

Université de Montréal

Peut-on vouloir le mal pour le mal dans la pensée
de Thomas d'Aquin?

par
Dominic Perugino

Département de philosophie
Faculté des arts et 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

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
« Peut-on vouloir le mal pour le mal dans la pensée
de Thomas d'Aquin? »

Présenté par :
Dominic Perugino

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Dorion

.....
président-rapporteur

David Piché

.....
directeur de recherche

Christian Nadeau

.....
membre du jury

Résumé

Ce mémoire propose une analyse de la théorie de la volonté en relation avec le mal dans la pensée de Thomas d'Aquin. Le mal est une privation d'être et l'être est identique au bien. La volonté est une forme intellectuelle d'appétit, ainsi que la gouvernante des puissances inférieures, mais aussi de la raison qui est à la fois son principe. L'appétit est un mouvement vers ce qui est le bien d'une nature, il est donc difficile d'accepter que la volonté puisse élire son contraire qui est le mal. La thèse de Platon selon laquelle le mal n'est désiré que par ignorance est écartée, puisque le propos de Thomas est d'expliquer le consentement en faveur du mal connu. Or, si le mal peut être voulu, on ne peut le vouloir sans le référer au bien. Ainsi, le libre arbitre, bien qu'ayant Dieu pour principe, est le principe du premier mauvais choix. La compréhension de la problématique passe par la division de ce qui appartient à l'extérieur de la volonté et ensuite à l'intérieur. De soi, un acte extérieur peut être immoral, comme le vol, mais la volonté d'une intention bonne qui choisit cet acte devient mauvaise, bien qu'elle garde le mérite de sa bonne intention. Son choix mauvais est parfois dû à une certaine ignorance, mais, puisque nous n'ignorons pas toujours le mal, il faut attribuer une faiblesse à la volonté, car elle n'accomplit pas pleinement sa nature. Quand elle répète ses actes de faiblesse à l'égard du mal, elle se dispose à accueillir l'habitus de la malice, et alors elle cherche d'elle-même le mal. Aucun de ces principes, cependant, ne peut s'appliquer à l'homme originel ni au diable. Ceux-ci n'auront pour principe de leurs choix que l'orgueil dans le libre exercice de la volonté.

Mots clés : Philosophie, Thomas d'Aquin, mal, être, appétit, volonté, morale, péché originel, diable.

Abstract

This paper proposes to analyse the theory of will in interaction with evil in Thomas Aquinas's thought. Evil is a privation of being, and being is identical to good. The will is an intellectual form of appetite, as well as the governor of lower faculties and of reason, which is also its principle. Appetite is a movement towards the good of a nature; it is therefore difficult to accept that will could elect its opposite, which is evil. Plato's thesis consisting of attributing the will towards bad to ignorance is discarded, because Thomas's explanation concerns the consent towards evil which is known. Now, if evil can be wanted, we cannot want it without referring it to good. In that way, free will, though having God for principle, is the principle of the first bad choice. The comprehension of the problem has to go through the division of that which belongs to the will's exterior and to its interior. In itself, an exterior act can be immoral, like stealing, but the good intentioned will that chooses this act then becomes evil, keeping nonetheless the merit of its good intention. The bad choice is sometimes attributable to ignorance, but since we do not always ignore evil, we have to accuse a certain weakness in the will for not being able to fulfill its nature. When it repeatedly acts weakly towards evil, it makes itself available for the mischievous habitus, and it then, on its own, searches the evil act. None of these principles, though, can apply to the original man or for the devil. They will not have any other principle for their choice than that of pride in the free exercise of their will.

Key Words: Philosophy, Thomas Aquinas, evil, bad, being, appetite, will, moral, original sin, devil.

Table des matières

Introduction	1
De l'inclination à la volonté	7
La volonté et les puissances inférieures.....	10
La volonté et l'intellect	13
Le libre arbitre	16
Le mal ontologique	21
Le mal est une privation.....	23
Cette privation doit être dans le bien	27
Le bien est la cause du mal.....	29
La morale.....	32
L'involontaire	38
La responsabilité	43
L'ignorance, la faiblesse et la malice.....	47
Le péché originel	56
L'orgueil.....	60
La chute du diable	65
Conclusion	72
Bibliographie	77

Remerciements

David Piché, pour la piqure de la pensée médiévale. Son enthousiasme redonne à la jeunesse la curiosité pour cette époque oubliée.

L'ÉTEM, pour m'avoir donné mes premières bases intellectuelles.

Marc Paré et Steve Robitaille, pour m'avoir pointé dans la direction des études en philosophie.

Ma famille, pour n'avoir jamais cessé de m'encourager.

À Caroline, sans qui tous mes efforts auraient été vains

Introduction

Le mal a à son compte toute une histoire de tentative d'explication. Le christianisme le pose comme problème auquel il s'efforce toujours de répondre par une théodicée. En effet, le mal semble heurter le philosophe et le théologien dans leur explication du monde, surtout s'ils croient en une source bonne de l'existence. La vision chrétienne est réaliste et optimiste : le mal est une réalité, mais il y a une source parfaitement bonne à l'existence, et en cette source se trouve l'espoir d'un avenir restauré. Le mal n'enlève pas la bonté de la création. Chez les Grecs, on ne semblait pas se risquer dans un tel optimisme. Pensons à Platon, pour qui la matérialité est un manque d'être. Or, même assimilé à notre matérialité, le problème de l'existence du mal en tant que tel demande encore une explication. Tout dérive du bien, et tout reçoit de lui son être, admet Platon. Si le monde est imparfait, c'est que celui-ci est créé par un demi-dieu¹ qui s'inspire des formes intelligibles qu'il voit, d'où notre statut de « réplique ». Toutefois, rien n'explique la source de cette imperfection dans l'œuvre du démiurge. En effet, ici, l'imperfection vient de l'imperfection, mais pourquoi les formes intelligibles permettent une telle dégradation dans le sensible, nous ne le savons pas. Si le bien est le principe de l'être, pourquoi le mal et la souffrance? Le mal est là, c'est notre sort puisque nous sommes issus d'un monde inférieur et matériel, la solution : en sortir par la vertu et la raison, échapper au monde sensible en se concentrant sur l'intelligible.

Les penseurs chrétiens devront aller plus loin. En effet, la bonté absolue du créateur et son incompatibilité totale avec la méchanceté et le mal sont des dogmes importants. Les remettre en question est un blasphème. Le mal défie dans et par la réalité, dans et par l'expérience humaine ce dogme sur lequel on insiste dans la Bonne Nouvelle. Dieu est bon, il aime, il est amour, il peut tout et il a un plan de bien pour le monde qu'il a créé, plan dans lequel s'insèrent la mort et la résurrection du Christ par lesquels Dieu lui-même supporte les souffrances de l'homme. On ne peut donc éviter la question du mal si l'on veut maintenir la bonté de Dieu et la réalité du mal duquel il faut se détourner. La question du mal qui est alors posée à la religion chrétienne devient : pourquoi votre Dieu bon permet-il le mal? Ou : comment l'existence du mal ne nous permet-elle pas de conclure que ce Dieu n'existe pas? En effet, si ce logos, ce moteur premier, est bon et crée le monde

¹ SERTILLANGES, Antonin Gilbert, *Le problème du mal*, Paris, Aubier, 1948, Tome I, p.181.

bon, qu'il se soucie de sa création et peut toute chose pour la restaurer en un seul mouvement de volonté, alors le mal est un véritable problème. Problème en tant que réalité qui contredit directement ces postulats qui s'annoncent comme une bonne nouvelle pour donner espoir à l'humanité et qui appelle celle-ci à un nouveau comportement.

Si Dieu est bon, amour et omnipotent, alors il faut prouver que la présence du mal n'est pas une preuve du contraire. La théodicée doit affirmer que la bonté, la toute-puissance, et la création de toutes choses par Dieu peuvent être maintenues, même si l'on affirme la présence bien réelle du mal dans le monde. Les sceptiques disent : si Dieu est bon et qu'il est tout puissant, alors il ne se soucie pas de sa création, et il n'est pas amour. S'il est amour, alors il n'est pas tout-puissant puisqu'il est incapable d'empêcher ses créatures de vivre les pires injustices. S'il est bon, pourquoi a-t-il créé le mal? La réponse est bien simple pour les manichéens : le mal est une force, une substance égale au bien qui lui fait la guerre, mais alors Dieu n'est pas l'être premier et suprême et sa toute-puissance est remise en cause. La thèse platonicienne qui fait du sensible un gage de mal doit être équilibrée également, car le Père crée ce monde à partir du logos, son Verbe, ce qui exclut l'idée d'un démiurge gaffeur qui serait la source de nos maux.

À partir d'Augustin se cristallise une solution qui aura sa postérité en théologie et en philosophie chrétienne, celle selon laquelle le mal est une privation d'être et de bien. Le Dieu bon crée de l'être bon, ainsi que des créatures bonnes et libres. Celles-ci, ne pouvant être parfaites comme Dieu, ont la possibilité de rejeter le don de Dieu, ce qu'elles font en effet. L'introduction du mal dans le monde consiste en un rejet libre de l'être. Ce qui devait être parfait naturellement ne l'est plus, viennent la mort, la dégradation et la corruption de l'ordre de la nature. Selon Augustin, ce choix d'amener la privation d'être dans l'être qui le fait tendre vers le mal, c'est-à-dire la révolte contre Dieu et contre l'être, est une tache que tout homme porte en lui. Cette tache nous donne cette tendance vers le mal que l'homme innocent n'avait pas au départ. Selon cette théorie, Dieu est bon et permet le mal, c'est-à-dire qu'il tolère dans son plan que l'être porte des défauts de privation, car il n'a pas voulu enlever à l'homme la liberté qu'il lui avait donnée. Il n'est pas ainsi le créateur du mal, puisque le mal n'est que l'absence de ce qu'il a créé, absence imputable à une créature libre qui portait en elle la possibilité de ce rejet. Le mal n'est pas une puissance qui soit opposée à Dieu, il est du rien, là où de l'être est requis.

Le mal n'est pas de l'être, il est une privation d'être à une nature. Mais cela n'explique pas pourquoi le mal est si attirant. D'ores et déjà, nous tombons dans l'impasse, celle dont nous voudrions montrer l'issue dans le présent travail, à l'intérieur de la théorie de Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique* et dans le *De Malo*. Nous choisissons ceux-ci, car nous croyons qu'il est pertinent d'utiliser des œuvres de maturité pour avoir un point de vue global de sa théorie. En effet, dans le présent travail, nous ne souhaitons pas observer les variations chronologiques dans la pensée de Thomas, mais plutôt offrir un portrait cohérent de sa pensée pour arriver à répondre à notre question. Ainsi, pour ce qui concerne la volonté et l'intellect, mais aussi pour les notions de morale, nous nous pencherons principalement sur la *Somme*. Pour ce qui est du mal en général, nous opterons pour le *De Malo*, car aucune autre des œuvres de Thomas ne développe aussi en détail ce sujet.

Notre problématique consiste en ce que les hommes font le mal, mais qu'en théorie, le mal ne devrait pas être appétitible. En effet, comme tout être a un appétit vers de l'être dont il a besoin, on ne devrait pas pouvoir pâtir vers l'absence d'être. Nous parcourons la théorie de l'Aquinate pour comprendre comment l'homme choisit et commet le mal, tout en ayant par nature un appétit qui le porte vers l'être et le bien. Notre question est celle-ci : peut-on vouloir le mal pour le mal? À l'apparente contradiction de notre question², puisque nous admettons déjà que l'appétit doit se porter vers le bien, nous répondons que le but est d'aller au plus loin que la volonté pourrait aller dans le mal pour chercher les façons, s'il en est, pour la volonté de consentir au mal. Il est impossible de vouloir une privation pour rien d'autre, mais il est, semble-t-il, possible de la vouloir pour autre chose.

Pour répondre à notre question, il faut que nous nous penchions sur l'analyse que Thomas fait de la volonté en tant que faculté de l'homme. En effet, pour bien démontrer ce qu'est la

² De fait, la réponse est intuitivement : non. Il n'y a d'appétit que du bien. Notre recherche nous demande de poser la question comme telle, car la simple question « peut-on vouloir le mal » permettrait d'arrêter la recherche très tôt. Il est facile de trouver une solution au problème de la volonté face au mal chez Thomas, car, pour lui, l'homme se porte vers le bien seulement, mais il veut parfois un bien avec un défaut. Alors on sait que le mal peut être voulu, mais seulement pour son aspect de bien. Or, si la volonté ne peut que pâtir vers le bien, comment fait-elle pour préférer un bien moindre? Pour le christianisme, l'homme n'est pas innocent dans son mauvais choix. Alors, comment maintenir qu'il n'y a d'appétit que du bien si nous savons que l'on peut choisir de commettre le mal? En cherchant une réponse à la question du mal pour le mal, plutôt que simplement le mal, nous serons plus en mesure d'expliquer pourquoi la volonté s'incline vers des biens qui sont en fait des maux par une liaison nécessaire. Autrement dit, nous cherchons à régler un dilemme : comment la volonté s'incline-t-elle vers le mal, ou plutôt vers le bien lié à un mal, si elle n'aime que le bien? Par exemple, comment peut-on dire du diable qu'il ne cherche pas le mal pour rien d'autre que le mal s'il se détourne (apparemment) de Dieu, dont il perçoit la bonté? Il ne peut chercher un bien dans ce mal s'il rejette le bien en personne!

volonté, il faut chercher à même les bases métaphysiques de son élaboration. Nous verrons que, pour Thomas, toute chose possède une inclination, même les êtres inanimés, qu'ensuite, il y en a de différents types et niveaux, et nous arriverons à la volonté. En décrivant cette puissance qu'est la volonté, nous pourrions voir si, dans la nature qu'elle est ou qu'elle possède, elle peut avoir ou non une inclination vers le mal, de telle sorte qu'elle ne voudrait que le mal pour lui-même.

