligence, beaucoup d'autres dispositions, dans le corps et dans la volonté par exemple, ordonnent la raison à réaliser son acte parfait dans la vérité.

²²⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 56, art. 3, réponse

²³⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 1, réponse

en manipulant malhonnêtement une foule. Les vertus de la volonté, elles, rendent la personne bonne dans sa totalité²³¹. La volonté n'est pas à l'origine de tout acte, néanmoins, c'est d'elle que provient tout usage²³² puisque les usages consistent en l'exécution d'une action en vue de la finalité qui est l'objet de l'appétit. En ce sens, la science, l'art et la sagesse sont des vertus en fonction du fait qu'elles participent aux actes moraux engendrés par les choix du libre arbitre de la volonté. Par exemple, la sagesse est un bien de l'âme qui concourt à la marche de l'homme vers sa fin. Elle est vertu parce qu'elle contribue à la vie morale; elle qualifie l'âme en la rendant bonne selon ce que l'intelligence recherche nécessairement. Sa bonté relève ainsi de la morale tout en étant intrinsèquement bonne selon son objet particulier. Si, autre exemple, la science est moralement bonne, c'est parce qu'elle recherche ce que la volonté désire, la vérité comme bien de l'intelligence. Or, le scientifique peut chercher autant ce qui cause la vie ou la mort; la science est indifférente à son usage. C'est donc en fonction de sa vie morale que le scientifique peut faire de sa science un élément concordant à la recherche des meilleurs moyens vers la finalité humaine.

La prudence est l'exemple archétype de ce lien entre l'intelligence et la volonté. Cette vertu est un habitus intellectuel puisque son usage a pour fin la connaissance des choses à faire ou à éviter. Or, pour connaître cela, elle doit reconnaître ce que recherche la volonté; dans toute recherche, ce qui régit les actes humains tient sa règle de la finalité qui est objet de l'appétit rationnel. Sans la volonté, la prudence ne serait déterminée à aucun bien et n'aurait donc aucune « droite règle » à donner par rapport aux actes intellectuels²³³. L'acte de raisonner, autre exemple, est perfectionné par un habitus intellectuel qui est un art, celui de la logique. Or, user de son jugement et, par le fait même, de l'art qui le règle, procède de la volonté : juger est un acte humain qui répond aux mêmes critères que les autres actes. Ainsi, Thomas d'Aquin concevait que les actes humains, y compris ceux de

²³¹ Voilà pourquoi, dans la même réponse, Thomas explique que l'on ne qualifie pas une personne de bonne en fonction de la capacité intellectuelle à réaliser telle opération. Lorsqu'on a affaire à une personne vertueuse par sa volonté, par exemple tempérante ou généreuse, on la qualifie par contre de bonne.

²³² *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 1, réponse

²³³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 58, art. 5, réponse

l'intelligence, sont tous dépendants de la volonté dans la mesure où ils sont reliés à un usage en vue d'une finalité.

Alors que la volonté est tributaire de l'intelligence pour constater les biens qui s'offrent à elle, l'Aquinate démontre que l'intellect est aussi tributaire de la volonté en fonction de son perfectionnement par la vertu. Ainsi pensé, l'acte intellectuel n'est plus considéré comme étant un acte isolé, mais se rapporte plutôt à la finalité que vise la volonté. Donner son assentiment, par exemple, est une action de l'intelligence. Lorsque l'acte est bien fait, il portera sur ce qui est valide ou vrai. Il ne sera absolument bon que si l'assentiment est orienté prioritairement vers ce qui est reconnu par la volonté comme étant les vérités les plus importantes pour cheminer vers la finalité ultime. C'est le cas notamment, pense le docteur, de l'assentiment donné à la foi. Bien qu'un acte de l'intelligence soit bien fait, il ne sera vertueux que relativement à l'acte de la volonté. En effet, une personne peut donner son assentiment à toutes sortes de futilités, celles-ci ayant pour effet de distraire la personne de cette finalité.

Fors de ces constats, nous sommes mieux outillés pour comprendre la nature des habitus intellectuels dans leurs interactions avec la volonté. Voyons en quoi ces dispositions rationnelles aident la personne dans son cheminement vers la fin dernière.

Les premiers principes et les ébauches d'habitus

Nous avons déjà traité sommairement des premiers principes et, en particulier, de leur importance dans l'édification de la connaissance. Dans la pensée thomasienne, ces premiers principes de l'intellect sont des dispositions aux fondements de la vérité. Observons maintenant en quoi ces qualités de l'âme sont particulières pour l'intelligence et en quoi leur génération est singulière.

Il est possible, selon le docteur angélique, de connaître la vérité de deux manières différentes : par soi ou par un autre. Les habitus de science que nous considérerons bientôt répondent à la deuxième espèce. Ils sont tributaires, selon Thomas d'Aquin, de ce qui les

rend possibles, c'est-à-dire des principes, puisque ceux-ci sont connus par soi. Dès sa *Prima pars*, le docteur traite de la nécessité qu'il y ait des dispositions primaires dans l'intelligence, lesquelles permettront d'édifier la connaissance. Ces qualités de l'âme sont identifiées par lui comme étant les habitus des premiers principes²³⁴. Le docteur comprend ces ayances de la raison spéculative comme étant l'équivalent de la syndérèse qui est l'habitus des premiers principes de l'action. Leur solidité est indéniable puisque, selon lui, la « lumière » d'un principe, spéculatif ou pratique, ne s'éteint jamais²³⁵.

Ces premiers principes intellectuels, fait remarquer Thomas d'Aquin, perfectionnent l'intelligence humaine dans son acte de saisir le vrai; de ceux-ci, en effet, dépend la connaissance de toute vérité. Ils sont primaires par rapport à tout ce qui se rapporte à l'intellect puisqu'ils sont les fondements les plus simples. Thomas les désigne d'ailleurs par les termes de « simple intelligence »²³⁶. Puisqu'ils sont simples, ils ne sont pas connus par autre chose, par une quelconque médiation. Leur connaissance est ainsi immédiate²³⁷. Bien sûr, ils ne sont pas nécessairement reconnus de manière explicite, mais le fait que l'intelligence les reçoit implicitement permet l'édification du savoir.

Puisque la vertu est un habitus durable qui est déterminé au bien, l'habitus des principes premiers est nécessairement une vertu. En effet, puisque la vérité est un bien, ces principes sont des biens par excellence puisqu'ils permettent à toute vérité, donc à tout bien de l'intelligence, d'être comprise par elle et d'être recherchée ensuite par la volonté. Tout comme le multiple ne peut se comprendre qu'à partir de l'unique, aucune des vérités secondaires, selon lui, ne peut s'intelliger sans que soit d'abord saisi le principe duquel elles découlent. À ce propos, les vérités secondaires sont aussi des biens de l'intelligence dans la doctrine thomasiennne. Elles sont, à cet effet, recherchées par la volonté. Cependant, ces vérités ne sont pas des biens par nécessité puisque toute vérité n'est pas nécessaire à la poursuite de la fin dernière. Elles peuvent être considérées, à juste titre, comme étant des

²³⁴ *Sum. Theol.* I, Q. 79, art. 12, réponse

²³⁵ *De Veritate*, Q. 16, art. 3, réponse

²³⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 2, réponse

²³⁷ *Ibid.*

biens et des vertus; ce ne sera, par contre, que lorsque ces vérités seront en accord avec la finalité de l'appétit rationnel. Contrairement à ces dernières vérités, les principes sont nécessairement des biens. Malgré que la connaissance de toutes vérités ne soit pas nécessaire à la poursuite de la béatitude, le fait que certaines le soient impose la reconnaissance des fondements de ce qui rend le savoir possible. Ces principes de l'intelligence sont donc, eux, nécessairement des biens.

Les premiers habitus intellectuels que sont les principes témoignent du fait que l'intelligence doit être minimalement disposée à « recevoir » le vrai avant même qu'une quelconque expérience ne soit réalisée. Comment comprendre la nature de cet habitus qui semble provenir d'une disposition innée alors que l'intelligence, dans la pensée thomasiennne, est une *tabula rasa*? Comment concilier le fait que toute connaissance, dans cette philosophie réaliste, soit possible à partir des données de l'expérience, mais que le processus d'acquisition de ces données expérientielles dépende d'habitus qui sont normalement engendrés par l'expérience? Cette disposition primaire est-elle préexistante à la création des habitus?

La doctrine psychologique de Thomas d'Aquin pose ce problème et y répond. Observons quelles sont les grandes lignes de la solution thomasiennne en tenant compte des limites du cadre de notre étude²³⁸. Selon le docteur angélique, avant même que soit connue une chose par l'expérience sensible, l'intelligence doit être disposée à recevoir la connaissance des premiers principes tout en ayant besoin des impressions sensibles pour quitter son état de *tabula rasa*. Il ne fait aucun compromis sur ces deux exigences. La théorie qu'il conçoit porte sur un moyen terme entre ces deux nécessités, sorte d'intermédiaire entre la puissance de connaître et l'acte expérientiel; c'est le concept d'ébauche²³⁹.