Il faudra aussi expliquer l'ontologie du mal en tant que privation d'être et de perfection. Thomas reste toujours fidèle à Augustin : si, en effet, l'être est causé par Dieu qui en est le créateur, alors tout ce qui est est bien et le mal ne peut pas être de l'être. C'est ici que se clarifiera pour nous une solution à notre problème. Si toute nature tend vers ce qui la perfectionne ou l'accomplit, peut-elle trouver une certaine inclination vers le mal qui n'est en aucun cas une perfection ou même de l'être? Au contraire, le mal est la présence d'un défaut à une nature, c'est ce qui est sa différence entre lui et le non-être, le premier étant la négation à un être ou une nature de ce qui l'accomplit ou de ce vers quoi elle pâtit, alors que le néant est l'absence d'être, mais qui n'est pas requis. Acceptant que le bien d'une puissance soit son acte même, le mal, par exemple de l'œil, est d'être privé de l'acte de voir. Or, nous ne pouvons dire qu'il est mal pour l'homme de ne pas posséder d'ailes qui lui permettent de voler, car cela n'est pas conforme à sa nature créée. Toutefois, une privation de nature peut être désirée : lorsque nous voulons manger la chair d'un animal, nous consentons volontiers à la privation du bien de cet animal. Il faudra par ailleurs préciser comment le mal ontologique et le mal moral sont différents. L'un, nous l'avons dit, n'est qu'une privation, mais l'autre consiste en des actions humaines qui sont des réalités positives. Ainsi le vol n'est pas qu'une privation, il est une réalité active, et pourtant il entraîne une privation pour la justice. Les mauvais habitus feront de même, en étant des réalités positives, mais corrompues.

Si toute nature possède une inclination vers le bien, inclination dont participe l'homme en tant qu'il est une nature, est-il possible de vouloir, ou de s'incliner vers un moindre bien alors que l'on est conscient de la disponibilité d'un bien meilleur? Si oui, quelle en est la raison? Si toute nature s'incline vers son bien et la volonté vers le plus grand bien, comment expliquer le mauvais choix? Concédon's d'avance que la volonté voudra toujours le mal si, et seulement si, ce mal est un moyen vers le bien, pour qu'ainsi nous puissions maintenir à tout jamais que le mal n'est pas appétitible. Mais n'est-ce pas un raccourci? Si

nous affirmons que le mal n'est pas choisi, c'est du mal ontologique en tant que privation dont il est question. Or, le mal moral est un étant positif, donc un certain bien, et il est alors plus difficile de maintenir que la volonté n'y pût jamais. Même en maintenant que le mal moral est consenti seulement comme moyen vers un bien, il faut admettre que le bien parfait est refusé au profit d'un bien avec un défaut, et cela doit certainement valoir pour un certain appétit du mal. On répond que le bien est désiré en soi, mais que le mal n'est désiré qu'accidentellement ou encore secondairement. On pactise donc avec le mal, on tente de diminuer son importance pour nous permettre de jouir d'un bien plus facile. Et ici, la raison n'est nullement fautive, car nous parlons de choix effectués en connaissance du mal impliqué. Ainsi, la théorie rationaliste de Platon n'est pas admise : l'homme choisit le mal sachant que c'est le mal. Comment est-ce possible si par nature la volonté est orientée vers le bien? N'affirme-t-il pas, cet être, qu'il veut ce mal même qui consiste en cette préférence d'un moindre bien? Or, notre question est de savoir si c'est le mal pour rien d'autre que le mal. L'impasse est que le moindre bien demeure un bien, sans lequel il ne pourrait même pas être question d'appétit. Pourtant, si le mal ne peut être voulu, s'il n'est pas appétitible, le péché demeure une réalité. L'explication consiste à attribuer le mauvais choix en partie à l'ignorance, mais aussi à la faiblesse, et même à la malice. À en rester là, nous aurions notre solution, mais il faut aller plus loin encore. En effet, l'homme originel n'est ni ignorant, ni faible, ni malicieux. C'est cette innocence de l'origine qui pose le problème dans toute sa difficulté, car nous sommes en présence d'une nature humaine pure, dans laquelle la volonté est pleinement orientée, sans détour ni compromis, vers son objet le plus cher qui est le bien. Sans que l'ignorance, la faiblesse ou encore la malice puissent intervenir, comment dire que le mauvais choix se fait dans l'intention d'un bien si la jouissance ultime de la vie est le prix à payer pour la faute? Disons-en autant, et peut-être même plus, pour le diable.

Voici le parcours que nous allons emprunter pour trouver réponse à nos questions. Nous allons expliquer en détail ce qu'est, chez Thomas, la volonté. Celle-ci correspond en l'homme à ce qui est présent partout dans la nature, c'est-à-dire l'inclination et ensuite l'appétit. Nous établirons son rôle en l'homme en tant que gouvernante des puissances sensibles, mais aussi en tant que ce gouvernement se doit de les respecter, en ce qu'elle doit demeurer à leur écoute pour ne pas se mener elle-même à la ruine. La plus mystérieuse des relations sera ensuite abordée : celle de la volonté avec l'intellect. Mystérieuse en effet, car il sera question d'une telle mutualité que les deux facultés sembleront se confondre

l'une dans l'autre. Cette relation donne lieu à ce que nous appelons le libre arbitre, lequel est précisément le principe du péché, car c'est cette possibilité d'user mal de la liberté qui permet de faire le mauvais choix de commettre la faute. Pour mettre en lumière ce qu'est le mal dans l'action humaine, il faudra élaborer ce qu'est le mal ontologique et expliquer comment il n'est qu'une privation d'être. C'est ainsi que nous pourrions entrer dans la théodicée proprement dite, poursuivre donc avec la notion de cette privation en tant que nécessitant un sujet de bien, sans quoi cette privation ne serait que du néant. Ayant déjà pour présupposition que la théodicée souhaite prouver que Dieu n'a pas créé le mal, vient ensuite l'explication de cette présence négative en tant que causée accidentellement par le bien, voire même par Dieu. Comme c'est le choix du mal que nous voulons comprendre, il faut poursuivre avec la morale. L'ambiguïté s'installe ici, car le mal moral n'est pas une simple privation, il est un acte positif choisi et effectué par l'homme, acte qui ne convient pas selon l'ordre à la raison. À cette ambiguïté, nous voudrions voir jusqu'à quel point la notion d'involontaire peut venir excuser l'immoralité, mais nous verrons combien Thomas est strict dans ses critères pour admettre qu'il y ait bel et bien présence d'involontaire. Il sera question ensuite d'aborder la volonté mauvaise et sa cause, car, si la volonté qui consiste à s'incliner vers le bien peut être rendue mauvaise, nous voulons comprendre pourquoi et comment. C'est donc à la suite de tout cela que seront expliqués les rôles respectifs de l'ignorance et de la faiblesse dans les mauvais choix humains. Mais au même moment, Thomas aborde la malice. Le concept est un dilemme en soi, car, avec toute la théorie que nous aurons élaborée jusqu'à maintenant concernant la volonté, l'ignorance aurait été de mise pour faire du mal un problème d'intellect et ainsi sauvegarder l'innocence de la volonté. Ce n'est pas le chemin qu'emprunte Thomas : l'homme peut pécher en connaissance de cause. L'explication de toute la théorie aurait été jusque-là satisfaisante s'il ne s'agissait que de l'homme mortel, mais il faudra entrer dans le nœud du problème : celui d'une créature bonne et innocente qui choisit de se détourner du bien. C'est là en effet que se pose l'épreuve : si Dieu n'a nullement été responsable du mal, ne devrait-il pas avoir créé l'homme de sorte qu'il ne puisse lui non plus commettre le mal? Nous approcherons de la conclusion avec ce qui est justement la racine de tout mal dans la créature libre qui refuse sa dépendance envers l'Être : il s'agit bien sûr de l'orgueil. Or l'orgueil ne pourrait se passer d'une explication de sa source dans la chute du diable, c'est pourquoi nous réservons ce sujet pour la fin. Passons donc au premier point qui permet de comprendre ce qu'est la volonté en tant que forme supérieure d'inclination.

De l'inclination à la volonté

Nous ne pourrions répondre à notre question si l'on ne se demande pas ce qu'est en soi la volonté. Expliquer ce qu'est la volonté et trouver si, par ce qu'elle est, elle admet une possibilité de s'incliner vers le mal. En effet, pour savoir si la volonté peut vouloir le mal, il nous faut comprendre son ontologie. Notre question consiste, en un sens, à savoir si la volonté peut vouloir le mal, mais en vertu de sa nature³, c'est-à-dire : le peut-elle naturellement? Il serait par ailleurs assez étrange de découvrir que la volonté s'incline vers le mal, mais d'une façon non naturelle. Or, notre question présuppose une certaine nature de la volonté, nature dans laquelle nous voulons découvrir si cette possibilité existe. L'analyse que nous propose Thomas pour une compréhension ontologique de la volonté consiste à remonter jusqu'à son être le plus primitif : l'inclination présente en tout être et inhérente à toute forme. La volonté est en effet une forme supérieure d'appétit, alors que l'appétit est une forme supérieure d'inclination⁴.

Voici que tout être trouve en lui une certaine forme qui le spécifie. La matière sans forme est indéterminée et la forme sans matière n'est pas encore actualisée. L'un n'existe jamais indépendamment de l'autre. La forme d'une pierre est ce qui spécifie la pierre à être ce qu'elle est. Elle la détermine avec une nature propre. Ainsi, la forme d'une chose lui donne une certaine nature et celle-ci est aussi une certaine inclination vers quelque chose. À en demeurer là, nous avons l'inclination naturelle, et celle-ci est présente en tout ce qui existe. En effet, s'il y a un être, il y a une forme et, s'il y a une forme, il y a une nature et une inclination naturelle.

Cette inclination est un principe de mouvement intrinsèque par lequel l'être tend vers de l'être ou de l'acte qui lui convient ou qui est son bien. Par intrinsèque, nous pourrions

³ Il est intéressant d'apprendre que la notion de nature chez Thomas est une originalité pour la philosophie chrétienne à cause de l'outillage aristotélicien. Ainsi, sa réponse au mal pourra apporter des éléments d'explications inédits. « La nouveauté apportée par Thomas d'Aquin consiste à faire appel à une démarche ontologique, en laissant au deuxième plan le registre psychologique de la conversion si présent dans la pensée d'Augustin. [...] Le terme "nature" désigne une capacité à agir qui fait face à des réalisations qui lui sont proportionnées, mais cette capacité peut être élargie et surélevée. C'est ainsi que, pour Thomas d'Aquin, la grâce peut combler la nature au-delà de ce qu'elle pourrait accomplir livrée à ses seules forces. On parle alors de la nature selon trois significations : — la nature en état de singularité; elle est réalisée dans un individu dont elle est la partie formelle (*forma totius*), c'est Pierre, Paul, Jacques ou Jean; — la nature en état d'universalité est pensée, abstraction faite des individus, comme caractéristique du genre ou de l'espèce; c'est en ce sens que l'on dit "la nature humaine"; — enfin, la nature est considérée dans ses seules caractéristiques essentielles : abstraction faite de tout état concret. » MALDAMÉ, Jean-Michel, *Le péché originel : foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Cerf, 2008, p.98.

⁴ Pour une explication de l'appétit : SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Tome II, Paris, Aubier, 1940, p.175-185.

presque dire naturel, c'est-à-dire que l'inclination qui vient de la forme est un mouvement qui se fait naturellement et intrinsèquement, entendre : sans avoir besoin d'un moteur extérieur. Par exemple, du côté des êtres inanimés qui ne possèdent que ce type d'inclination, une pierre reste au sol et y est attirée naturellement. Ce mouvement est intrinsèque et relève seulement de sa forme et de sa nature⁵. Le mouvement vers le bas est, d'une certaine manière, un accomplissement de la nature de la pierre. À titre de moteur extrinsèque, nous pourrions imaginer une personne qui prend et lance cette pierre vers le haut. La pierre détient l'inclination naturelle d'aller vers le bas, ce qu'elle fait toujours intrinsèquement, mais elle est apte à recevoir, d'un moteur extérieur, des mouvements qui ne lui sont pas naturels ou intrinsèques. Ensuite, puisque les êtres inanimés sont dénués de connaissance, jamais ils n'auront de fin qu'ils puissent avoir intrinsèquement. Si une fin est poursuivie par un être sans la connaissance de cette fin, celle-ci est imposée de l'extérieur. Par exemple, si la pierre est lancée pour la fin de chasser un animal, cette fin lui est imposée de l'extérieur, et elle est le principe, la cause et le moteur du mouvement. Si l'inclination naturelle de la pierre se trouvait à avoir une fin, comme c'est le cas pour celle qui constitue un mur, cette fin reste imposée de l'extérieur, bien que le mouvement qu'elle effectue, et que l'on désire qu'elle effectue, soit intrinsèque⁶.