²³⁸ Ce sujet, qui est complexe, mériterait d'être traité séparément. Cette doctrine pourrait être comparée à celle de Kant puisqu'elle ouvre le débat, avant le siècle, aux prémices de sa *Critique de la raison pure*.

²³⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 51, art. 1, réponse

Selon le Dominicain, il existe dans l'âme des dispositions qui permettent la compréhension de divers principes mais de façon inaccomplie. Ces dispositions ne seront achevées que lorsque l'intelligence aura assimilé l'objet par les espèces intelligibles. Cette structure interne préexpérimentale est nommée « ébauches d'habitus » par l'Aquinate. Cette conception repose sur le fait que l'âme humaine, originellement, peut être disposée à une multitude d'objets de connaissance sans que cette disposition ne se traduise par des habitus achevés (comme le sont les habitus de science). N'ayant pas encore fait d'expériences qui permettraient la génération d'habitus intellectuels, ces dispositions en puissance sont présentes à titre d'ébauches qui s'actualisent par la création des habitus causés par le processus d'induction. Voilà pourquoi nous devrions dire que ces habitus sont activés et non pas générés. Il s'agit ainsi d'une sorte de structure interne à l'homme ne faisant pas partie de la forme humaine mais venant nécessairement avec elle pour permettre la connaissance des premiers principes. L'âme, vierge de toute impression, ressemble ainsi à un carton blanc qui, lorsqu'enduit de colle (ébauche d'habitus) est prédisposé à recevoir des articles de journaux, des photographies, des dessins d'enfants ou toute autre chose.

La doctrine des ébauches d'habitus, ainsi pensée, ne concerne pas directement la volonté²⁴⁰. Puisqu'elle a son objet propre, le bien, il n'y a pas de nécessité à ce qu'une telle structure préexiste à l'expérience puisque la volonté n'est pas disposée à une diversité d'objets²⁴¹. La volonté ne fait qu'agir en fonction de sa seule forme, comme nous l'avons déjà vu.

Les principes de l'intelligence (habitus de l'intellect spéculatif) sont nécessaires afin que puissent s'accomplir les opérations de la raison. En effet, les arts (habitus opératoires), la science et la sagesse (habitus spéculatifs) ont pour fondement ces habitus primaires. Observons en quoi ces ayances qualifient l'intelligence dans la poursuite du vrai. La prudence est aussi tributaire de ces fondements. Puisqu'elle est une vertu intellectuelle qui qualifie l'intelligence dans son rapport avec la volonté (selon l'usage dans les actes

²⁴⁰ Indirectement, cette doctrine se rattache à la volonté par les actes humains puisque l'usage des premiers principes nécessite le libre-arbitre.

²⁴¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 50, art. 5, réponse

humains), nous aborderons la question de la nature de cette disposition rationnelle lors de l'étude des vertus de la volonté.

Les arts

Thomas d'Aquin définit l'habitus intellectuel de l'art comme étant « la droite règle des ouvrages à faire »²⁴². L'art, fait-il remarquer, est totalement indifférent de la finalité ultime; son usage, pour un ouvrage à réaliser, peut être bien exécuté même si la fin derrière un tel ouvrage est immorale. La logique, qui est la droite règle du jugement, est donc premièrement un art.

« Même dans le domaine spéculatif il y a comme un travail à faire, par exemple construire convenablement un syllogisme ou un discours approprié [...]. C'est pourquoi toutes les opérations ordonnées à ces travaux de la raison sont appelées des arts. »²⁴³

Selon ce qui a été dit précédemment, la logique peut aussi être une vertu dans la mesure où cet art est un habitus durable et bon, sa bonté étant tributaire de la volonté derrière l'acte. Si l'habitus de l'art est perfectible indépendamment de la volonté, son usage vertueux ne l'est pas. Celui qui, par l'art logique, construit des sophismes convaincants dans le but de tromper ne fait pas participer son art à sa vertu puisqu'elle n'existe pas. La sophistique pourra être improprement appelée un art, mais ce ne sera que relativement à l'acte à poser; sa nature, en effet, lui interdit de faire partie d'une recherche de la vérité.

En résumé, Thomas concevait deux manières de considérer la vertu pour ce qui est des arts. Premièrement, puisque c'est le propre de la volonté d'user des puissances, des facultés de l'âme et du corps qui dépendent d'elle, tout habitus de l'âme qui qualifie les puissances, les facultés ou le corps peut être qualifié de vertueux par participation à la

²⁴² *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 3, réponse

²⁴³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 3, solution 3

volonté. C'est, en effet, en fonction d'une finalité que l'on fait des choix et que l'on use de ce que la volonté contrôle. Deuxièmement, les arts peuvent être considérés en fonction de l'ouvrage à exécuter. Puisqu'ils perfectionnent l'âme humaine à faire bien les choses, conséquemment, ils sont des vertus relativement à leurs œuvres. Par exemple, une réparation bien réalisée témoigne de la vertu de bien faire.

La science

Étant donné qu'elle est une possession de l'intelligence qui la qualifie sans faire partie d'elle, la science aussi est un habitus durable qui perfectionne l'âme humaine. C'est donc à juste titre, et pour les mêmes raisons que l'art, que la science peut être qualifiée de vertu. Cet habitus prend racine dans la simple intelligence qui est l'habitus des premiers principes, comme nous venons de le voir. L'intelligence a besoin de ces principes qui sont « connus par soi²⁴⁴ » afin de pouvoir posséder les habitus de sciences de ce qui est « connu par autre chose »²⁴⁵.

Dans l'intelligence, aucun accident ne peut détruire la science, si ce n'est la corruption du substrat de l'habitus, c'est-à-dire la personne humaine elle-même. Étant principalement dans l'intellect passif, l'habitus de science réside secondairement dans les facultés sensibles. Si Thomas conçoit la science comme pouvant être durable dans l'intellect passif, il constate par contre que, en tant que présente dans la faculté mnémonique, elle pouvait être plus aisément altérée²⁴⁶.

Dans des circonstances normales, la science est indestructible dans l'intellect passif puisqu'aucun accident ne l'altère. Pour que la science puisse se corrompre et que « la racine même de l'habitus » soit détruite, il faut une modification de la raison dans son acte. Selon Thomas d'Aquin, nous l'avons vu, la destruction de l'habitus résulte d'actes contraires à sa

²⁴⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 2, réponse

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 53, art. 1, réponse

création ou à sa croissance. Pour la science, par contre, il n'est pas possible de trouver de causes contraires dans l'intellect agent ni dans l'intellect passif; il est en effet impossible d'abstraire de la fausseté. Cependant, la raison, qui se saisit des éléments transmis par l'intellect agent à l'intellect passif, est sujette à des mouvements contraires diversifiés. Elle a le pouvoir de considérer des raisonnements vrais et faux. Ainsi, selon le docteur, un raisonnement trompeur peut provoquer l'acquiescement du jugement de la raison et engendrer un habitus de science vicié²⁴⁷, ce qui est, en d'autres mots, une erreur.

Ce peut être, par exemple :

- 1- Dans la proposition : lorsqu'elle contient un non-sens comme dans l'expression courante : « Ta vérité est fausse ».
- 2- Dans le syllogisme : Lorsque des raisonnements trompeurs (des sophismes) provoquent l'acquiescement d'une raison imprudente, par exemple, lorsque le tout est jugé à partir de la partie.

Ainsi, encore une fois, tout comme le chaud combat le froid, la fausseté peut détruire la science. L'analogie musculaire est encore utile pour illustrer la formation ou le déclin des habitus de science puisque c'est par le choix et l'usage, donc par le concours de la volonté, que les raisonnements sont opérés. Les habitus de science sont donc très dépendants de ce qui les rend possible, c'est-à-dire de l'art logique et des vertus qui renforcent l'agir humain dans sa recherche des biens les meilleurs. Aussi, pouvons-nous affirmer, sans trop de témérité, que la science est une affaire de volonté et sa recherche, un acte moral.

J. Henry considère ce propos lorsqu'il s'intéresse au savoir appliqué à l'action. Selon lui, Thomas concevait que « Savoir est un devoir lorsqu'il s'agit de la loi morale »²⁴⁸. En effet, le savoir rend possibles les actions bonnes; ce qu'il faut faire pour bien faire indique le chemin à suivre vers la finalité. L'ignorance de la morale est particulièrement

²⁴⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 53, art. 1 et 2

²⁴⁸ HENRY, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Revue néo-scholastique de philosophie* 7 (1925), page 235.

vicieuse puisqu'elle implique soit une « impardonnable paresse », soit « un attachement au mal ». Ce premier cas témoigne de la négligence d'accomplir sa fin. Le second, pire encore, témoigne du fait que la volonté choisit l'erreur comme étant un bien; la « raison droite » étant considérée comme nuisible à l'appropriation des biens les plus accessibles. Selon Thomas d'Aquin, l'homme devrait avoir pour préoccupation constante de chercher comment bien agir. Voilà pourquoi les vertus de la volonté sont aussi (mais secondairement) des vertus intellectuelles; la morale a pour objet tout bien, y compris la vérité. Aussi, Thomas d'Aquin note-t-il :

« De ce qu'on a l'habitus d'une science spéculative, on n'est pas incliné à en faire usage, on est seulement capable de contempler le vrai dans ces choses dont on a la science; mais l'usage que l'on fait de cette science est mû par la volonté. Et c'est pourquoi la vertu qui perfectionne la volonté, comme la charité ou la justice, fait aussi qu'on se sert bien de ces habitus spéculatifs qui ne perfectionnent que l'intelligence.²⁴⁹ »

La sagesse

La sagesse est, selon Thomas d'Aquin, la science et la vertu de celui qui cherche « ce qu'il y a de premier et de plus connaissable par nature »²⁵⁰, c'est-à-dire la cause, le principe de toute chose. La sagesse diffère des sciences; ces dernières perfectionnent l'intelligence selon la multiplicité des choses à savoir. Les habitus sont donc multiples. Par son objet, la sagesse est plus haute que la science puisqu'elle s'intéresse à ce qui régit universellement tout ce qui existe. Elle témoigne d'un esprit qui cherche à embrasser la connaissance des principes des sciences, des arts et de la morale. Alors que la science se

²⁴⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 1, réponse

²⁵⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 2, réponse

divise en ses objets d'étude, la sagesse, elle, est singulière puisqu'elle s'intéresse à la simplicité derrière la multiplicité. Son objet étant « toute chose selon ses principes »²⁵¹, elle considère le réel sous le point de vue d'une totalité singulière. Elle est, en ce sens, une science du tout.

Du fait de son objet, elle est hautement plus fiable que la science; elle est connue en premier puisque l'on ne peut connaître qu'à partir des principes. Ignorer le simple, en effet, implique ignorer le multiple qui est constitué de simplicité. Chronologiquement par contre, la sagesse est plutôt un terme qu'un point de départ puisqu'elle n'est connue, parfois par tâtonnement, qu'à partir de ce qui est plus complexe. Par sa recherche de l'universel, « elle porte un jugement sur tout », ce qui fait d'elle une science ultime ou, selon les termes de Thomas d'Aquin, « une vertu essentiellement plus parfaite que la science »²⁵². Si elle apparaît comme étant un terme, c'est qu'elle s'acquiert chez l'humain au prix d'efforts de la volonté. Elle est vertu puisque la vertu « est toujours déterminée au bien »²⁵³ et que « le bien de l'intelligence, c'est le vrai »²⁵⁴. À cet égard, elle a un statut particulier par rapport à la science puisque le principe s'impose à l'intelligence avec toute la force d'une nécessité dont on ne peut affirmer le contraire, ce qui n'est pas le cas de la vérité qui concerne les singuliers contingents, comme nous l'avons déjà vu. Elle entretient donc naturellement un lien étroit avec la volonté puisqu'elle est hautement désirable. Cependant, puisque, chronologiquement, elle arrive au terme d'un parcours, elle est d'autant plus susceptible d'être négligée. Il faut donc une volonté particulièrement orientée vers la fin dernière pour que la sagesse puisse s'actualiser dans l'intelligence.

Les vertus intellectuelles ayant un lien étroit avec les vertus de la volonté, considérons maintenant ces qualités de l'âme qui disposent tout l'être à la finalité ultime.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 2, solution 1

²⁵³ *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 2, solution 3

²⁵⁴ *Ibid.*

Les habitus dans la volonté

Les habitus de la puissance volitive ont pour fonction de déterminer les choix et les usages de la volonté. Ils causent en elle des inclinations vers des objets en tant qu'ils sont des biens²⁵⁵. L'appétit rationnel retrouve ce bien en beaucoup de choses. Pour que la volonté puisse vouloir quelque chose de déterminé parmi la gamme des biens qui lui sont offerts, il lui faut un habitus qui la dispose à ce bien²⁵⁶.

Dans la pensée thomasiennne, tous les habitus de l'âme humaine, même ceux qui ne sont pas dans la puissance volitive, sont « principalement ordonnés à la volonté »²⁵⁷. Ce fait s'explique parce que les habitus sont les dispositions d'un sujet face à un objet; ils donnent au sujet une tendance à l'action, une inclination dont le pivot central est le choix de la volonté. Cette puissance doit constamment gérer les différentes inclinations et ce, dans tout acte qu'elle réalise.

Cette inclination ne détermine pas la volonté envers quoi que ce soit d'autre que le bien. La chose qui est bonne n'est pas recherchée pour elle-même, mais plutôt pour sa bonté. Voilà pourquoi, rappelons-nous, la volonté cherche aussi la vérité, qui est le bien de l'intelligence. Pour les mêmes raisons, les dispositions de la volonté affectent toutes les motions de la personne puisque tout ce qui se meut est mû par son bien qui lui est propre. Tout habitus n'est cependant pas ordonné aux biens les plus grands. Voilà pourquoi il faut distinguer les vertus selon cette orientation; la seule différence entre les habitus vertueux et les autres tient de la bonté²⁵⁸.

²⁵⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 58, art. 1, réponse

²⁵⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 50, art. 5, solution 1

²⁵⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 50, art. 5, réponse

²⁵⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 55, art. 3, réponse

Les vertus de la volonté

Afin de bien saisir la nature des vertus de la volonté, aussi appelées vertus morales, distinguons-les des vertus intellectuelles. Ces habitus de l'intelligence déterminent la personne à bien exécuter certains actes de la puissance intellectuelle. Puisqu'elles déterminent la puissance en fonction d'une action, elles sont dites relatives à l'acte²⁵⁹. Celles de volonté, par contre, ne qualifient pas seulement la puissance à exercer un tel acte, mais orientent l'âme à bien agir dans son entièreté puisque tout acte dépend du mouvement de la volonté. C'est pourquoi la vertu est dans l'appétit rationnel non pas relativement (comme c'est le cas pour les autres vertus), mais absolument.

Ainsi, ce qui affecte l'intention, le choix et l'usage, qui sont des réalisations de la volonté, détermine toutes vertus²⁶⁰. C'est pourquoi, fait remarquer l'Aquinat, seules les vertus de la volonté sont proprement dites des vertus²⁶¹. Par le terme « vertus morales », nous entendons habituellement les habitus qui qualifient les actes humains selon une « rectitude de l'appétit »²⁶². Habituellement, disons-nous, puisqu'il existe une exception, celle de la prudence, qui a pour substrat la raison dans sa relation avec la volonté; la forme de cette vertu est de l'ordre de l'intelligence, mais sa matière est de l'ordre du volontaire. Ce qui fait dire à Thomas d'Aquin que la prudence « est en quelque façon une vertu morale »²⁶³. Ces vertus sont appelées cardinales ou principales parce qu'elles influencent la direction des puissances humaines.

Les vertus théologiques, elles, qualifient aussi la personne, mais en fonction de ce qui dépasse l'homme, soit les principes surnaturels²⁶⁴. Il s'agit de la foi qui accomplit l'intelligence sur ce qui le dépasse, de l'espérance qui oriente la volonté dans son intention

²⁵⁹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 56, art. 3, réponse

²⁶⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 57, art. 1, réponse

²⁶¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 61, art. 1, réponse

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Sum. Theol.* I-II, Q. 62, art. 1, réponse

afin qu'elle poursuive sa finalité²⁶⁵ et de la charité qui est l'union de la volonté avec cette fin dernière, union qui commence dans le monde par l'amour du prochain. Il ne sera pas, pour des raisons évidentes, directement question de ces vertus puisque leur étude dépasse le champ des simples lumières naturelles. Elles ne doivent cependant pas être oubliées dans le cas d'une étude exhaustive du chemin vers la béatitude.

Les vertus cardinales en général

Il existe, dans la philosophie thomasienne, quatre vertus cardinales qui sont les éléments de toutes les autres vertus morales²⁶⁶ :

- 1- La prudence (la conformité avec la raison droite) et dont la fonction est la direction, c'est-à-dire l'application de la raison en vue du bien.
- 2- La justice (l'agir de la volonté selon le devoir ou le droit) cherche l'ordre des priorités de la raison dans les actions par rapport à autrui.
- 3- La tempérance (la maîtrise des passions concupiscibles) cherche l'ordre des passions lorsqu'elles s'opposent à la raison.
- 4- La force (la fermeté envers les passions irascibles) cherche l'ordre des passions lorsqu'elles éloignent l'homme de sa fin.