Succédant à la simple inclination naturelle correspondant à la forme se trouve l'appétit naturel, lequel est contenu par l'âme végétative. L'être animé qui ne connaît pas ne possède par conséquent pas de faculté appétitive. La plante a une inclination naturelle, comme tout être quant à sa forme, mais par son âme végétative qui lui confère d'être dite « animée », elle détient aussi une inclination supérieure que l'on nomme l'appétit naturel. Cet appétit se trouve dans tout être animé et est un autre principe de mouvement intrinsèque. En effet, l'être végétal détient le principe intrinsèque de ses opérations de nutrition, de croissance et de génération⁷. Or, en l'absence de connaissance de la fin de ses mouvements, la fin est un principe extrinsèque. Le principe intrinsèque de l'âme végétative demeure dépendant des fins dont la connaissance et les principes lui sont extérieurs. Puisqu'elle ne connaît pas la fin de son mouvement et qu'une fin est toujours la cause, le

⁵ Nous restons dans l'exemple donné par Thomas, alors que la gravité n'était pas comprise comme aujourd'hui. Mais alors, la pierre a-t-elle tout de même un mouvement naturel intrinsèque? Il faudrait se restreindre à ce qu'elle fait d'elle-même, puisque la gravité est évidemment un moteur extrinsèque. Notre propos n'est pas d'élucider ce problème.

⁶ THOMAS, *Somme théologique*, Paris, Édition numérique : bibliothèque des Éditions du Cerf, <http://docteurangelique.free.fr>, 1984, I, q80, a1, rép.

⁷ I-II, q17, a8, rép.

principe et le moteur du mouvement, le principe interne de la plante est à la merci d'une fin qui lui est imposée pour se mouvoir. Ainsi, on dit qu'elle se meut, mais qu'elle ne se meut pas seule et par elle-même. Par exemple, la plante qui se meut vers le soleil a en elle-même le principe de ce mouvement, mais c'est le soleil qui est la cause du mouvement, car la plante n'est pas libre, faute de connaissance, de se mouvoir ou non vers lui. Elle est donc incapable de se mouvoir d'elle-même vers une fin, mais capable seulement de se laisser mouvoir par une fin, contrairement à l'être qui connaît⁸.

Du côté de l'être animé et connaissant, on trouve une âme sensible avec la faculté appétitive qui existe pour être jointe à la connaissance. En effet, l'âme sensible permet à l'animal d'accéder aux objets extérieurs par la connaissance et, par la faculté appétitive, de poursuivre les objets qu'elle connaît. Ainsi, l'appétit sensible est un principe intrinsèque de mouvement pour l'animal, par lequel il peut agir en vue d'une fin et donc se mouvoir lui-même, contrairement à la plante. En effet, le mouvement de l'animal vers une fin est celui d'une fin connue⁹. Par conséquent, la correspondance d'une âme avec des objets existe dans le but de mouvoir le sujet vers les fins qu'exige sa nature, c'est-à-dire que la nature de l'animal exige de se mouvoir dans le monde extérieur pour trouver le bien, son bien, que seule l'âme sensible possède le pouvoir de lui présenter pour lui en donner l'accès¹⁰.

Au degré le plus élevé qu'un être puisse avoir comme âme se trouve l'intellectuel. Si la connaissance est jointe à un appétit dans le but de lui permettre d'accéder aux objets de cet appétit, ce dernier partage le genre d'objet de cette connaissance. Comme nous le disions, l'animal sensible possède une faculté appétitive qui est elle aussi sensible. Il en est de même pour l'homme qui, par sa connaissance intellectuelle, accède à des objets d'une nature intellectuelle¹¹ et qui lui sont connus pour être désirés. Ainsi, il y a présence en l'homme d'une faculté appétitive sensible, en plus d'une faculté appétitive intellectuelle, que nous appelons la volonté. De manière plus parfaite que permet l'âme sensible¹², l'animal intellectuel s'impose sa propre fin, mais en ayant par surcroît la connaissance de la raison de cette fin, ainsi que l'ordre de cette fin à des fins supérieures¹³. Si la brute veut

⁸ I-II, q6, a1, rép.

⁹ GILSON, Étienne, *Saint Thomas moraliste*, Paris, J. Vrin, 1974, p.66.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ I, q80, a2, rép.

¹² I-II, q6, a2, rép.

¹³ I-II, q6, a1, rép.

de la nourriture et qu'elle agit pour cette fin, elle ne perçoit pas d'ordre supérieur à cette fin. Elle se détermine d'elle-même à se mouvoir, par exemple, à la chasse pour le bien de son corps, mais la raison supérieure à ce bien lui reste inconnue, faute de posséder une âme intellectuelle. Pour l'animal rationnel, cependant, il est possible de rapporter la fin, par exemple de se nourrir, à une fin plus grande. Il peut en effet se nourrir pour la santé du corps, mais cette fin peut-être rapportée à la fin d'effectuer des travaux importants pour le bien de la cité, ce bien de la cité peut ensuite être lié à des fins plus élevées. Or, sachant que la fin est aussi la cause, l'homme qui se nourrit peut ainsi dire que ce qui le motive, ce qui le cause à vouloir prendre soin de sa santé, est le rôle vital qu'il joue dans le bien commun de la cité et dont une fin supérieure lui commande de mettre ses efforts.

La volonté et les puissances inférieures

C'est ainsi que la définition de la volonté se révèle : il s'agit d'un appétit qui s'incline vers le contenu qui se trouve dans l'intellect. La volonté veut l'objet qui est dans l'intellect comme sa fin, mais elle veut aussi les objets de l'appétit inférieur qui sont aussi requis pour son bien. Or, si la volonté veut le bien particulier du sensible, celui-ci est voulu selon son ordre à une fin plus élevée, ordre qui est justement un objet de connaissance de l'intellect. Ainsi, la volonté veut les objets de son appétit inférieur, car ceux-ci sont nécessaires pour la subsistance du sujet, mais aussi parce que l'intellect en perçoit l'ordre vers le bien universel.

Nous trouvons donc en l'homme une inclination naturelle propre à sa forme (ce qui est commun entre lui et la pierre : il se meut vers le bas, il est matériel, il possède une constitution particulière). Il possède ensuite trois formes d'appétits qui correspondent chacune à une partie l'âme : un appétit naturel (comme pour les végétaux, l'homme nécessite les opérations de nutrition, croissance et génération) qui correspond à l'âme végétative, une faculté appétitive sensible (car sa nature nécessite de pouvoir reconnaître les objets extérieurs dont il a besoin pour sa survie) qui correspond à l'âme sensible, et ensuite un appétit que l'on nomme la volonté, jointe à l'âme intellectuelle. Constituée de plusieurs parties, l'âme humaine fonctionne en se gouvernant par la partie supérieure. Pourtant, même si l'intellect est supérieur à la sensibilité, celle-ci lui est nécessaire autant que le végétatif l'est pour le sensible, et qu'une forme naturelle est indispensable pour une âme végétative. Donc, si l'âme intellectuelle gouverne les puissances inférieures de l'âme vers des fins plus élevées qu'elle connaît, il n'en demeure pas moins que les puissances

inférieures lui sont nécessaires¹⁴. Ainsi, les parties inférieures communiquent leur appétit aux parties supérieures, celles-ci désirant le bien des parties inférieures, mais détenant aussi la tâche d'obtenir le bien supérieur en tant que parties plus universelles. Il faut donc percevoir un mouvement en deux sens. Ce qui est le plus excellent en l'homme est son intellectualité, mais elle ne peut accomplir sa vertu sans ses conditions minimales d'existence qui passent par le végétatif et le sensible. Par exemple, l'ascétisme à outrance qui blesse le corps par son excès de zèle n'entre pas dans une vision thomasiennne du bien. Il convient plutôt de trouver l'équilibre entre un soin des parties inférieures et l'importance accordée à la vie de l'esprit.

En effet, la volonté est tributaire de ses puissances inférieures, de sorte que son gouvernement demeure sous leur influence. Ce qui est l'objet de l'appétit d'une puissance apparaît comme un objet à vouloir pour la volonté, mais seulement s'il est en rapport de moyen à une fin plus universelle. Ainsi, la volonté n'est pas forcée par sa sensibilité à vouloir un bien sensible, mais elle est forcée de considérer les demandes de celle-ci, de sorte que la volonté est en constante gestion de demandes sensibles. Par exemple, le gourmand est constamment sollicité par sa sensibilité qui demande plus de nourriture, mais sa volonté n'est en rien forcée d'y consentir, car elle se réfère à l'intellect qui perçoit l'ordre de la demande de la sensibilité à la santé¹⁵. Or, si la volonté est forcée d'être à l'écoute du sensible, en tant que le domaine sensible est nécessaire à l'existence du sujet, alors l'inférieur a une influence considérable sur le supérieur. En effet, le bien que la volonté veut est un bien qui se recherche dans un univers sensible. Tout dans l'expérience humaine doit y passer avant d'atteindre la raison et la volonté pour être jugé puis voulu selon l'ordre supérieur de la raison¹⁶. Puisque la volonté doit considérer d'abord l'objet de son appétit sensible, elle doit vouloir l'objet intellectuel sans faire violence à sa disposition sensible. La constitution sensible d'un individu est en effet une condition antérieure à toute orientation de la volonté vers l'objet universel de l'intellect. Par cela, les voies qui mènent à l'objet de l'intellect seront multiples puisque la constitution sensible diffère d'un sujet à l'autre. Entre les besoins d'un enfant et d'un adulte, ceux d'une femme enceinte et ceux d'une femme qui ne l'est pas, le bien universel trouve des moyens différents et des nécessités sensibles différentes. Même si le souverain bien est identique, la façon de

¹⁴ I, q77, a4, rép.

¹⁵ I-II, q9, a2, rép.

¹⁶ I-II, q9, a2, sol. 2

chaque individu de s'en approcher dépend de ses conditions inférieures. La volonté a donc un parcours différent d'un sujet à l'autre, puisque des objets différents sont désirés *a priori* par la sensibilité avant même de pouvoir les rapporter à l'ordre de la fin perçu par l'intellect. Il est conséquemment clair que les différentes volontés ne voudront pas les mêmes objets, mais, selon Thomas, elles voudront toutes leurs objets en fonction de l'ordre à la fin qui est dans l'intellect¹⁷.

Si l'inférieur est en l'homme une condition préalable à son orientation vers l'universel, on peut se demander s'il est possible pour la sensibilité d'obliger la volonté, ce que nous infirmions plus haut. En effet, l'idée même de forcer la volonté est contraire au concept de volonté. Celle-ci, lorsqu'elle est présente dans un sujet dont la sensibilité augmente en vigueur, est soit oblitérée au profit de la sensibilité ou alors elle demeure partiellement présente. Par exemple, un homme pourrait commettre des actes contraires à sa volonté lors d'une colère violente qui influe sur sa raison. Si la raison est anéantie, alors la volonté l'est aussi, et l'on n'admet pas qu'elle soit mue par la sensibilité à vouloir le mal, mais plutôt qu'il n'y a plus même présence de volontaire à cause de l'absence de la raison. En revanche, s'il n'y a qu'une augmentation de l'influence de la sensibilité sans anéantir la raison et la volonté, alors le gouvernement de la volonté demeure intact, bien que contesté. Ainsi, même si la sensibilité blesse la volonté pour obtenir l'objet de son appétit, la volonté garde son poste d'autorité et rien ne l'oblige à se mouvoir ailleurs que vers l'universel de l'intellect. Quand le mouvement de la sensibilité vient suggérer de passer à un acte qui s'oppose à l'orientation naturelle de la volonté vers l'objet de la raison, c'est-à-dire un objet qui n'entre pas dans l'ordre vers la fin, rien n'oblige la volonté à se soumettre. Pourtant, il n'est pas possible de faire disparaître l'appétit sensible, même lorsqu'il s'oppose à la volonté, et c'est en ce sens que la volonté n'est pas entièrement maîtresse de son sujet¹⁸. En effet, la volonté, bien qu'elle soit un appétit ultimement orienté vers l'intelligible, est toujours redevable envers l'appétit inférieur duquel elle est maîtresse, non pas de façon despotique, mais politique, selon l'expression d'Aristote¹⁹.

Selon Thomas, la volonté a la possibilité de ne choisir aucun acte si cela est exigé pour limiter l'influence de la sensibilité qui se dirige ailleurs que vers sa souveraine fin. En

¹⁷ I-II, q10, a3, rép.

¹⁸ I-II, q10, a3, rép.

¹⁹ I-II, q9, a2, sol. 3

effet, pour que la volonté demeure d'une certaine manière maîtresse du sujet en dépit d'une sensibilité qui se révolte et se soulève contre son autorité, elle doit pouvoir consentir à ne se mouvoir vers aucun acte. Si l'intellect est affaibli par sa sensibilité tyrannique, de sorte que la volonté se voit assaillie de demandes qu'elle ne peut gérer d'elle-même en l'absence d'une connaissance de l'ordre des objets vers la fin qu'elle désire, elle doit choisir de ne consentir à aucun acte et à aucun objet, pour ne pas risquer de vouloir à la manière d'une brute²⁰. En effet, cette absence d'acte peut être en soi un objet ordonné à la fin supérieure²¹, en ce que la volonté veut ne pas vouloir, car elle veut cette absence d'acte en fonction de l'ordre de cette absence d'acte à la fin. En effet, si tous les objets qui lui sont présentés n'entrent pas dans l'ordre rationnel, alors elle ne veut rien (ou ne devrait rien vouloir), car tout ce qu'elle veut doit toujours se proposer selon le bien universel. Ainsi, les biens sensibles sont nécessaires, mais l'homme qui est tenté par des biens sensibles qui n'entrent pas dans l'ordre vers la fin ultime n'est jamais forcé de s'y mouvoir, car l'objet vers lequel sa volonté s'oriente naturellement est le bien intelligible.