Dans la hiérarchie thomasienne, la prudence est la première des vertus cardinales. Elle donne en effet la direction à suivre aux autres en orientant la volonté selon la raison²⁶⁷. Puisque la vertu morale dispose la personne aux meilleurs moyens en vue de la fin dernière, elle est la recherche du « juste milieu » entre les moyens et la fin²⁶⁸. Elle se compare à l'art de l'archer qui s'efforce d'atteindre la cible sans dévier le tir.

²⁶⁵ Malgré le fait que la fin dernière soit au-delà des limites humaines.

²⁶⁶ *Sum. Theol.* I-II, Q. 61, art. 2 et 3

²⁶⁷ *Sum. Theol.* I-II, Q. 61, art. 3, réponse

²⁶⁸ *Sum. Theol.* I-II, Q. 64, art. 1, réponse

La prudence est donc une vertu hiérarchiquement supérieure puisqu'elle ajustera à la droite raison tous les habitus de la volonté et, par extension, tous les habitus de l'âme humaine. Ces vertus cardinales, à proprement parler, ne sont pas orientées seulement vers la recherche de la vérité. Cependant, chercher le vrai est l'acte humain archétype puisque son objet correspond au bien suprême de l'homme. Chercher est, formellement, agir en vue de trouver quelque chose. Or, si, comme nous l'avons vu, l'objet de la recherche est une fin ultime, à plus forte raison l'acte qui conduit à sa possession est un moyen incontournable. Afin de saisir davantage en quoi les vertus cardinales orientent l'âme humaine dans la recherche de la vérité, nous verrons, dans les grandes lignes, quels sont la nature et les effets de ces quatre vertus cardinales. Nous débiterons par l'étude de la prudence puisqu'en elle se trouvent les principes directeurs des autres vertus.

Nous devons cependant restreindre notre étude. Dans la *Somme théologique*, la place qu'occupe la description des vertus est importante : environ le sixième de toute la *Somme* y est consacré. Afin de rester dans le cadre du sujet qui nous occupe, nous verrons ce que sont ces vertus cardinales et ferons une brève description de quelques vertus secondaires, ces vertus étant des manifestations particulières des quatre cardinales selon des cas particuliers. Dans ce survol, nous nous appliquerons à dégager les qualités secondaires de l'âme les plus directement reliées à l'exercice de l'âme intellectuelle. Nous serons ainsi à même d'apprécier la grande richesse de la pensée morale thomassienne lorsque celle-ci est appliquée à ce qui détermine les actes humains relatifs à la recherche intellectuelle. Que le lecteur soit cependant averti, ce rapide survol ne peut être que très limité face à l'ampleur de la pensée du docteur.

La prudence

La notion de prudence, chez Thomas d'Aquin, a un sens plus profond que la notion courante contemporaine. Plus qu'une simple tendance à éviter les dangers, ce qui en ferait une vertu dont la vocation serait un « agir contre », elle est en fait une notion positive, elle a

pour objet la concordance de l'intelligence et de la volonté. La prudence est la vertu qui rend la personne perspicace et apte à discerner²⁶⁹. Bien qu'elle soit, à ce titre, de l'ordre de la raison, son activation est faite par un mouvement de la volonté qui cherche à discerner les sources authentiques du bien afin d'exercer ses choix et usages²⁷⁰. À ce propos, la prudence concerne seulement l'ordre des moyens, c'est-à-dire la pratique²⁷¹. Étant donné que toutes vertus sont des tendances à l'ordre des moyens selon la rectitude de la fin telle qu'elle est connue par la raison, la prudence se veut une disposition ordonnatrice des autres vertus.

« La conformité à la raison droite est la fin propre de toute vertu morale. [...] Mais comment et par quelles voies l'homme qui agit peut atteindre le milieu raisonnable, cela appartient à la disposition de la prudence²⁷². »

Selon la pensée thomasiennne, la prudence régit principalement l'étape du commandement dans les actes humains²⁷³. La volonté ayant fait son choix, le commandement cherchera à déterminer les actes à poser selon la rectitude de la raison. Illustrons, à l'aide de deux exemples, un vice contraire à la prudence et un de vertu secondaire s'y rapportant, comment la prudence influence l'acte intellectuel.

La précipitation

Pour réaliser un acte, la personne doit user prudemment de ses puissances et de ses facultés en tenant compte d'un ordre, d'une série d'étapes, entre la raison et l'action²⁷⁴. La précipitation est un vice qui s'oppose à la mise en ordre des puissances par le fait d'une

²⁶⁹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 47, art. 1, réponse

²⁷⁰ *Sum. Theol.* II-II, Q. 47, art. 1, solution 1 et 3

²⁷¹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 47, art. 2, réponse

²⁷² *Sum. Theol.* II-II, Q. 47, art. 7, réponse

²⁷³ *Sum. Theol.* II-II, Q. 47, art. 8, réponse

²⁷⁴ *Sum. Theol.* II-II, Q. 53, art. 3, réponse

négligence de bien user de ses puissances et facultés. Or, fait remarquer Thomas d'Aquin, le terme « précipitation » indique une excellente analogie entre ce qui se passe dans le monde physique et l'acte humain. Le mouvement corporel précipité consiste en une motion corporelle hâtive qui ne suit pas un ordre normal. Se précipiter sur un ballon au soccer, par exemple, se fait en dernier recours lorsque le joueur est en voie de perdre le contrôle du ballon. Pour ce qui est des actes humains, un mouvement semblable est observable.

Le docteur identifie des étapes cruciales entre le raisonnement et l'action dans le commandement. Il s'agit d'éléments à considérer afin de mener à bien un commandement ordonné à la fin. Il s'agit de « la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la sagacité à l'égard des événements futurs, le raisonnement qui compare une chose avec l'autre, la docilité qui acquiesce aux avis des anciens [...] »²⁷⁵. Pour reprendre l'analogie physique, la précipitation consiste dans l'omission d'une ou de plusieurs étapes.

Également appelée témérité, la précipitation est un vice que l'on peut certainement trouver communément dans les actes relatifs à la recherche intellectuelle. Elle correspond au manque de rigueur intellectuelle engendré par une imprudence, un dérèglement par négligence de la raison face à sa fin. Si l'objectif de la recherche est la vérité, le chercheur doit user de toutes les ressources dont il dispose afin d'ajuster son action à cette fin.

L'application

Une autre des façons dont se manifeste la prudence se retrouve dans la manière dont l'acte de juger se réalise. Thomas d'Aquin appelle « application » la vertu secondaire qui fortifie l'acte de juger des usages à réaliser. Cette vertu secondaire « implique l'acte de l'intelligence regardant la vérité »²⁷⁶. Étant donné les difficultés avec lesquelles le jugement doit composer, la négligence de procéder à des vérifications rigoureuses de ses jugements est un vice dans l'action. Ici, la vertu tend, entre autres, à promouvoir l'usage de

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Sum. Theol.* II-II, Q. 47, art. 8, réponse

l'art logique. Selon le docteur angélique, lorsque « l'on méprise ou que l'on néglige de faire attention aux règles d'où procèdent le jugement », on s'expose à l'erreur par omission en manquant d'user de la partie de la science qui tend à vérifier l'exactitude de la recherche intellectuelle, la judicative. La vertu est donc déterminante pour quiconque cherche le vrai.

La justice

L'étude de la justice, à elle seule, représente environ le dixième de toute la *Somme théologique*. On retrouve, dans les questions traitées par Thomas d'Aquin, des réflexions sur le droit, les vertus sociales, la politique, les relations humaines et aussi, entre autres, sur le culte qu'il est juste de rendre à Dieu. La justice est décrite par le docteur comme étant « l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit »²⁷⁷ ce qui aura pour effet « d'ordonner l'homme à ce qui est relatif à autrui »²⁷⁸. L'altérité, ici, désigne d'abord des sujets bien qu'elle puisse, secondairement, désigner des objets²⁷⁹. Son principe est une certaine égalité, principe de la droiture. La justice considère la fin des actes et le droit qui en découle dirige la personne vers l'accomplissement d'une action, d'un résultat conséquent à cette finalité. Cette vertu ne s'occupe pas des moyens en eux-mêmes, bien qu'elle contribue à les ordonner à la fin²⁸⁰. Une conclusion, par exemple, peut être juste même quand le syllogisme est mauvais. La personne qui réalise une telle conclusion n'est donc pas injuste, mais imprudente.

Si la justice concerne principalement les relations avec les autres en vue de la fin, est-ce que la justice concerne la recherche de la vérité? Nous avons déjà vu, dans l'étude sur les actes humains, que l'enquête impliquait souvent la participation de plusieurs personnes regroupées par *concillium*²⁸¹. En effet, chercher la vérité n'est habituellement pas

²⁷⁷ *Sum. Theol.* II-II, Q. 58, art. 1, réponse

²⁷⁸ *Sum. Theol.* II-II, Q. 57, art. 1, réponse

²⁷⁹ Par exemple, les œuvres d'art peuvent être justes lorsque l'œuvre correspond au modèle réel ou imaginaire de l'artiste. Voir *Sum. Theol.* II-II, Q. 57, art. 1, solution 2

²⁸⁰ *Sum. Theol.* II-II, Q. 57, art. 1, réponse

²⁸¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 14, art. 3, réponse

un geste isolé. Voyons, avec les exemples d'une vertu secondaire et d'un vice de la justice, en quoi cette qualité de l'âme est déterminante pour la recherche de la vérité.

Acception

Selon Thomas d'Aquin, dans une société de chercheurs, la justice distributive doit tenir compte des mérites de chacun. L'exemple qu'il donne concerne l'éducation²⁸². Le fait d'être instruit, dans une société juste, devrait être jugé selon les capacités de la personne et non en fonction du nom de ce dernier (ici, on peut entendre soit la réputation, la richesse ou tout autre avantage). La disposition tendancieuse qu'aurait un professeur à juger de l'étudiant selon les apparences plutôt que selon les mérites réels, par exemple en accordant une note plus élevée à un enfant de « bonne famille » est un vice contre la justice. L'élève de cet exemple serait victime de l'habitus d'« acception ». Ces tendances vicieuses, qui s'opposent au droit d'un étudiant de recevoir selon le mérite, témoignent du fait que le rôle de la volonté dans la recherche de la vérité implique, certes, la volonté du sujet qui cherche, mais aussi la volonté de celui qui permet de chercher, qu'il soit parent, professeur, directeur, système d'éducation.

Dans la pensée thomasienne, aucun enfant, lorsque celui-ci témoigne de son mérite, ne devrait être mis à l'écart de son droit de savoir, ce droit étant directement lié à sa fin dernière. Dans la mesure raisonnable où une société dispose des moyens de pourvoir à l'éducation de tous, cette société doit être juste par rapport aux chances de tous de chercher la vérité. La justice ne peut être limitée que par les manquements de l'étudiant ou les manques de moyens. Aussi, l'étudiant ne devrait non plus être limité par un système qui ne tienne pas compte de ses capacités réelles dans la mesure où une société de chercheurs, quand elle est vertueuse, doit s'occuper du mérite de ses candidats. Elle doit promouvoir, pour être juste, le plein déploiement du potentiel de ces derniers. Cette vertu, nous le constatons, est un des éléments déterminant des vertus sociales, du droit et de la politique.

²⁸² *Sum. Theol.* II-II, Q. 63, art. 1, réponse

La vérité (véracité)

Outre « l'égalité entre l'intelligence ou le signe intellectuel et la réalité comprise et signifiée »²⁸³, la vérité peut se comprendre sous un deuxième sens, soit celui d'une vertu qui dispose la personne à dire et à laisser paraître le vrai; la personne est ainsi qualifiée de véridique. Cette disposition est une vertu spéciale de la justice puisqu'elle dispose la personne dans ses rapports avec soi-même et avec autrui selon le bien qu'est la transparence de la vérité. La vie en société implique le fait d'être véridique puisque le « vivre ensemble » ou plutôt le « bien vivre ensemble » a pour base le partage de ce qui est le meilleur, à commencer par le vrai. Il est donc moral que l'« on manifeste ce que l'on connaît »²⁸⁴. Avant d'être une question de droit légal, donner à chacun la chance de connaître la vérité est plutôt une obligation morale²⁸⁵.

Le mensonge, à l'inverse, est un vice qui se veut une faute contre la vertu de justice²⁸⁶. Il consiste en un acte volontaire d'exprimer le faux, l'inadéquation avec la réalité. Le mensonge nécessite trois conditions : de la fausseté, la volonté d'exprimer le faux, l'intention de tromperie. Si le mensonge est un vice, c'est parce que toute personne a intrinsèquement le droit d'aspirer à la vérité qui la concerne de par sa finalité. L'omission, autre vice contre la justice, se rapproche du mensonge. Sa différence vient d'une nuance de l'intention qui n'est pas de répandre le faux, mais de cacher du vrai. Il faut cependant mettre les choses en perspective. Dans la morale thomassienne, la personne n'est pas en droit de connaître toute vérité particulière. En effet, l'omission est la négligence d'un bien « que l'on sait être son devoir »²⁸⁷ et est donc une faute contre la justice selon cette modalité. La personne, en effet, n'a pas pour devoir de tout connaître.

²⁸³ *Sum. Theol.* II-II, Q. 109, art. 1, réponse

²⁸⁴ *Sum. Theol.* II-II, Q. 109, art. 3, solution 3

²⁸⁵ *Sum. Theol.* II-II, Q. 109, art. 3, réponse

²⁸⁶ *Sum. Theol.* II-II, Q. 110, art. 1, réponse

²⁸⁷ *Sum. Theol.* II-II, Q. 79, art. 1, réponse

La force

Outre la justice, on retrouve deux autres vertus cardinales dans la volonté : la force et la tempérance. La nuance entre ces vertus consiste dans la différence entre le concupiscible et l'irascible, nuance que nous avons abordée plus tôt. Le sensible, normalement soumis aux puissances supérieures que sont l'intelligence et la volonté, peut exercer son acte avec une telle intensité qu'il usurpera le pouvoir à ses puissances principales. En effet, constate le docteur angélique, les puissances sensibles et les puissances intellectives sont souvent en concurrence dans les actes humains. Dépeignant, à l'instar d'Aristote, la sensibilité comme étant soumise à la raison de manière politique et non despotique puisqu'elle a sa propre finalité en tant que moyen²⁸⁸, Thomas d'Aquin concevait que le pouvoir de l'intelligence et de la volonté sur les puissances inférieures était aussi perfectible. En effet, les passions humaines agissent parfois avec force et il faut que les puissances principales soient disposées à bien gérer les élans parfois excessifs des passions. Aux dires de J. Henry, la passion peut même exercer sur l'âme humaine « son pouvoir paralysant » et contraindre la volonté lorsque son impulsion est plus forte que les motions des puissances principales²⁸⁹.

Le sensible, nous l'avons vu, se divise entre l'irascible et le concupiscible. Il existe une vertu de la volonté correspondant à chacune puisque c'est la volonté qui, dans l'acte humain, détermine l'orientation des actions de la personne à partir de son choix. La vertu qui dispose l'homme à s'éloigner ou à affronter les obstacles qui contreviennent à la bonté des actes humains est la force. Cette vertu est décrite par Thomas comme étant celle qui affermit l'âme humaine dans ses choix au détriment d'influences néfastes contre la finalité²⁹⁰; elle est donc l'habitus correspondant à l'irascible. Elle consiste à la fois dans la solidité de l'âme face à l'adversité (en tête de liste, la crainte des dangers), mais prévient les emportements et les élans d'enthousiasme immodérés en ajustant son audace selon le juste

²⁸⁸ ARISTOTE, *Politiques* 1, II, 6, (1254 b)

²⁸⁹ HENRY, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Revue néo-scholastique de philosophie* 7 (1925), page 236.

²⁹⁰ *Sum. Theol.* II-II, Q. 123, art. 1, réponse

milieu, l'audace étant, dans la morale thomasienne, la force d'affronter et de dépasser ses limites²⁹¹.

La crainte pousse l'homme à fuir. S'esquiver devant un danger trop grand n'est pas un vice, c'est même un geste empreint de prudence. Il existe cependant des craintes désordonnées qui disposent la personne à fuir ce qu'il serait bon de dépasser²⁹². La crainte a pour principe, selon le docteur, le désespoir, mais l'espérance est « celui de l'audace »²⁹³. La crainte provient de la croyance qu'il n'existe pas d'issues positives et l'audace, du contraire. Crainte et audace procèdent toutes deux de l'amour de soi, des autres, de tout ce qui est bien. La crainte, par contre, est un découragement face à l'obtention de ce que l'on aime, un désespoir d'atteindre cet objectif²⁹⁴. Combien de personnes, dirait peut-être Thomas, abandonnent la recherche de la vérité par crainte de ne jamais y parvenir?

Quatre vertus spéciales détaillent la vertu de force. Hormis la magnificence²⁹⁵, toutes concernent directement la recherche intellectuelle. Observons, par l'exemple de quelques vertus secondaires, la magnanimité, la patience et la persévérance, en quoi la force perfectionne aussi l'âme dans sa quête du vrai.