La volonté et l'intellect

Si un objet est désiré simultanément par la sensibilité et la volonté, la différence entre les deux est la raison d'appétit. La première désire un objet qui peut être commun avec la deuxième, mais la seconde veut toujours en raison du lien de cet objet vers l'universel, c'est-à-dire du bien selon la raison de bien, alors que l'appétit sensible ne pâtit que vers l'objet particulier comme tel pour répondre à un besoin inférieur²². Or, ce qui permet de rapporter les objets à une fin est la raison. C'est donc par la même puissance que la volonté se fait présenter son objet et que l'objet est perçu dans son ordre à une fin, car l'intellect est la même chose que la raison, avec cette distinction que la raison est l'intellect selon l'opération de raisonner. Les êtres connaissant se font donc présenter l'objet de leur appétit par la faculté connaissante, mais la faculté intellectuelle ne présente que des objets incluant l'ordre à la fin ultime, ordre en fonction duquel l'objet est voulu.

²⁰ I-II, q6, a3, rép.

²¹ GILSON, *Saint Thomas moraliste*, p.68.

²² La volonté est capable de niveler la raison de son appétit vers le bas, et elle doit le faire, mais elle rapporte l'inférieur au supérieur. Elle veut le supérieur en tant que supérieur, mais elle veut l'inférieur pour le supérieur. Autrement dit, elle veut l'universel en soi, mais elle ne veut jamais l'inférieur comme fin en soi, bien qu'elle ne puisse obtenir l'universel si elle néglige l'inférieur.

Ainsi, la volonté veut un objet présenté par l'intellect, mais en vertu d'une fin plus grande qui est liée à cet objet, liaison perçue par l'intellect. L'intellect commande la volonté en ce qu'il est celui qui lui présente l'objet selon l'ordre vers l'universel qu'il connaît et qui est la fin, la cause, et le principe ultime de la volonté. Il est en effet ici l'initiateur de l'objet en tant qu'il le présente à la volonté selon son jugement de l'ordre à la fin, et en tant que l'intellect porte en lui la fin de la volonté. On peut donc affirmer que l'intellect est le principe de la volonté²³. La volonté est en effet causée par l'intellect à vouloir, elle a donc pour principe l'intellect puisque c'est lui qui possède sa fin et qui lui présente ses objets selon cette fin²⁴.

Si nous nous arrêtons ici pour demander si la volonté peut vouloir le mal pour le mal, nous devrions répondre que non, en affirmant la thèse du péché par ignorance. En effet, si l'intellect est tout entier le principe de la volonté, celle-ci ne peut vouloir le mal que s'il est présenté comme un bien. Thomas apporte un élément qui viendra permettre une autre explication du mauvais choix que l'ignorance. Il se trouve, nous l'avons dit, que la volonté est la gouvernante des puissances. Or, l'intellect est une puissance si on le considère selon son opération de raisonner. Ainsi, en tant que puissance, la volonté peut mouvoir l'intellect à raisonner en fonction de son désir d'obtenir le bien le plus grand²⁵.

Pour y voir plus clair, il faut distinguer comment agents et fins peuvent être des moteurs. Nous savons en effet que la fin est la cause et le principe de ce dont elle est le moteur. Ainsi, la fin est un moteur plus éminent que l'agent, puisqu'elle cause l'agent à produire un effet. Cela n'empêche pourtant pas l'agent d'être considéré à son tour comme un moteur selon son efficacité. Ainsi, si un homme lance une pierre pour la fin de chasser un animal et de s'en nourrir, il faut dire que la fin de la chasse est le moteur en tant que cause et principe de l'action de l'agent, tout comme le fait de se nourrir est la cause et le principe de la chasse. De façon immédiate, l'agent qui lance la pierre est le moteur efficace de l'acte, mais d'une efficacité dont le principe et la cause sont la fin de chasser. Le moteur agent qui lance la pierre est ainsi immédiatement le moteur qui lance, mais un moteur plus éminent provoque ce moteur inférieur à se mouvoir à l'acte selon le principe qui est la fin. Thomas compare cette relation avec ce qui est la matière et ce qui est la forme. Ainsi, la

²³ I, q82, a3, rép.

²⁴ I-II, q9, a1, rép.

²⁵ I, q82, a4, rép.

forme détermine la matière en une nature, mais la forme ne détermine rien et n'existe pas sans matière. Il en va de même pour le chasseur qui lance la pierre pour la fin de la chasse : l'acte est matériellement le lancer d'une pierre, mais la forme est celle de la chasse, et l'une n'est rien sans l'autre. Pareillement, si l'intellect est la puissance de l'âme qui présente l'objet à la volonté, il est ce qui cause et détermine la volonté. Pourtant, la volonté est la puissance qui gouverne les autres puissances selon son principe interne qui est son inclination vers la fin dernière et il revient à la volonté de mouvoir à son tour l'intellect selon son appétit du plus grand bien (lequel est contenu dans l'intellect!)²⁶. Ainsi, l'acte de la volonté n'est rien si l'intellect ne lui présente pas un objet qui correspond à son principe interne. Mais à son tour, l'intellect ne raisonne pas s'il n'est pas mû par le gouvernement de la volonté. Les opérations de l'intellect et de la volonté se présupposent toujours l'une et l'autre : l'intellect raisonne, car la volonté le veut et le lui commande, mais si la volonté le lui commande, c'est que cette opération est recommandée par l'intellect comme un acte lié à la fin dernière.

Or, il n'advient jamais que l'agent cause la fin selon son efficacité, c'est plutôt la fin qui cause l'efficacité de l'agent. Ainsi, même si la volonté meut l'intellect en tant qu'agent efficace, c'est seulement à titre secondaire, dans la mesure où l'efficacité est toujours causée par l'intellect. Pour concevoir que la volonté puisse vraiment gouverner l'intellect à titre de cause, il faut distinguer les deux puissances selon leur objet et selon leur opération. Si l'on comprend l'intellect et la volonté selon leur objet, alors l'intelligence est le moteur le plus noble et il est toujours la cause en tant que détenant la fin. En effet, l'intellect considère le bien de la façon la plus universelle, comprenant le bien comme vrai et selon sa raison de bien, alors que la volonté ne fait que désirer le bien et gouverner les puissances selon celui-ci. Si l'on veut comprendre, cependant, le rapport selon lequel la volonté est le moteur, non pas seulement comme agent, mais comme cause en tant que principe, il faut regarder la volonté selon son objet qui est le bien suprême, et l'intellect seulement en tant que puissance selon son opération de raisonner. De cette façon, l'intellect et son opération sont commandés par la volonté en vue du souverain bien, et en ce sens, la volonté meut la raison comme sa cause et son principe qui est l'appétit du bien, mais elle est seulement la cause de son opération (car la fin pour laquelle la volonté meut l'opération de l'intellect est un objet connu et présenté par l'intellect), car la volonté ne cause pas la connaissance de

²⁶ I, q82, a4, rép.

l'intellect, mais l'opération de raisonner selon cette connaissance. Il est donc possible de voir la raison en tant que puissance subordonnée comme les autres puissances, mais seulement selon son opération, et jamais selon son objet²⁷. Thomas le dit ainsi : « l'intelligence perçoit que la volonté veut, et la volonté veut que l'intelligence pense »²⁸.

La volonté est donc ce qu'elle est en vertu du fait qu'elle est jointe à l'âme intellectuelle, une compréhension de sa nature est impossible sans considérer la nature de l'intellect puisqu'il est la forme de la volonté et que la forme est ce qui détermine une nature comme nature²⁹. En effet, dans son fonctionnement, son opération, son essence ou encore sa nature, la volonté aura toujours pour cause, pour principe et pour moteur le bien universel qu'elle désire naturellement, mais lequel ne peut être accessible que par l'intellect qui le perçoit et le connaît naturellement. L'intellect a lui-même sa nature, et donc la volonté veut des objets et une fin ultime qui ne sont accessibles que selon les principes naturels de l'intellect. Elle fonctionne avec l'intellect qui adhère par nature aux premiers principes, et elle veut naturellement tout bien qui peut être connu selon ces principes. En effet, comme tout ce qui est raisonné par la raison se ramène aux principes premiers, tout ce qui est voulu par la volonté se ramène à ce qu'elle veut par nature et elle veut des objets qui sont choisis par l'intellect en fonction de ses principes premiers³⁰.

Le libre arbitre

Si la volonté peut gouverner l'intellect en tant que puissance, alors la volonté peut refuser l'objet que lui présente l'intellect. En effet, la volonté peut choisir de ne se mouvoir vers aucun acte de même qu'elle peut se mouvoir elle-même à l'acte de commander à l'intellect de raisonner à nouveau pour présenter un autre objet³¹. Si la volonté peut refuser et choisir la non-action, elle n'est pas esclave de sa sensibilité. Or, si elle peut commander à l'intellect, qui est son principe, de raisonner, et donc de commander l'acte de l'exercice de son propre principe, la volonté demeure indépendante et possède en elle le principe de son mouvement, elle est moteur d'elle-même, cause et principe d'elle-même³². Cela, toutefois, sans pouvoir être indépendante de sa nature intellectuelle, et donc d'une indépendance et

²⁷ *Ibid.*

²⁸ I, q82, a4, sol. 1

²⁹ I-II, q10, a1, rép.

³⁰ SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, p.187.

³¹ I-II, q9, a4, rép.

³² I-II, q9, a3, rép.

d'une liberté qui reste toujours tributaire de sa nature intellectuelle. Son indépendance est dépendante de l'intellect et elle présuppose l'intellect en tout acte et en tout refus d'acte et même dans son acte de commander l'intellect. De sorte qu'elle est à la fois mue par l'intellect qui est son principe, mais qu'elle peut aussi se mouvoir elle-même, avec ou sans acte, en plus de pouvoir mouvoir l'intellect à l'acte³³.

La volonté est libre, car, pour qu'un objet la meuve, cet objet doit correspondre à un critère qui est interne à la volonté. Nous allons voir comment le seul objet qui puisse mouvoir la volonté de manière nécessaire selon son principe intrinsèque est le bien universel. Or, la limitation de notre expérience dans le sensible ne permet jamais qu'un objet puisse être voulu de manière nécessaire. La seule façon qu'un objet pourrait mouvoir la volonté nécessairement serait d'en percevoir l'ordre au bien ultime, mais alors, ce qui sauvegarde la liberté de la volonté est ceci : que ce lien nécessaire peut être perçu dans d'autres biens et que seule la liberté de la volonté pourra justifier le choix. Si la liaison au bien est perçue, l'objet est désiré dans l'intention de la fin, or cette fin est interne et naturelle à la volonté. La fin est cause et principe de la nécessité, et cette fin est interne à la volonté, donc la nécessité est aussi interne et naturelle à la volonté³⁴.

La volonté se meut elle-même à l'acte selon un principe intrinsèque (lequel est de s'incliner vers le bien le plus grand), mais elle est mue aussi par les objets extérieurs qui lui sont présentés par l'intellect, et ce, sans contradiction. La fin de bien suprême étant un appétit intrinsèque à la volonté, sa cause et son principe lui sont intérieurs. C'est pourquoi l'on affirme aussi la liberté de la volonté à l'égard des objets qui lui sont présentés de l'extérieur, puisqu'elle a en elle-même le critère, le principe, la cause et la fin de ses choix à leur égard. Il y a du volontaire en l'absence même d'acte, car la volonté peut s'abstenir de tout ce qui lui est présenté de l'extérieur. Les objets la meuvent à l'acte par lequel elle doit se décider librement à les désirer ou non, ce qui en soi est un acte intérieur, mais rien n'oblige son consentement extérieur. Car la volonté est essentiellement intérieure³⁵. On ne peut donc pas parler d'un mouvement obligé de la volonté par son objet, même si l'objet

³³ I-II, q9, a4, rép.

³⁴ I-II, q10, a2, sol. 2

³⁵ GILSON, *Saint Thomas moraliste*, p.69.

présenté par l'intellect détermine à sa manière la volonté³⁶. En effet, si un objet est présenté en tant que fin à la volonté, celui-ci devient la cause et le principe de l'acte de la volonté, mais seulement dans la mesure où celle-ci y consent. Or, cet objet n'est pas et ne peut pas être la fin ultime de la volonté, laquelle fin est le bien le plus universel qui ne se rencontre pas dans l'expérience sensible. Ainsi, l'objet est présenté à la volonté par l'intellect qui le recommande selon l'ordre vers la fin naturelle de la volonté, mais l'intellect ne fait ici que se référer au principe qui est interne à la volonté et c'est seulement selon ce principe interne qu'elle se décidera. De plus, la liaison d'un objet à la fin ultime n'est pas toujours nécessaire et, même si elle l'était, d'autres objets le peuvent aussi d'une manière tout aussi valable. C'est comme si l'intellect disait : « voici un objet qui convient à ta nature selon qu'il te permet d'aller vers ta fin naturelle, mais il y a aussi de nombreuses autres options pour lesquelles je peux délibérer à nouveau pour toi ».

Par exemple, si la sensibilité suggère un objet à l'intellect et que celui-ci juge cet objet comme bon dans la raison de bien et qu'il le présente à la volonté, il faut admettre que l'objet est ici principe et cause du mouvement de la volonté, mais c'est l'objet qui est mesuré par la volonté et non l'inverse. C'est seulement ainsi que nous pouvons parler d'une nécessité à l'égard de la volonté, celle d'une détermination de la volonté en tant qu'elle consent à désirer l'objet comme fin intermédiaire pour, et seulement pour, la fin dernière qu'elle veut naturellement. Ainsi l'objet consenti par la volonté est le principe de l'acte volontaire, mais seulement parce qu'il promet une liaison à sa fin naturelle, laquelle fin est déjà intrinsèquement le principe de la volonté³⁷. En effet, pour qu'un objet possède l'aptitude à mouvoir nécessairement une puissance, il faut que celui-ci possède l'entière perfection de la perfection désirée par cette puissance, ce qui ne peut être que le bien universel dans le cas de la volonté. Ainsi, comme nous le disions, rien en ce monde ne peut mouvoir la volonté nécessairement, car nous savons que le monde sensible n'est pas en mesure de présenter le bien suprême, mais seulement des biens particuliers avec un ordre vers celui-ci³⁸.