La magnanimité

La magnanimité est la vertu qui affermit la volonté dans son rapport avec les honneurs et l'estime personnelle²⁹⁶. Parmi les biens extérieurs à l'homme, les honneurs sont

²⁹¹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 123, art. 3, réponse

²⁹² *Sum. Theol.* II-II, Q. 125, art. 3, réponse

²⁹³ *Sum. Theol.* II-II, Q. 125, art. 2, réponse

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Vertu qui qualifie les actes relatifs aux dépenses et aux efforts entrepris dans le but d'obtenir quelque chose. Cet habitus peut être aussi lié, mais de manière moins directe, à la recherche de la vérité. La parcimonie, défaut de magnificence, est l'habitus mauvais qui détermine la personne à faire usage de peu de moyens dans la réalisation de grandes entreprises. Voir : *Sum. Theol.* II-II, Q. 134, art. 1 et 2, réponses

²⁹⁶ *Sum. Theol.* II-II, Q. 129, art. 1, réponse

les plus élevés puisqu'être honoré est un signe extérieur d'une vertu intérieure²⁹⁷; ils témoignent, lorsqu'authentiques, de notre bonté. Cette vertu particulière concerne beaucoup le chercheur puisqu'il y a de l'honneur à découvrir ou à communiquer quelque vérité. Selon le docteur, l'action doit être proportionnée à la vertu de la personne agissante. Par présomption, par contre, il existe des personnes qui agissent au-delà de ce qu'elles ont de capacité ou de vertu²⁹⁸. Ici, le défaut de magnanimité signifie un irrespect de ses propres limites.

Thomas décrit la vertu de magnanimité comme faisant partie de la marche vers un progrès, un dépassement qui s'effectue selon le rythme et les limites d'une personne. La présomption s'oppose à ce rythme naturel de la personne²⁹⁹. En apparence vertueux, ce mode d'agir témoigne d'une faute d'excès contre la force puisque le présomptueux peut, par exemple, se refuser à toute aide pour comprendre une problématique. Le présomptueux se croit capable de plus qu'il n'est en réalité. La recherche de son estime personnelle est ainsi plus déterminante que la recherche de la vérité dans les actions visant celle-ci. Ce sentiment d'autosuffisance engendre des émotions plaisantes qui sont difficilement discernables de l'honneur authentique³⁰⁰.

Le défaut de force peut orienter la personne tout autrement. En effet, note l'Aquinat, les actes humains devraient normalement être proportionnels à la puissance. Or, déplore-t-il, certaines personnes n'ont pas comme volonté de réaliser la grandeur des actes qu'elles ont les moyens d'accomplir. Elles sont, fait-il remarquer, comme le mauvais serviteur dans la Parole des talents³⁰¹. Si, par exemple, une personne a les capacités de découvrir telle vérité importante, mais néglige d'exercer un acte proportionnel à sa puissance, c'est par défaut de force qu'elle se détermine à un acte moindre. C'est ce que le

²⁹⁷ Dans ce vocabulaire, il faut prendre garde d'apposer au concept les simulacres qui s'y rattachent comme son exagération (la vantardise) ou encore la semi-dissimulation dans le but d'être honoré (la fausse modestie).

²⁹⁸ *Sum. Theol.* II-II, Q. 130, art. 1, réponse

²⁹⁹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 130, art. 1, solution 1

³⁰⁰ Le cas par excellence de présomption est, selon le docteur, la faute de croire que l'on peut se passer de meilleur que nous, à commencer par Dieu. Voir à ce propos : *Sum. Theol.* II-II, Q. 130, art. 1, solution 3

³⁰¹ Lc 19, 12

moine dominicain appelle la « pusillanimité »³⁰². Cette faute contre la vertu s'oppose à la force magnanime qui consiste en la recherche de la grandeur de l'acte³⁰³.

D'autres défauts de force concernent la recherche intellectuelle de la vérité. Si le vrai est l'objet propre de l'acte, la recherche peut cependant se faire en vue d'un autre dessein lorsque, pour finalité, ce sont les honneurs rattachés aux découvertes ou à l'originalité qui sont recherchés pour eux-mêmes. Thomas qualifie d'« ambition » cette faute contre la force magnanime³⁰⁴. L'honneur, normalement, accompagne la vertu. En ce sens, il est bon. Par contre, les honneurs peuvent être recherchés pour eux-mêmes au détriment de la vérité et non en tant que simples accidents de la recherche. Ils ont pour substrat une coquille vide, un simulacre de véracité. Ils entraînent ainsi l'erreur.

La recherche peut également s'entreprendre en vue d'une gloire vaine³⁰⁵. La gloire ressemble beaucoup aux honneurs. Ces deux accidents liés à l'accomplissement d'un acte ont pour différence la portée des actions entreprises. La gloire concerne les actes en vue de la finalité ultime. S'il est authentique, le désir de la gloire est très bon, puisqu'il implique les actes les plus grands. Les actes les plus grands, ou encore les finalités ultimes, sont ce qu'il y a de plus désirable. Or, désirer les actes les plus grands implique accidentellement le désir des honneurs et de la gloire qui s'y rattachent. Ainsi, l'élan appétitif sera bon parce que bien orienté par les biens les meilleurs. En sens contraire, rechercher la gloire par et pour le regard des hommes est futile et détourne de la fin dernière puisque la gloire qui accompagne celui qui contemple la vérité est inaccessible ici-bas, l'acte intellectif étant inaccompli.

La vaine gloire est une tentation constante pour celui qui reçoit des honneurs. En effet, pensons aux « marchands de vérité », aux faux mystiques et à ceux qui ne sont philosophes que de nom. Thomas, au sujet du magnanime, fait le même éloge qu'Aristote. Ce dernier glorifiait ceux qui ont pour préoccupation de chercher la vérité pour elle-même,

³⁰² *Sum. Theol.* II-II, Q. 133, art 1, réponse

³⁰³ *Sum. Theol.* II-II, Q. 133, art. 2, réponse

³⁰⁴ *Sum. Theol.* II-II, Q. 131

³⁰⁵ *Sum. Theol.* II-II, Q. 132

au détriment de l'opinion ou des honneurs³⁰⁶. Selon les termes de Thomas, la faute contre la vertu survient lorsque la personne « ne rapporte pas l'appétit de sa gloire à la fin requise »³⁰⁷; le raisonnement trompeur, en effet, peut accroître la prestance, l'honneur et la gloire, au détriment de la vérité. Elle engendre cependant des erreurs. C'est, d'ailleurs, le nœud tout entier de *l'Apologie de Socrate*.

La patience et la persévérance

La patience est la vertu qui « protège le bien de la raison contre la tristesse pour que celle-ci n'abatte pas la raison »³⁰⁸. Cet habitus renforce la volonté à supporter ce qui nuit à la réalisation des actes humains qui tendent vers la finalité. La vertu n'écarte pas les maux, mais permet d'y vivre avec une « âme égale » et de garder courage³⁰⁹. Dans la recherche, la patience est la vertu qui permet à la volonté de supporter les contraintes externes à la personne, que ce soit, par exemple, l'enseignement fait par des professeurs peu pédagogues, la longueur d'une recherche pénible ou encore, des difficultés d'apprentissage.

La persévérance est semblable à la patience, mais diffère de cette dernière selon son rapport avec la durée. Cette vertu qualifie la volonté en lui permettant de désirer les biens les plus grands malgré les épreuves du temps³¹⁰. Le persévérant aura plus de facilité à considérer les biens les meilleurs qui lui sont éloignés; il pourra se détourner des biens immédiats en investissant ses efforts pour le long terme. La vérité est l'exemple parfait d'un bien nécessitant patience et persévérance.

Le défaut de persévérance, puisqu'il s'oppose à la forme de sa vertu correspondante, se caractérise par le défaut dans la durée. La longueur d'une entreprise fait parfois que l'on cède aux pressions extérieures. La mollesse, par exemple, s'oppose à la force puisqu'elle

³⁰⁶ ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque* 4, III 27-30, (1124 b 27).

³⁰⁷ *Sum. Theol.* II-II, Q. 122, art. 1, réponse

³⁰⁸ *Sum. Theol.* II-II, Q. 136, art. 1, réponse

³⁰⁹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 136, art. 4, réponse

³¹⁰ *Sum. Theol.* II-II, Q. 137, art. 1, réponse

est le vice de céder habituellement à la pression, bien que celle-ci soit faible³¹¹. Si céder à de fortes pressions est excusable, fuir devant de faibles dangers ou encore succomber facilement aux tentations néfastes est caractéristique de ce vice. À l'autre extrémité, il existe un autre vice opposé à la persévérance, celui de l'entêtement, qui est caractéristique d'une personne combative dans l'excès. Thomas d'Aquin donne l'exemple de l'opinion³¹² : la personne persévérante va poursuivre le bien de la vérité tant qu'elle le peut et le doit. L'entêté, lui, sera si combatif qu'il ne trouvera pas davantage la vérité que celui qui a la mollesse pour vice, son amour-propre le poussant à combattre l'opinion contraire non pas parce qu'elle est fausse, mais parce qu'elle s'oppose à sa volonté.

La Tempérance

Le sensible se divisant entre l'irascible et le concupiscible, vient maintenant le temps de traiter de l'autre vertu qui perfectionne l'âme humaine dans ses choix face à la sensibilité. Le concupiscible est la partie du sensible qui désire les plaisirs. En soi, selon le docteur, il n'y a rien de mal à les rechercher. Le problème, nous l'avons vu, survient lorsque ces plaisirs sont concurrents aux biens les meilleurs, au détriment de la fin dernière. C'est le cas notamment pour ce qui est de la vérité. Elle est, avoue Thomas, si difficile à trouver par les seules forces humaines et sa délectation est si lointaine que les plaisirs immédiats peuvent facilement détourner l'homme de sa finalité. Ainsi, il est nécessaire qu'une vertu, celle de la tempérance, ajuste le rapport entre les puissances principales que sont la raison et la volonté et les passions humaines concupiscibles³¹³. En tant qu'ordonnées par la raison, les passions reçoivent leur approbation de cette puissance ordonnatrice³¹⁴. La

³¹¹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 138, art. 1, réponse

³¹² *Sum. Theol.* II-II, Q. 138, art. 2, réponse

³¹³ *Sum. Theol.* II-II, Q. 141, art. 1, réponse

³¹⁴ *Sum. Theol.* II-II, Q. 141, art. 1, solution 1 et art. 6, réponse

puissance intellectuelle doit par la suite discerner si tel plaisir est convenablement ordonné à la marche vers la finalité³¹⁵.

Le défaut de tempérance se comprend comme étant soit un excès dans sa fermeture aux plaisirs : c'est l'insensibilité, soit dans un excès dans la recherche du plaisir : c'est l'intempérance³¹⁶. L'insensible est celui qui nie l'apport du plaisir dans les actes humains. En effet, le rôle du plaisir, selon le docteur, réside dans la conservation de quelque chose, soit de l'espèce pour la postérité, soit de l'individu pour son équilibre, soit encore des deux en même temps. En tout temps, les plaisirs doivent être ordonnés à la fin par la raison selon les circonstances particulières de chacun. Ainsi, telle personne a besoin de tels plaisirs plutôt que tels autres selon son état de vie³¹⁷. Toutes les vertus secondaires de la tempérance permettent de recentrer le sujet qu'elles qualifient vers la fin dernière. Une se distingue cependant puisqu'elle concerne directement la manière dont la connaissance est recherchée. Nous verrons, avec l'étude de la studiosité, comment la tempérance influence l'âme humaine qui cherche les biens ultimes mais qui doit faire face à des biens concurrents.

La studiosité

Selon Thomas d'Aquin, même le désir de connaître a besoin d'être tempéré par une vertu. Si la vérité est le bien de l'intelligence, le plaisir associé à la découverte peut être l'objet des passions humaines. Le docteur appelle « studiosité » la vertu qui dispose à la tempérance face aux plaisirs de l'esprit³¹⁸. Cette qualité de la volonté cherche à éviter la dispersion de la raison au profit de la recherche d'un nombre restreint de connaissances

³¹⁵ *Sum. Theol.* II-II, Q. 141, art. 3 solution 1 et art. 6, réponse

³¹⁶ *Sum. Theol.* II-II, Q. 142, art. 1, réponse

³¹⁷ *Sum. Theol.* II-II, Q. 141, art. 1, solution 2

³¹⁸ *Sum. Theol.* II-II, Q. 165, art. 2, réponse

importantes. Il est facile, par exemple, de survoler des sujets d'étude sans jamais chercher à les connaître en profondeur. La raison en est un vice contraire, la curiosité³¹⁹.

Dans la pensée thomasienne, la curiosité n'est pas le fait de s'intéresser à plusieurs choses, mais plutôt la tendance de disperser son esprit afin de rechercher le plaisir associé à ce qui est nouveau, occulte ou interdit. La curiosité peut ainsi se transformer en voyeurisme, en occultisme ou encore, peut disposer la volonté chercher la connaissance de ce qui est du domaine du privé. Thomas suggérerait certainement, par exemple, de restreindre la consommation de « journaux à potins » puisque les connaissances qui en découlent sont probablement futiles ou nuisibles. Si un plaisir est associé à ce type de lecture, aussi doit-il être modéré. Alice Ramos compare la pensée de Thomas d'Aquin sur le sujet à la situation américaine contemporaine.

« Just as there is a marked intemperance in our society with respect to food – 60 percent of the Americans are said to be obese – we can also fall prey to intemperance in matter of knowledge and thus become, as it were, intellectual gluttons³²⁰. »

Le studieux, contrairement au curieux, se rappellera le fait que ce type de connaissance ne doit pas occuper l'esprit outre mesure. Pour reprendre l'analogie, il ne doit pas non plus se contenter de *fast food* intellectuel.

Le docteur angélique note que l'habitus de studiosité possède un second effet non négligeable, celui de renforcer l'intention³²¹. En orientant l'attention sur ce qui est prioritaire à connaître, cet habitus fortifie l'acte en le recentrant vers ce qui est central dans la vérité, au détriment de ce qui est périphérique. Cette vertu évite à la raison de se perdre dans l'éventail des possibilités de connaître. Il est en effet aisé de se perdre dans le choix des biens possibles.

³¹⁹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 166, art. 1, réponse

³²⁰ RAMOS, Alice, « *Studiositas and Curiositas: Matters of Self-Examination* », dans *Educational Horizons* (2005), page 276.

³²¹ *Sum. Theol.* II-II, Q. 167, art. 2, solution 3

Puisque les biens concurrents à la fin dernière sont multiples, la pensée thomasienne associe une vertu secondaire à la plupart des excès courants (nourriture, reconnaissance des autres, sexualité, sensations fortes...). Toutes ces vertus ont cependant pour effet de nous rappeler inlassablement que notre marche vers la finalité nécessite la vérité et le bien. Selon Thomas d'Aquin, rien de moins que la béatitude ne peut satisfaire la volonté et l'intelligence puisque ces puissances de l'âme sont faites pour elle.

Conclusion

Selon la philosophie thomasiennne, les puissances principales de l'âme, l'intelligence et la volonté, sont des puissances complémentaires. Bien qu'elles puissent être pensées distinctement par la raison, elles sont les constituantes indivisibles d'une même âme. Leurs activités propres se déploient de pair dans les actes humains par un mouvement « dialogal ». En nous inspirant de la formulation de René Descartes, nous pourrions affirmer « je pense donc je veux », mais aussi, « je veux donc je pense ». Penser et vouloir déclinent les activités possibles d'une même personne, d'une même forme, d'un même être. Trop souvent, pourrait reprocher Thomas d'Aquin, nous abordons l'être humain en le morcelant.

La recherche de la vérité n'est pas épargnée par cette tendance, au contraire. La tentation de considérer l'intelligence comme étant la seule référence valable concernant la quête philosophique nous conduit probablement à de grandes erreurs. En effet, si l'on ne tient par compte, par exemple, que nous voulons que les choses soient comme nous l'espérons ou encore, que notre quête de la vérité se trouble parfois par des biens concurrents qui sont de faux-semblants, nous pourrions avoir l'intelligence la mieux éclairée qui soit sans toutefois découvrir quoi que ce soit de valable. Négliger le rôle de notre volonté dans nos processus intellectuels est presque synonyme d'aveuglement et, nous pourrions même dire, d'aveuglement volontaire.

Nous constatons peut-être davantage l'importance de centrer la recherche intellectuelle sur le bien qu'est la vérité. Une question se soulève cependant à cet égard, celle de la finalité. Si Thomas d'Aquin élabore toute cette doctrine, c'est qu'il a une foi sincère et inébranlable en une finalité qui se situe au départ et à l'aboutissement de sa philosophie. S'il était évident que la finalité existe comme Thomas la décrit, sa doctrine ne prêterait pas flanc à beaucoup de difficulté. Toutefois, des quatre causes aristotéliennes, la doctrine de la causalité finale est certainement celle qui est le plus souvent remise en doute. Or, chez le docteur angélique, le critère pour évaluer la bonté ou la malignité de quoi que ce soit repose sur le fait qu'il existe une telle raison derrière l'existence des choses. Aussi commence-t-il sa *Somme* avec les démonstrations de l'existence d'une raison derrière la

création, cette raison étant un Créateur. Or, selon Thomas d'Aquin, son existence est évidente en soi, sans l'être pour nous³²². Nous sommes, en quelque sorte, renvoyés à nous-mêmes et à notre propre quête de la vérité. Aussi, puisqu'intellectuellement parlant son existence n'est pas évidente pour nous, nous devons nous mettre en route et chercher s'il existe un tel être qui est à l'origine et à la fin des choses. Les conclusions de ce mémoire sont donc dépendantes de la réponse à cette question.