La volonté demeure libre, mais nous voyons qu'elle est aussi menée par une certaine

³⁶ GILSON, Étienne, *Le Thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1983, p.304.

³⁷ I-II, q10, a2, rép.

³⁸ I-II, q10, a2, sol. 1

détermination. Dans son essence, comme pour toute puissance, elle est orientée vers un objet, comme c'est le cas pour toute nature déterminée par une forme avec une certaine inclination. La vue est une puissance qui, par nature, possède une inclination absolue vers l'acte de voir. Voir, pour la vue, est l'accomplissement de sa raison d'être, l'accomplissement de sa nature. Or, la volonté, en tant que puissance, est elle aussi orientée vers un objet qui l'accomplit et la perfectionne : il s'agit du bien universel. Il n'est donc pas question d'une détermination de sorte que la volonté ne serait pas entièrement libre, mais d'une détermination intrinsèque, comme toute nature s'incline vers quelque chose en référence à sa forme. Sertillanges dit : « la volonté ne veut pas le bien parce qu'elle veut; elle veut le bien parce qu'elle est. Vouloir le bien, pour elle, c'est être »³⁹. Il serait aussi absurde de dire que la volonté, pour être véritablement libre, devrait être apte à s'orienter ailleurs que vers le bien que d'affirmer que l'œil devrait pouvoir s'orienter vers le bruit! Toute nature possède une inclination, tout appétit consiste à procurer le bien d'un être, et celui de la volonté est le bien universel. Ainsi, la volonté est mue nécessairement d'une nécessité qui lui appartient à elle, et l'objet ne la meut qu'en vertu de sa nécessité interne à elle⁴⁰, c'est-à-dire que l'objet doit convenir au degré de bonté exigé par la volonté. Un objet étant présenté dans l'intention d'un plus grand bien, cet objet sera désiré en vertu de la fin la plus éminente, mais l'expérience sensible nous présente généralement plusieurs voies vers le bien entre lesquelles la volonté est libre de choisir. Si un bien pouvait être lié directement à la fin ultime, il serait désiré nécessairement, mais cela ne se rencontre jamais dans notre expérience⁴¹.

Et ici, nous commençons à nous demander comment un mauvais choix, n'importe lequel, peut être possible. En effet, tout semble indiquer jusqu'ici que la volonté n'est capable, naturellement, que du meilleur, mais l'expérience nous dit que ce n'est pas le cas, et nous savons que nous devons trouver par la suite une explication chez Thomas qui permet de comprendre comment cette nature peut commettre le mal. Par exemple, si un homme devait choisir une nourriture en fonction de la santé, alors que la sensibilité demande de se délecter dans la jouissance du goût, lequel l'emporterait? Nous savons que nous avons une tendance à privilégier le goût plutôt que la santé, mais la nature de la volonté, telle que décrite jusqu'à maintenant, ne semble pas être compatible avec le mauvais choix.

³⁹ SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, p.187.

⁴⁰ I, q82, a1, rép.

⁴¹ I, q82, a2, rép.

L'individu connaît qu'il a besoin de bien s'alimenter plutôt que d'opter pour un aliment délicieux et potentiellement nuisible pour sa santé. Un bien contre un autre bien, pourquoi choisissons-nous parfois le moindre ou encore celui qui est nuisible à l'obtention de la fin ultime? En effet, alors que la volonté choisit le bien nuisible, il en demeure qu'elle choisit en fonction de son désir naturel du plus grand bien. Ce dernier étant la fin, et donc la cause et le principe des mouvements de la volonté, tout choix de moyen possède cette marque du principe de la fin, qui est le souverain bien, et, pourtant, le mauvais choix demeure possible. Il serait plus facile d'affirmer que le mauvais choix du gourmand est imputable à l'appétit sensible, mais il est déjà exclu que la sensibilité puisse faire violence à la volonté. La sensibilité peut l'influencer dans la mesure où elle lui fait pétition de ses désirs, mais la volonté peut se choisir intérieurement sans aucun acte pour préserver son orientation vers le bien plus universel. La volonté est à l'écoute des demandes de ses puissances inférieures⁴², car son gouvernement n'est pas despotique. Or la volonté est libre à l'égard des moyens vers le bien, même s'ils sont relatifs à la disposition de l'individu⁴³. Avec la description de la nature de la volonté, de sa relation avec l'appétit inférieur et avec l'intellect, rien n'explique comment elle peut consentir à privilégier un bien avec un défaut plutôt qu'un bien parfait.

Ainsi l'homme est libre par la nature de son âme qui possède un intellect et une volonté⁴⁴. Cette composition lui confère la liberté comme une puissance, c'est-à-dire une faculté que l'on appelle libre arbitre consistant à être apte à choisir librement des moyens vers le bien, lesquels ne sont jamais des moyens exclusifs⁴⁵. Cette liberté est-elle d'abord à l'intellect ou à la volonté? L'intellect présuppose toujours la volonté en ce qu'il est mû par l'efficience de celle-ci qui le meut à raisonner, et en revanche la volonté ne veut que des objets que selon les principes de l'intellect. S'il faut trouver lequel, de l'intellect et la volonté, possède le mieux libre arbitre, il faut retourner à la distinction des notions de cause comme fin et de cause comme agent. Dans la perspective de l'agent, c'est à la volonté qu'il appartient d'être dite la puissance de la liberté. En effet, elle est toujours libre de vouloir ou de ne pas vouloir les objets qui lui sont présentés, car ceux-ci ne sont jamais le bien en tant que bien et que rien ne peut la forcer. Toutefois, si l'intellect n'opérait pas son activité

⁴² I-II, q10, a1, rép.

⁴³ I, q83, a1, sol. 5

⁴⁴ I, q83, a1, rép.

⁴⁵ I, q83, a2, rép.

de délibération à l'égard des moyens pour les présenter comme objets à la volonté, elle ne pourrait prononcer de choix. Cependant, la volonté garde toujours capacité de refuser l'objet et de commander à l'intellect de délibérer de nouveau. C'est donc la volonté qui est la puissance de la liberté, et l'intellect est le principe de l'acte de cette puissance. En effet, si la vue a pour principe et cause la lumière qui la meut à voir, la vue demeure néanmoins une puissance de l'œil, la lumière n'est pas la puissance qui voit! On peut donc dire que la liberté est la volonté en tant que puissance, mais que celle-ci est dépendante de l'intellect qui est son principe⁴⁶. Le libre arbitre est la volonté selon l'opération, tout comme le raisonnement est l'intellect selon l'opération⁴⁷.

Ainsi, dans l'exercice de la liberté, acte de la volonté dirigée par la raison, l'intellect délibère sur les moyens vers la fin interne à volonté selon les principes qui sont naturellement dans l'intellect par une adhésion naturelle. L'intellect délibère sur le moyen le meilleur pour obtenir une fin, pour ensuite le présenter à la volonté. La volonté ne veut que des choses qui sont soumises à l'intellect, celui-ci raisonne par des principes inclus dans son essence, et ainsi le libre arbitre est formellement la raison et matériellement la volonté⁴⁸. Observons que, sachant que le libre arbitre est le principe du péché, l'explication donnée ci-dessus ne semble pas ouvrir la possibilité d'un mauvais usage de la liberté.

Le mal ontologique

Comme nous le voyons, la volonté est une nature qui consiste à s'orienter vers le plus grand bien. Les biens particuliers qui ne sont pas le bien absolu sont désirés comme moyens vers celui-ci. Il reste notable que la volonté ne se décrit pas sans un rapport au bien, en tant qu'elle est une forme élevée d'appétit. Pour la problématique de la volonté par rapport au mal, cet aspect est d'autant plus fondamental lorsque l'on observe que le mal n'est qu'une privation de bien et d'être. C'est ainsi que nous pourrions découvrir si la volonté est capable ou non de se fixer par intention sur un mal, compris dans le sens ontologique, en vertu du fait qu'elle porte toujours sur de l'être convertible au bien. En précisant la notion de mal comme privation, l'incompatibilité de la volonté avec elle s'éclaircira, mais peut-être ne pourrions-nous pas même espérer voir le dilemme se dissiper. En effet, prise abstraitement, la volonté ne pâtit que vers le souverain bien. Pourtant,

⁴⁶ I, q83, a3, rép.

⁴⁷ I, q83, a4, rép.

⁴⁸ I-II, q14, a2, rép.

l'homme n'étant pas parfait, il fait de mauvais choix. Il n'est pas entièrement évident de discerner correctement la part de l'erreur intellectuelle et celle de la volonté, et nous ne pouvons pas encore savoir s'il s'agit seulement d'ignorance. Si l'intellect et la volonté fonctionnaient exactement comme Thomas le décrit, il n'y aurait, semble-t-il, aucune place pour le péché, et l'on pourrait facilement croire, jusqu'ici, que le mal n'est qu'ignorance. L'Aquinat reconnaît toutefois la réalité terrible du mal et de l'immoralité et, par le fait même, de la mauvaise volonté.

Augustin utilisait Platon pour prouver la fausseté de la thèse manichéenne selon laquelle le mal est une force agissante. En effet, les formes intelligibles sont de l'être dont la source suprême est le bien; il n'y a pas en revanche de formes contraires dont la source serait le mal. Mais Augustin allait déjà devoir penser le monde sensible comme possédant plus d'être que chez Platon. En effet, un penseur chrétien qui croit que le Dieu bon a créé le monde bon ne pouvait pas endosser l'idée que le sensible puisse être gage de privation, peu importe combien il estimait la philosophie platonicienne. L'identité de l'être avec le bien sera pleinement réaffirmée et renforcée par Thomas⁴⁹. Pour lui, le simple fait qu'une chose soit en puissance est déjà un bien. Aussi basse soit-elle dans la hiérarchie des êtres, l'être en puissance est créé dans l'intention d'un ordre au plus grand bien, et cet ordre est suffisant pour faire de l'être en puissance un bien.

Toute chose est ordonnée en rapport avec la fin suprême de l'existence qui est Dieu. Chez Thomas, donc, le critère pour qu'une chose soit de l'être et du bien est beaucoup plus conciliant. On retrouve la dignité du corps avec tous ses défauts. Or, le critère du bien étant plus facile, le problème du mal est plus difficile à régler. En effet, si le mal est intrinsèque à la matérialité du monde, alors il est moins problématique de l'expliquer. Mais si tout est bien, même l'être en puissance, même la matière, alors le problème du mal et de la souffrance devient un adversaire redoutable. Notre matérialité n'étant pas responsable du mal, Dieu l'est-il? Oui, répond Thomas, d'une certaine manière que nous pouvons entendre le mal, Dieu en est la cause. En voici l'explication.

⁴⁹ I, q5, a3, rép.

Le mal est une privation

L'idée de création divine est le point de départ : par le Verbe, tout a été fait⁵⁰. Si le principe de l'être est le bien suprême, si tout existe par et pour lui, il ne peut pas avoir créé le mal. L'être est donc convertible avec le bien, puisque créé par et pour le bien, et, le mal étant son contraire, il est aussi le contraire de l'être et s'oppose à tout mode d'être⁵¹. Ainsi, tout ce qui se dit universellement de l'être, c'est-à-dire tout ce qui constitue la métaphysique de l'être en tant qu'être, est ce à quoi le mal s'oppose. Une métaphysique du mal devient l'explication de l'opposition du mal à toute condition d'être, l'explication de ce qui s'oppose par principe à tout principe, à toute fin, à tout ordre, à toute forme et à toute cause. Par exemple, puisque tout être détient une forme qui comporte une inclination vers de l'être, il faut que le mal s'oppose à la possession de forme et au principe d'inclination⁵². Il n'existe pas, il ne possède pas de forme, il ne s'incline vers rien ou vers le rien, et il est l'objet d'aucune inclination, alors que tout être est l'objet d'une certaine inclination⁵³. Or, si nous en restions là, nous pourrions dire que le mal est le néant, mais ce n'est pas le cas. Le mal n'est pas l'absence d'être, mais la privation d'être dû. L'œil, par exemple, est un être déterminé en nature par sa forme, avec sa tendance vers son acte de voir qui est sa perfection et sa raison d'être. En l'absence d'acte, il n'est pas question de mal, mais de repos dans la puissance. En revanche, le mal est l'empêchement de cette puissance à passer à l'acte. Il n'est donc pas question de néant, mais d'une absence d'être ou d'acte là où de l'être ou de l'acte est requis.

En dialectique, nous divisons tout ce qui est de l'être en espèces selon certains critères de séparation, et nous les rassemblons sous des genres selon certains critères de similitudes. Or, avant toute division, il y a le bien en tant que transcendant, c'est-à-dire qu'en tant qu'il englobe tout ce qui peut être un genre, il peut être dit de tout être. C'est ainsi que l'être est

⁵⁰ École biblique de Jérusalem, *La Bible de Jérusalem*, Rome, Éditions du Cerf, 1999, L'Évangile selon saint Jean 1, 3.

⁵¹ « Tout être, en effet, possède une certaine nature. Or qu'une nature ne soit pas bonne, cela est contradictoire, puisque la perfection, identique au bien, se définit précisément par la réalisation de la nature ». FINANCE, Joseph, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1960, p. 207.