S'il existe une fin à l'homme, nous pouvons reconnaître, surtout après la lecture des textes du docteur, l'extrême finesse du raisonnement, l'extrême logique de ses propos. Non seulement donne-t-il un chemin à suivre, mais aussi l'emprunte-t-il lui-même. Si, cependant, la fin de l'homme n'est pas Dieu, que dire? Si la finalité ultime de l'humanité est l'homme lui-même ou encore, si l'on veut faire de la philosophie sans considérer Dieu, chose que Thomas ne fait pas, nous pourrions tout de même nous inspirer de sa démarche afin d'élaborer une critique constructive de la connaissance. En effet, le philosophe médiéval fait, au passage, le portrait de celui qui est dans l'erreur. Bien que la liste des causes d'erreurs soit certainement non exhaustive, elle constitue un plan utile à suivre si l'on cherche à les éviter.

Entre la chose elle-même et le jugement qui suit l'acte rationnel et volontaire, différentes étapes sont suivies par la personne qui pense et qui juge de la réalité. Chacune de ces étapes vient avec son lot d'erreurs possibles à éviter. Par exemple, il y a, dans le processus de réflexion, des étapes qui font appel au rôle de l'imagination, d'autres qui s'occupent du rapprochement ou de l'éloignement des concepts, d'autres encore qui requièrent un désir volontaire de poursuivre sans relâche une question difficile... Il serait possible, à la suite de la doctrine thomasienne, d'élaborer une critique de la connaissance qui, tout en tenant à la fois compte de l'épistémologie et de la morale, considérerait les étapes des actes humains, le déploiement progressif de la pensée, le rôle de la volonté et aussi tous les autres facteurs affectant le processus cognitif. Cette critique chercherait à la fois le chemin le plus sûr afin de découvrir la vérité et aussi les moyens d'éviter les erreurs.

³²² *Sum. Theol.* I, Q. 2, art. 1, réponse

Cet ouvrage aurait pour finalité d'aider le philosophe, ainsi que tout autre chercheur, à prendre conscience de ses capacités et de ses limites et d'agir ainsi avec prudence.

La pensée thomasienne peut aussi, semble-t-il, nous aider à réfléchir autrement sur d'autres problématiques qui touchent l'humanité. Si, avec une doctrine de l'intelligence et de la volonté, nous pouvons dégager le fait que la recherche du vrai est parfois, pour ne pas dire habituellement, obscurcie par des biens concurrents, comment ne pas comparer une telle pensée avec les problèmes qui affectent les domaines de la pédagogie, du monde politique ou de l'éthique, pour ne nommer que ceux-là. Alors que la volonté personnelle peut être vue comme étant un obstacle à vaincre, la pensée du docteur angélique sur la question nous force à reconsidérer nos positions respectives en réhabilitant le rôle de la volonté. Qu'arrive-t-il quand, dans l'éducation de nos enfants, on consacre tant de temps à parfaire l'intelligence, mais que l'on néglige le déploiement de la puissance volontaire? Cette question est d'autant plus importante que les biens concurrents sont agréables et accessibles presque sans effort. Le bien qu'est la connaissance ne semble pas faire le poids, tout ultime qu'il soit. Comment David peut-il vaincre Goliath? Si l'on désire pour nos enfants qu'ils puissent savoir, il est primordial de les éduquer à bien vouloir. Si les parents et les éducateurs font ce bout de chemin et qu'ils encouragent, comme le dirait Thomas d'Aquin, la génération des habitus bons et durables, ils devront cependant laisser cet héritage à un libre arbitre qui devra en faire bon usage, ce qui n'est pas la conséquence nécessaire. Ceci est du domaine de la mystérieuse liberté. Même si les parents et éducateurs ne le font pas, heureusement, il existe des êtres tels qu'ils chercheront par eux-mêmes les chemins les meilleurs. Ceci est également du domaine de la liberté.

La doctrine du Dominicain soulève aussi la question des choix politiques. Transposons cette pensée à la collectivité : que cherchons-nous par nos votes, qu'attendons-nous d'un gouvernement? Si nous constatons qu'il existe au sein des gouvernements de la manipulation, de la corruption et de la malhonnêteté, c'est nécessairement parce que les actions ne sont pas menées conjointement avec une recherche sincère de la vérité. Nous n'avons pas, dans ce mémoire, parlé beaucoup de la recherche collective. Thomas, par

contre, l'a fait. Fort de sa doctrine de la volonté du vrai, il serait possible de transposer cette pensée à la recherche du bien commun et d'enrichir cette démarche de sa doctrine des vertus sociales. L'éthique qui en découlerait nous permettrait peut-être d'aborder des pistes de solutions concernant la manière de débattre en société. Nous le savons, argumenter avec une personne qui cherche à se rapprocher de la vérité est bien différent que de le faire avec une personne indifférente à cette fin. Lorsque des lois, par exemple, abordent la question de problèmes éthiques épineux, il est parfois difficile d'élever l'argumentaire au-dessus des simples passions humaines. Ces passions, certes, font partie du débat puisque le sujet y est souvent engagé, cependant, les problèmes éthiques ne peuvent se résoudre à partir de ces passions puisque celles-ci n'ont pas le vrai pour objet. Pour qu'il y ait une vraie *disputatio*, il faut qu'il y ait une volonté de vérité. Il est donc nécessaire que la culture, si elle ne porte pas cette recherche elle-même, du moins l'encourage. La société étant faite d'individus, ce ne sera toutefois possible que si, sincèrement, nous nous efforçons par notre liberté à développer nos vertus intellectuelles et morales, à rechercher les biens les meilleurs.

Bibliographie

Littérature première :

- ARISTOTE, *Organon – Livre 1, Les Catégories*, Trad. J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Trad. R. Bodéüs, Garnier-Flammarion, Paris, 2004.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Garnier-Flammarion, Paris, 2008.
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, Trad. Jules Barthélemy-St-Hilaire et Paul Mathias, Presses Pocket, Paris, 1991
- ARISTOTE, *Les Politiques*, Trad. Pierre Pellegrin, Garnier-Flammarion, Paris, 1990
- THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*, Quatre tomes, Trad. divers sous la direction d'Albert Raulin, Cerf, Paris, 1984.

Site internet de référence pour les éditions latines utilisées :

Le *Corpus thomisticum* : <http://www.corpusthomisticum.org/>

Commentateurs

- DONAGAN, Alan, *Thomas Aquinas on Human Actions*, coll. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge University Press (1982).
- GILSON, Étienne, *Le Thomisme*, 6ème édition, Vrin, Paris, 1972.
- HAYEN, André, *L'Intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris, 1954.
- MARÉCHAL, Joseph, *Point de départ de la métaphysique*, Cahier V, Éditions universelles, deuxième édition, Bruxelles, 1949.

NODÉ-LANGLOIS, Michel, *La Raison et le mal*, dans *Au service de la sagesse*, ed. Tempora, Perpignan, France, 2009.

SOSA, Ernest, KIM, Jaegwon et cie, *Epistemology, an Anthology*, deuxième édition, Blackwell Publishing, Oxford (Royaume-Uni), 2008.

Articles de périodiques :

GALLAGHER, David M., « Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas », dans *Archiv für Geschichte der philosophie* 76 (1994).

GIRARDI, Jules, « Les Facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine », dans *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1964).

HAYEN, André, « Le ''Cercle'' de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin » dans *Revue Philosophique de Louvain* 44 (1956).

HENRY, J., « L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin », dans : *Revue néo-scholastique de philosophie* 7 (1925).

NARVAEZ, Mauricio, « Portée herméneutique de la notion d'*intentio* chez Thomas d'Aquin », dans *Revue Philosophique de Louvain* 99 (2001).

QUINN, Patrick, « Aquina's Model of Mind », dans *New Blackfriars* 77 (1996).

RAMOS, Alice, « *Studiositas* and *Curiositas*: Matters of Self-Examination », dans *Educational Horizons* (2005).

SHULTZ-ALDRICH, Janice L., « Being as the Ground of Truth in Aquinas », dans *The Heythrop Journal* (2009).

WANG, Stephen, « The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquina's Account of Human Freedom », *New Blackfriars* 90 (2009).

WESTBERG, Daniel, « Did Aquinas Change His Mind About the Will? », dans *Thomist* 58 (1994).