⁵² I, q48, a1, rép.

⁵³ « Le mal, comme mal, n'est la fin d'aucune action ni d'aucun être [...]. Tout tend au bien. Tout être agit en vue du bien, soit réel, soit apparent, soit total, soit partiel [...]. Le mal, comme mal, n'est jamais un moyen de quoi que ce soit ; il désoriente, puisqu'il déforme, et puisque c'est la juste forme ou disposition d'un être qui le dirige vers sa fin. De toute manière, le mal est donc étranger à l'idée de fin, et il ne saurait se rattacher à la cause finale. » *Somme théologique*, trad. A. D. Sertillanges, Paris, Tournai : Rome, Desclée, coll. de la Revue des jeunes, 1927, « La création, Q.44-49 », p. 225 (I, q49, a1, rép., note 194).

convertible avec le bien, car tout être, peu importe son genre et son espèce, est contenu dans le bien. Il est de mauvaise dialectique d'effectuer une division ontologique en espèces opposées de bien et de mal (sauf pour la morale, nous le verrons)⁵⁴. Or, le mal, selon une conception manichéenne, est de l'être, et alors devrait être susceptible d'une telle division. Cela ne vaut pas pour Thomas, car il est admis que tout ce qui est susceptible d'une division est de l'être et participe ainsi au bien, ce qui ferait participer le mal au bien. Par exemple, si le noir s'oppose au blanc, c'est qu'il y a appartenance au genre couleur⁵⁵, car, pour qu'il y ait opposition entre deux espèces, il faut un genre qui les contienne toutes les deux⁵⁶. Comment mettre un genre au-dessus du bien et du mal pour en faire des espèces opposées? Si nous disions que c'est l'être qui est le genre de cette division, nous serions obligés d'admettre que l'être n'est pas identique au bien.

Ainsi, à ceux qui demandent de pouvoir inclure dans l'arbre de Porphyre ces êtres que nous appelons mauvais, il faut répondre que ceux-ci ne sont que des sujets bons qui portent des privations⁵⁷. En effet, la solution se trouve dans une compréhension de la manière dont nous prédisons les accidents des substances. Par exemple, l'homme de couleur blanche peut être appelé « le blanc ». De même, nous nommons « le méchant » la substance homme dont le comportement mérite ce nom. Pourtant, l'homme n'est pas sa méchanceté et, en qualité de substance homme, il est un bien. Tout comme il est possible de parler de la blancheur qui n'existe toujours qu'en accident d'une substance, l'on peut parler abstraitement du mal qui est comme un accident du bien. Il ne s'agit bien sûr que d'une analogie quant à la manière de parler, mais aussi quant au mode d'existence de l'accident en tant que le mal est présent comme privation dans le bien. En effet, si nous voulons parler d'une privation d'un bien, il faut qu'il y ait une substance qui porte cette privation.

Si nous pensons en manichéens, nous dirions que le mal existe, et qu'il a un appétit. Nous dirions que, par exemple, le diable est un mal avec un appétit mauvais. Or le diable est un être et il est un bien, de même que son appétit est un bien et doit s'incliner vers du bien. En

⁵⁴ THOMAS D'AQUIN, *De Malo*, Paris, Docteur Angélique, 1992. q1, a1, sol. 11.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *De Malo*, q1, a1, sol. 3

⁵⁷ « [Le] mot être sert à exprimer la vérité d'une proposition : celle-ci consiste dans la composition dont le caractère est indiqué par le verbe "est", et qui répond à la question : cela est-il? Nous disons en ce sens que la cécité est dans l'œil, et de même pour toute autre privation. En ce sens, le mal lui-même est appelé un être. C'est pour avoir ignoré cette distinction que certains, constatant qu'on déclare mauvaises telles ou telles choses, ou que dans les choses on relève du mal, ont cru que le mal était lui-même une chose. » I, q48, a2, sol. 2

effet, le mal n'est pas une forme qui s'incline vers le mal pour créer plus de mal, car le mal s'oppose aussi à l'appétit. Tout ce qui existe en tant que désiré, or tout ce qui est désiré l'est en l'intention d'une fin. Dieu, étant la fin de toute chose, est le plus désiré et donc le moteur de tout ce qui est désiré en tant qu'intention ultime de tous les désirs et de tout ce qui désire en vue d'une fin. Il ne peut y avoir de contraire à Dieu, sauf le néant, c'est-à-dire absence totale de désir et de fin, donc absence totale d'être. C'est ainsi que si le diable était un mal s'orientant vers le mal absolu, il désirerait ne pas être. Le mal est en revanche une présence dans l'existence en tant que ce qui s'oppose à l'appétit, à être désiré et à être le bien de l'appétit d'un autre être. De cette sorte, comme l'appétit est un requis pour l'existence, il demeure impossible de faire du mal un existant. Si le mal existait, il ne désirerait rien, ne serait désiré par rien et n'aurait aucune fin, car il est précisément la privation de tout cela. Donc, pour que le mal soit une réalité qui se rencontre dans le monde, il est requis qu'il ne soit pas de l'être. S'il était de l'être, il ne se rencontrerait nulle part, il ne serait jamais mû et ne serait moteur de rien. Il n'est qu'une privation d'être portée dans un sujet comme un accident. Toute ressemblance à un appétit ou à une finalité n'est que ceux-ci dans le sujet qui est une réalité et que la privation parasite⁵⁸. Cela s'explique clairement par l'exemple de l'aveugle. Celui-ci, en tant que sujet, n'est pas un mal, mais un bien requis pour que la cécité existe⁵⁹. Ainsi, le sujet porte une puissance, la vue, qui est infectée d'une privation d'acte. Pourtant, l'œil reste le bien ordonné à l'acte de voir, et c'est par le fait que ce bien possède un appétit vers cet acte qu'il est possible de dire que le mal est l'empêchement de cet acte. La conclusion à faire est que le bien est nécessaire au mal⁶⁰.

Or nous disons parfois que le mal est quelque chose puisqu'il est nécessaire au bien, comme pour la punition qui est le bien de l'ensemble, mais le mal de l'individu. Thomas explique qu'il y a deux notions de mal : le mal absolu et le mal relatif. Il est en effet possible de parler d'un mal de façon absolue, c'est cette manière de nommer le mal dont nous parlons jusqu'ici en affirmant qu'il n'est qu'une privation. Il est aussi possible d'en parler lorsqu'il est sous un certain rapport et ainsi relatif quant au point de vue envisagé. Par exemple, le bien désiré d'un agent peut être la privation du bien d'un autre agent,

⁵⁸ *De Malo*, q1, a1, rép.

⁵⁹ Toute « absence d'un bien n'est pas un mal, mais l'absence d'un bien appelé par l'état normal des choses. Ce n'est pas un mal qu'un homme manque d'un troisième œil; c'est un mal qu'il n'en ait qu'un. » *Somme théologique*, Sertillanges, « La création, Q. 44-49 », p.217 (I, q48, a1, sol. 4, note 162).

⁶⁰ *De Malo*, q1, a1, rép.

comme lorsqu'un prédateur chasse sa proie. Selon l'ordre des choses, il est question d'une privation inhérente à une chaîne alimentaire qui est un bien absolument, mais pour la proie qui subit la privation de sa forme et de sa vie, il est un mal. Il ne faut donc pas se surprendre de voir des appétits qui désirent certaines privations, comme lorsque la brebis désire l'absence du loup. Ici, l'absence du loup est désirée comme moyen de la fin qui est de conserver son propre être, mais, si le loup n'était pas un prédateur, son absence ne serait pas désirée. Autrement dit, l'appétit de la brebis est en premier lieu sa propre existence, elle veut l'absence du loup comme moyen du premier appétit, et elle ne désire donc pas le mal du loup, sauf accidentellement quant au désir de sa propre vie⁶¹. Similairement, l'emprisonnement du voleur est un mal s'il est regardé selon la privation de liberté que subit l'agent, mais sous le rapport du bien commun, cette privation est un bien. À ce titre, il est possible de dire que Dieu est créateur du mal, en tant qu'il met dans l'être la possibilité que la privation pour un agent soit sous un autre rapport un bien ordonné au souverain bien, mais cela maintient le mal sous la notion de privation et non de l'être⁶².

Une autre perception erronée est celle qui fait du mal une chose pour l'efficacité qu'il manifeste en tant que corrupteur du bien. Pourtant, la corruption est le contraire et la privation de l'efficacité. En effet, lorsque l'on voit un homme mourir de vieillesse, nous disons que le mal agit en lui et le prive de sa forme. À bien y regarder, cependant, il n'est pas question d'une force agissante qui corrompt la santé de l'homme, mais plutôt d'une cessation de l'agir de la santé qui est le mal même. Le mal n'est pas une force de privation et de corruption, il est la privation et la corruption⁶³. Pour sa prétendue efficacité, il est question d'une perte de celle-ci, l'homme jeune et vigoureux qu'était autrefois le vieillard est en perte de son efficacité, le mal n'est donc pas de l'être doté d'une efficacité⁶⁴. Si en revanche nous percevons un mal efficace, par exemple le boitement d'une jambe, nous

⁶¹ *De Malo*, q1, a1, sol. 17

⁶² *De Malo*, q1, a1, sol. 1

⁶³ Qu'en est-il de la maladie qui est une présence positive, comme le virus? Thomas n'admettrait pas qu'il soit le mal ou du mal. En effet, le virus a sa forme avec son inclination propre vers de l'être. Ayant une forme et une inclination, il est de l'être et est convertible avec le bien. Il faut alors comparer l'homme à la brebis et le virus au loup, le bien du deuxième étant une privation pour le premier. Ainsi, nous serions forcés de dire que le virus est un bien sous un regard absolu, mais que son action prive la forme de l'homme. Mais ensuite, force est de constater que lorsque l'efficacité du virus gruge le dernier soupçon de vie de sa victime, la mort du sujet signifie la mort du virus. Le virus emprunte donc la même analogie du mal comme accident, sauf qu'il est un bien en tant qu'existant. Il habite l'homme comme un accident, et son efficacité en ce dernier prive l'homme, et c'est cette privation qui est le mal, pas le virus. KUOLT, Martin, *Thomas d'Aquin : Du mal*, Paris, Harmattan, 2009, p.201, note 2.

⁶⁴ *De Malo*, q1, a1, sol. 8

concluons également que celle-ci est victime d'un mal efficient qui empêche le bon mouvement. Mais si nous retournons à la notion de mal comme accident, il faut dire plutôt que la jambe est le sujet portant une privation de son efficacité. Par exemple, la jambe peut être privée de sa forme à cause d'un coup reçu, et cette privation est un mal en tant que l'efficacité de la jambe se trouve diminuée de sa perfection⁶⁵.

Cette privation doit être dans le bien

Il faut retenir que le mal est une privation et que celle-ci doit être supportée par un sujet, lequel est privé d'une certaine perfection qui lui est due. L'être est convertible avec le bien et tous les êtres sont ordonnés au bien suprême. Par cet ordre au bien suprême, même le plus petit bien n'est pas un mal, mais un bien d'autant plus digne puisqu'il détient sa fonction dans l'ordre au plus grand bien. La graine d'un arbre est un arbre en puissance, et cette aptitude rend cette graine digne d'un bien supérieur auquel elle participe. Ainsi, l'idée selon laquelle la matière est mauvaise ne reçoit pas l'approbation de Thomas. Il est vrai que celle-ci doit être jointe à une forme pour constituer une nature avec un ordre au bien plus parfait. Or, le fait même que la matière possède en elle l'aptitude à être jointe à une forme est un bien. Le fait d'être ordonné à l'acte d'être avant d'être est déjà bien. C'est ainsi que nous disions plus haut que le critère de Thomas pour le bien est moins exigeant. Pour lui, le bien ne veut pas encore dire parfait, ce qui lui ferait dire que seul Dieu est bien. Or, étant le seul bien parfait, il partage cette bonté à ses créatures, toutes possédant cette marque de bien, même l'être le plus près du néant par sa seule aptitude reçue de devenir plus parfaite en se joignant à une forme.

Plus claire est donc cette possibilité de prédiquer le mal à un bien, comme on prédique un accident à une substance. L'homme mauvais est un bien, il n'est pas nécessaire d'être parfait pour être un bien, il faut seulement être ou être en puissance. Pour que l'homme puisse être mauvais, il doit d'abord être un bien avec des puissances. Sans cela, il n'aurait aucune efficacité même capable de faire le mal, car l'efficacité du mal n'est rien d'autre qu'une efficacité bonne qui est privée d'une partie de sa perfection. Le mal, pour se rencontrer dans le monde, ne peut exister, mais doit se trouver dans le bien⁶⁶. Pour ensuite

⁶⁵ *De Malo*, q1, a1, sol. 9

⁶⁶ « Ainsi le mal suppose le bien, non seulement parce qu'il suppose un sujet réel [...], mais, beaucoup plus profondément, parce qu'il suppose un ordre de valeurs, comme l'erreur et le doute supposent l'existence de la vérité. Le raisonnement : *Si malum est, Deus est*, est exactement symétrique à ce qui, dans le thomisme, représentait l'équivalent du *Cogito* cartésien : *Dubito, ergo veritas est, ergo Deus est* (Cf. *Summ. theol.*, Ia,

dire que tel bien est mauvais, il faut que celui-ci soit privé d'une perfection qui lui revient. Qui lui revient à lui et pas à un autre. L'homme ne possède pas d'ailes et cela ne consiste pas en une privation de perfection requise par sa nature. En revanche, il possède des yeux et sa nature requiert l'acte de ceux-ci pour accomplir sa perfection propre. S'il est aveugle, on prédique des yeux le terme « mauvais », non pas qu'ils soient mauvais en eux-mêmes, mais qu'ils portent une privation de leur bien dû.

Le mal est donc une présence négative dans un étant positif, mais jamais il ne peut être assimilé à cette présence positive, sauf dans le langage. Sa seule positivité consiste en un emprunt au bien. On appelle « mal » le bien déficient, alors qu'il conviendrait idéalement de ne qualifier de mauvaise que la déficience. L'œil aveugle n'est pas mauvais, même s'il est privé de son acte, c'est en revanche cette privation qui est le mal⁶⁷. Tout sujet matériel admet la possibilité d'une privation puisqu'il y a passage de puissance à l'acte. La puissance demeure bonne en plus d'être ordonnée au bien, mais il est possible de la brimer en l'empêchant de se mouvoir à son acte. De cette sorte, la puissance n'est pas le mal, mais le véritable sujet du mal. En effet, l'œil aveugle reste toujours en puissance, mais porte dans sa puissance une privation de passer à l'acte, ce qui est son mal⁶⁸.

Il faut insister une seconde fois sur le fait que le mal n'est pas l'accident du bien, mais qu'il est comparable à un accident du bien. Il n'est donc pas non plus un accident naturel, ce qui rendrait absurde toute la théorie. En effet, lorsqu'une substance est plus parfaite, ses accidents naturels sont plus forts aussi. La chaleur du feu est plus forte lorsqu'il est plus parfait, mais, si le mal était un accident naturel du bien, nous devrions admettre qu'un sujet plus parfait aurait de pires défauts. Ce n'est pourtant pas entièrement faux. La fausseté est de croire que l'augmentation du bien augmenterait le mal naturellement. Toutefois, il est vrai que plus le sujet est bon, pire sera le mal de privation s'il arrive à s'y installer comme un accident, car l'effcience du mal n'est rien d'autre que la corruption de l'effcience du bien. S'il s'agit d'un plus grand bien et d'une plus grande effcience, le mal sera en effet pire. C'est ainsi que nous préférerions perdre le petit doigt qu'un œil, le second étant un plus grand bien, et donc une plus grande privation et un plus grand mal. Pareillement, un soldat est un bien moindre que l'armée. Cependant, le plus grand mal serait celui de

q.II, a. 1, obj. 3, concédé par saint Thomas : *Si veritas non est, verum est veritam non esse*). » FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, p.194, note 20.

⁶⁷ *De Malo*, q1, a2, sol. 1 et 2

⁶⁸ *De Malo*, q1, a2, sol. 3 et 8

corrompre l'armée. L'erreur est de dire que le mal est l'accident naturel du bien, et donc que le mal grandit toujours avec le bien. Pourtant, plus le bien est grand, plus la privation est potentiellement dévastatrice⁶⁹.

Le bien est la cause du mal

Qu'il n'en soit pas le créateur, on peut l'admettre, mais comment est-il, le mal, si Dieu ne l'a pas créé? Pour qu'il ne soit pas une force égale et opposée au bien, comme le conçoit le manichéisme, il faut que le bien précède le mal. S'il le précède, il doit l'avoir causé, sinon le mal se serait créé indépendamment. Or le mal n'a pas de cause par soi, faute d'être de l'être. Ce n'est qu'en maintenant que le mal n'est que privation de bien à l'intérieur du bien qu'il est possible de lui attribuer une cause.

Lorsque l'on parle d'une cause pour un effet, on parle toujours d'une certaine fin qui est aussi le principe de l'effet qui est causé. L'architecte cause, en tant qu'agent, la maison dans l'intention de la rendre habitable, ce qui est la fin, mais cette fin est en retour la cause et le principe qui meut l'architecte à l'acte. Ensuite, s'il arrive que la maison s'effondre à cause d'une tempête violente, l'architecte est-il cause de ce mal? Oui, mais accidentellement, c'est-à-dire hors de la visée de l'architecte. Pareillement, si l'on creuse un trou dans la visée d'y mettre une tombe, advienne que l'on trouve un trésor, la découverte n'est causée qu'accidentellement, hors de la visée, hors de l'intention. C'est ainsi qu'il est possible d'attribuer au mal une cause qui est Dieu, c'est-à-dire en tant que Dieu crée le monde dans une visée de bien, alors que le monde reçoit accidentellement le mal, comme l'effondrement pour la maison, dont l'architecte n'est pas responsable, mais dont il est la cause par accident⁷⁰.

En ce sens, on s'approche une fois de plus de l'évidence de l'impossibilité pour la volonté de vouloir le mal pour le mal. On affirme en effet que ce qui est causé accidentellement n'est jamais visé⁷¹, or la volonté veut toujours selon une certaine visée qui est son intention du plus grand bien. S'il lui arrive de vouloir le mal, ce ne sera donc que par accident, et jamais pour le mal lui-même. En effet, comme l'incontinent désire l'adultère pour son

⁶⁹ *De Malo*, q1, a2, sol. 10-11

⁷⁰ *De Malo*, q1, a3, sol. 14

⁷¹ Pour une analyse approfondie des sources de Thomas pour ses notions de privation et de cause par accident : WATTÉ, Pierre, *Structures philosophiques du péché originel : S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Gembloux, Duculot, 1974, p. 95.

aspect délectable, il veut l'injustice accidentellement, mais la visée est la jouissance. En effet, le vouloir de la jouissance est une cause accidentelle du vouloir de l'injustice. L'adultère n'a donc pas sa cause propre qui serait un appétit d'injustice, car cela est impossible. Le mal n'est jamais visé, mais il advient accidentellement à une visée d'un bien, comme le loup veut accidentellement la mort de la brebis, alors que la visée et la cause par soi de l'acte sont de se nourrir. Une fin étant le principe et la cause réelle, le mal dans la volonté n'a pas de principe, il est vide de cause par soi et n'a qu'une cause accidentelle qui est le désir du plus grand bien⁷². Il ne reste alors cause directe au mal que son agent, lequel est causé par une fin qui est la visée d'un bien, et ainsi l'agent n'est causé qu'accidentellement à produire le mal.

Il y a toujours une certaine similarité de nature entre la cause et son effet. Une cause est toujours une fin, une fin est toujours un bien, or l'effet doit toujours être, par similitude, de l'être convertible avec le bien. Ainsi, la fin de se nourrir doit causer l'agent à produire un effet similaire, lequel sera, à la fin, de se nourrir effectivement, mais par effet, il y aura aussi la mort de la proie qui n'était pas visée directement. Les privations de biens ne sont qu'accidentelles et donc ne reçoivent pas cette similarité de nature. En effet, la fin de la découverte d'un trésor n'a pas de similarité avec la préparation d'une sépulture, toutefois, l'effcience y ressemble par l'acte de creuser. Par suite, sitôt qu'il y a cause et effet, nous devons parler d'un certain ordre au bien. En effet, toute chose est convertible au bien, même l'être le plus près du néant en puissance à un certain acte, car du fait de cet ordre à un acte, l'être est ordonné selon le bien universel que Dieu lui a inculqué en le créant. Ainsi, un être produit un effet en qualité de cause, il est incliné naturellement à le faire selon l'ordre au bien et toute cause produit un bien dans l'ordre au plus grand bien. Le mal, qui est dit s'opposer à l'ordre ou ne pas avoir d'ordre, n'est que causé accidentellement, car s'il avait une cause de soi, il serait ordonné au plus grand bien et ne serait donc pas un mal.

Si nous disons ensuite que le rapport de similitude entre la cause du mal et son effet de mal est que le bien cause le mal par une certaine déficience, il faut remonter à ce qui a causé cette déficience. Or, si nous disions que celle-ci est à son tour causée par un autre bien déficient, nous remonterions à l'infini. Car, pour que le mal soit toujours créé par un bien

⁷² *De Malo*, q1, a3, rép.

déficient, il faut que quelque chose ait causé cette déficience, et donc un autre bien déficient serait la cause de celle-ci, et ainsi de suite à l'infini. C'est pourquoi le mal ne peut avoir pour cause seule le bien comme déficient, car la déficience est un mal qui doit aussi avoir une cause par soi. Il faut admettre que c'est Dieu qui a causé cette déficience accidentellement, sans être lui-même déficient. Par exemple, si le feu brûle un arbre, ce n'est pas en vertu d'une déficience du feu qu'un tort est causé à l'arbre. Le feu produit son effet qui lui est semblable, sans viser de soi de causer le mal pour l'arbre. Par suite cependant, l'arbre possède une privation qui est une certaine déficience, et celle-ci pourrait produire un effet avarié qui causera d'autres privations. Si l'on veut rendre compte du mal produit par un bien qui possède un défaut, il faut inexorablement remonter à un bien sans défaut qui a produit ce défaut accidentellement. En effet, comme le mal n'a pas de cause par soi, il doit toujours remonter à quelque chose qui est causé par soi et dont il parasite l'effet pour en obtenir sa présence accidentelle⁷³.

Pour ce qui est de la volonté, il est vrai d'affirmer que c'est une certaine déficience que de consentir au mal et de produire un effet avarié. Jusqu'à maintenant, la volonté n'a cédé, si l'on se fie à sa nature, aucune place pour consentir au mal, même comme moyen vers le bien. Or, privée qu'elle est, après la chute, de la plénitude de sa perfection, elle fait des compromis envers sa propre nature, comme lorsqu'elle consent à un bien particulier qui s'oppose à la béatitude. Pourtant, même si l'imperfection de la volonté peut expliquer une partie du problème, nous sommes forcés de maintenir l'idée que la volonté reste toujours libre de choisir, peu importe la force avec laquelle la sensibilité demande sa jouissance. Par ailleurs, nous venons d'admettre que la cause du mal ne peut pas toujours être le bien en tant que déficient, d'où l'importance du cas de la décision d'Adam en état d'innocence de désobéir à Dieu.

Thomas doit donc admettre que la volonté consent au mal, soit accidentellement, soit en tant que déficiente⁷⁴. Mais comme la déficience doit toujours remonter à un bien qui cause celle-ci par accident, il faut remonter à la cause du vouloir, laquelle est sa fin et son principe : le bien sans défaut. Il s'agit du bien universel qui est inclus dans la nature de la volonté selon lequel elle veut toute chose, même le mal par accident. Pourtant, ce mal voulu accidentellement reste assurément un certain bien portant une déficience, sans quoi il

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

ne serait que le néant. En effet, le mal de l'adultère n'a pour défaut que la circonstance qui le rend injuste, laquelle circonstance spécifie l'objet comme mauvais à cause de son opposition à l'ordre au bien universel. Dans l'adultère, la volonté veut un bien qui s'oppose à sa nature propre, elle veut la jouissance inférieure au détriment de sa raison de vouloir tout ce qu'elle veut qui est précisément l'ordre au bien universel et qui est, dans l'adultère, non seulement absent, mais opposé.

Thomas excuse la volonté en ce qu'elle n'arrive pas, et ne peut pas arriver à observer toujours en acte la règle rationnelle de l'ordre des choses au bien. Il va jusqu'à affirmer que la non-observation de l'ordre d'un bien au plus grand bien n'a pas de cause puisque la volonté est libre, alors que conformément à sa liberté, elle devrait choisir d'observer en acte la règle de la raison au moment de prendre une décision, d'où le mal lorsque cela n'est pas fait. Ici, nous ne trouverons pas meilleure solution que de dire que la volonté est libre, mais déficiente, d'une déficience qui lui fait mal user du libre arbitre. Pourtant, Adam n'avait aucun défaut dans sa volonté lors de sa désobéissance, et il voulut accidentellement le mal rattaché au bien de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire en n'observant pas la règle pour ce bien, laquelle non-observation n'a d'autre cause (accidentelle) que la liberté⁷⁵. Le dilemme du choix demeure, Thomas l'exprime bien : « au plaisir qui se trouve dans l'adultère, s'adjoint toujours un mal, celui de la privation de l'ordre de la justice; aussi n'est-on pas excusé du péché, parce que, du seul fait que l'on choisit un bien auquel un mal est toujours lié, même si on ne veut pas le mal en lui-même, on préfère cependant tomber dans ce mal que de se priver d'un tel bien »⁷⁶. Comment la volonté peut-elle ne pas vouloir le mal, mais préférer tout de même y « tomber » pour se procurer le bien difforme?

La morale

Nous sera-t-il possible d'affirmer que le mal peut être voulu? Il est aisé d'établir, jusqu'ici, qu'il est impossible pour la volonté de vouloir le mal, car sa nature est d'être orientée vers le bien. Thomas affirme explicitement qu'il « n'y a d'appétit que du bien, car un appétit n'est rien d'autre que l'inclination d'un être vers quelque chose »⁷⁷. Sans même parler de volonté en tant qu'appétit intellectuel, la notion même d'appétit exige l'orientation vers le

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *De Malo*, q1, a3, sol. 15

⁷⁷ I-II, q8, a1, rép.

bien, en tant que bien pour cet appétit particulier, comme l'œil désire son bien qui est de voir. Si la volonté n'est rien d'autre que l'appétit sous forme supérieure et intellectuelle, il devrait être d'autant plus impossible d'affirmer que le mal puisse lui être appétitible. En effet, quand la volonté désire un bien avec une imperfection, l'imperfection elle-même n'est pas une raison d'appétitibilité, car le seul rapport possible entre le mal et la volonté est une répulsion. Et ici, la tentation d'attribuer à la mauvaise volonté la simple ignorance revient. Le poisson qui veut se nourrir du ver qu'il perçoit sans percevoir l'hameçon se meut vers l'objet qui lui apparaît comme un bien, alors qu'il ignore la présence du mal. De même, l'homme se meut vers le bien apparent de la jouissance lorsqu'il cède à la tentation de commettre l'adultère. L'appétit connaissant permet l'erreur puisqu'il pâtit toujours vers quelque chose qui dépend d'un certain jugement ou d'une certaine apparence⁷⁸. Pourtant, l'homme adultère sait en dépit d'une certaine apparence, alors que le poisson ne sait pas.

N'y a-t-il pas une tension du fait que la volonté arrive à se fixer sur un bien avec un défaut alors même que l'intellect sait qu'un bien plus parfait et plus universel est à sa disposition, peu importe l'apparence de bien de l'objet défaillant? À moins que ce ne soit une faute de l'intellect qui tente de gérer les demandes de la sensibilité. Celle-ci veut son bien particulier, alors que la volonté, pour vouloir ce bien, doit seulement le vouloir si l'intellect peut le rattacher à la fin ultime. Par exemple, quand l'appétit inférieur fait part de son besoin de nourriture, ceci est son bien naturel à lui, mais aussi à l'homme tout entier qui en a besoin en tant que lié au bien de la santé. Pourtant, en regard de l'ordre à la fin, la volonté ne consentira pas à cet objet de faim si l'intellect y voit, par exemple, un abus de gourmandise qui n'est rien d'autre qu'une faim non ordonnée à la bonne fin. Lorsque l'homme consent à la gourmandise, cela est un mal. Nous disons que c'est un consentement au mal accidentel d'un bien, selon son manque d'ordre à la fin. Or cela peut paraître tout aussi absurde que le mal voulu en tant que tel, car le mal n'est en aucun cas appétitible. Dans le cas de la gourmandise, cette non-appétitibilité n'est pas suffisante pour abolir ou vaincre l'appétit vers le bien défaillant désiré. Ne serait-il pas plus facile de simplement opter pour la solution de Platon : le mal est ignorance, le bien est connaissance? Ceci revient à dire que le gourmand ne désirerait pas sa nourriture s'il percevait vraiment le mal qui y est attaché, alors que Thomas cherche à expliquer le problème du mal connu et voulu.

⁷⁸ *Ibid.*

Le mal moral est celui qui se rattache directement à la volonté et à ses actes. Or, un acte est de l'être, et donc un acte en tant qu'acte est un bien⁷⁹. Ce qu'a une nature de bonté est la plénitude de cette nature selon ce qui lui convient. En revanche, le mal d'une nature est de ne pas posséder pleinement ce qui lui convient comme nature. De même, le bien de l'œil est de voir le plus parfaitement possible selon sa nature qui consiste en cet acte et dont le mal est de ne pas voir correctement ou d'être privé entièrement de son acte. L'œil aveugle est dit mauvais, mais seulement en tant qu'il est privé de sa perfection de nature, c'est-à-dire qu'ontologiquement l'œil aveugle est un bien, car il est, mais il possède un défaut qui diminue son bien et son être. En effet, pour qu'il puisse y avoir un mal, il faut un substrat de bien pour lui donner une subsistance. Si l'œil était entièrement mauvais, il deviendrait néant, puisque ce qu'il a d'être est identique au bien.

Dire qu'un être est mauvais est donc dire qu'un bien est mauvais, et c'est cette manière de prédiquer le mal qui convient au discours moral. Il faut délaissé le regard concernant l'ontologie pour se concentrer sur la conformité des actes à la raison qui est leur plénitude d'être. Est ontologiquement bon tout acte en tant qu'acte, mais si l'acte n'est pas bien ordonné selon la raison qui le relie à la droite fin de l'homme⁸⁰, ou pire s'il s'y oppose, alors l'acte est mauvais⁸¹. C'est ce que nous disions par rapport à l'adultère. Si l'acte sexuel est consommé, alors il y a le bien de l'accomplissement d'une nature pour sa génération, de même que le bien du délectable de l'acte comme tel. Pourtant, en regard de la raison, cet acte doit être ordonné selon le bien universel, lequel inclut la fidélité. Ainsi, tout comme l'ontologie exige qu'il faille un bien pour supporter un mal, la morale affirme de l'acte mauvais qu'il s'agit d'un bien, mais qui échappe ou s'oppose à l'ordre de la raison⁸², c'est pourquoi l'adultère est un mal. En effet, tout acte qui n'est pas aligné étroitement selon l'ordre à la fin de l'homme et de sa nature est moralement mauvais. Or, si l'acte sexuel est un bien, mais qu'il se rend mauvais par son opposition à l'ordre, alors

⁷⁹ I-II, q18, a4, rép.

⁸⁰ La « norme qui permet de déterminer ou de fixer le caractère de bien véritable ou de faux bien, pour un objet quelconque qui se présente à la volonté libre d'un sujet donné, c'est précisément le rapport de cet objet à la fin dernière du sujet ou à ce qui est sa perfection définitive. Si l'objet est de nature à le perfectionner dans la ligne de cette perfection dernière, c'est un bien véritable ; s'il ne le perfectionne qu'à un certain égard particulier, *mais en désaccord avec sa perfection hiérarchisée et définitive*, c'est un mal : et, de le vouloir, il pèche, dans la mesure où ayant conscience ou pouvant avoir conscience de ce désaccord il s'y porte spontanément et de lui-même. » PÈGUES, Thomas, *Initiation thomiste*, Paris, Téqui, 1925, p. 223-224.

⁸¹ Quelques remarques intéressantes sur la bonté des actes : LOTTIN, Odon, *Études de morale : histoire et doctrine*, Gembloux, Duculot, 1961, p. 167.

⁸² SERTILLANGES, Antonin Gilbert, *La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1942, p.32.

nous sommes en présence du mal en tant que présence positive, et non plus seulement comme simple privation⁸³. En effet, l'acte est ici entièrement positif, alors que la privation est l'ordre de la raison, alors le mal moral n'est pas la privation dans l'acte, mais l'acte comme tel.

L'acte humain, en tant que genre, sera spécifié, en tant qu'espèce, par l'objet sur lequel il est fixé. Ce qui confère la plénitude d'être à une substance est sa forme, de même, ce qui donne à un acte humain sa plénitude d'être et de bien est l'objet sur lequel il porte. Si un objet n'est pas convenable à la nature humaine, par exemple le vol, l'acte est mauvais. La plénitude de bien d'un acte lui viendra donc de l'aptitude de l'objet à être conforme à la nature humaine, alors que le mal en sera le contraire⁸⁴. Pour juger la bonté des objets des actes humains, il faut en juger le lien avec les circonstances. Parfois, la circonstance n'est qu'un accident qui ne cause aucune différence pour l'objet. Cependant, un accident peut être naturel à un objet de sorte qu'il le spécifie en espèce. Seule une circonstance qui modifie le rapport de l'objet à l'ordre de la raison peut créer une nouvelle espèce sous l'espèce de l'objet initial, mais ne peut pas placer cet objet sous un nouveau genre (c'est-à-dire de le faire passer du mal au bien). Par exemple, un vol constitue de soi un acte immoral par son opposition à la raison, mais que cela se fasse de nuit ou de jour, cela ne change rien, car la raison ne peut y percevoir un changement quant à l'ordre. De plus, les circonstances de nuit ou de jour ne sont que des accidents non naturels. Or, si le vol se fait dans un lieu sacré, cette circonstance de sacré spécifie l'acte en espèce de sacrilège, puisque la circonstance de lieu sacré est un accident naturel de l'objet de sacrilège. On crée ainsi un nouvel acte et l'agent est coupable de deux maux : son vol et son sacrilège⁸⁵. Pourtant, si la circonstance est naturelle pour spécifier l'acte, il est impossible pour une intention bonne de la volonté de faire passer le vol sous un genre de bien. En effet, l'acte extérieur est un acte auquel les intentions de la volonté n'adviennent pas naturellement. Le vol pour nourrir sa famille constitue une intention bonne pour laquelle le vol est un moyen, mais le vol n'y passe pas pour autant sous un genre de bien, le vol restant un acte contraire à la raison. Le voleur qui vole une église est coupable de deux actes : son vol et son

⁸³ I-II, q18, a1, sol. 1

⁸⁴ I-II, q18, a1, rép.

⁸⁵ *De Malo*, q2, a6, rép.

blasphème, tandis que le voleur qui nourrit une famille est coupable d'un acte mauvais dont la bonté de son intention ne peut le disculper⁸⁶.

En effet, il ne faut pas confondre l'objet de l'acte avec l'acte de la volonté. On doit donc se demander comment départager le rôle spécifique de l'objet pris en soi et la fin de l'intention qui y est liée. Thomas divise les actes intérieurs et les actes extérieurs de la volonté, ce qui permet de les classer chacun selon sa moralité propre et ensuite voir s'ils se communiquent l'un à l'autre et comment. La volonté est davantage dans l'intériorité, car elle continue d'exercer sa nature sans aucun acte extérieur, les actes extérieurs étant plutôt comme ses membres. Si l'intériorité concerne plus le volontaire, c'est que la fin lui convient plus que l'objet extérieur, car la volonté ne veut un objet que selon la fin qu'elle désire naturellement et intérieurement. L'intention est en effet l'acte intérieur de désir d'une fin. L'acte intérieur porte sur la fin, et un objet extérieur sera toujours voulu de cette sorte selon une intention⁸⁷. Par suite, si l'on peut dire que les objets sont aussi des fins, ce ne sont que des fins intermédiaires à d'autres fins plus élevées, ces dernières concernant plus l'intention que les intermédiaires. En effet, le moyen n'a pas un acte d'intention qui lui corresponde exclusivement et de soi, mais est l'objet du même acte d'intention que celui par lequel la volonté adhère à la fin⁸⁸. L'intention vaut donc pour principe de la volonté lorsqu'elle se fixe une fin, et c'est celle-ci qui est le principe de la délibération qui donnera lieu à un moyen, lequel moyen devra être consenti par la volonté, et ce, dans le même mouvement intentionnel⁸⁹. En effet, si la volonté veut une fin, elle doit vouloir aussi les moyens vers cette fin. On peut donc dire que la volonté veut les moyens, bien que jamais pour eux-mêmes, c'est-à-dire qu'elle veut les moyens, mais pour l'intention de leur fin qui est susceptible de la rapprocher de son bien le plus cher⁹⁰. L'objet, acte extérieur de la volonté, est ainsi comme le membre qu'utilise la volonté intérieure, en vertu de la fin à laquelle elle souscrit. Pour que la volonté soit spécifiée selon une malice ou une bonté, il apparaît que l'acte intérieur correspondant à la fin soit l'élément déterminant. Thomas cite Aristote : « Celui qui vole pour commettre un adultère, est plutôt adultère que voleur »⁹¹.

⁸⁶ I-II, q18, a3, rép.

⁸⁷ I-II, q12, a1, rép.

⁸⁸ I-II, q12, a4, rép.

⁸⁹ I-II, q13, a3, rép.

⁹⁰ I-II, q8, a2, rép.

⁹¹ I-II, q18, a6, rép.

La volonté correspond plus naturellement à la fin, car elle est intérieure, alors que l'extérieur est le membre qu'utilise l'intérieur. Or, l'intention de la volonté peut porter sur le moyen et sur la fin simultanément. L'acte extérieur qui est fixé sur le moyen est causé par l'acte intérieur qui est fixé sur la fin, et ainsi le premier a pour principe le second. Elle ne porte donc pas seulement sur la fin, car elle doit vouloir aussi les moyens, mais, en plus, un moyen peut être une certaine fin, bien qu'ordonnée à la fin antécédente de l'intention, ce qui nous fait dire que le moyen est une fin seconde⁹². Ainsi, disions-nous, la volonté doit choisir les moyens selon l'intention d'une fin, mais elle doit vouloir par le fait même les moyens. Or, la seule fin qui est toujours le principe des choix est la béatitude, laquelle n'est pas accessible en cette vie, et alors nous pouvons affirmer que toutes les fins voulues par la volonté sont des moyens, puisque la seule fin voulue pour elle-même est le bien immuable. Peu importe la fin qui peut être l'objet de la volonté en cette vie, elle est toujours un moyen vers la béatitude, celle-ci étant la cause, le principe, et la fin de tout ce qui est désiré⁹³.

Dans l'exemple du vol, l'intention de la volonté ne spécifie pas la moralité de l'acte extérieur, même si le second a la première pour principe, car ce sont les circonstances qui spécifient l'acte extérieur. En effet, le vol a pour fin intrinsèque, en tant qu'acte et objet extérieur, la possession du bien d'autrui, et c'est pourquoi l'objet est mauvais. L'on peut consentir à cet objet comme moyen vers une fin qui ne lui est pas naturelle, et cette fin ne peut spécifier la moralité de celui-là, car le vol a déjà de soi la fin de la possession d'un bien dans une circonstance où le bien appartient à autrui. Or, à l'inverse, c'est-à-dire en employant un moyen bon pour une fin mauvaise, l'intention diminue le bien de l'accomplissement de l'acte. Par exemple : « faire l'aumône par vaine gloire est une action mauvaise »⁹⁴. Le moyen de l'aumône ne devient jamais mauvais en soi, mais la volonté mauvaise ne reçoit pas les mérites de cet acte bon. La volonté, pour être pleinement bonne, doit être d'abord bonne intérieurement, pour ensuite choisir un acte extérieur qui convient à sa bonne intention. Il faut voir ainsi que la bonté est plus exigeante que la malice. Pour un acte moralement bon, l'intention et l'acte extérieur doivent être bons.

⁹² I-II, q12, a2, rép.

⁹³ I-II, q12, a2, sed contra

⁹⁴ I-II, q20, a1, rép.

En effet, s'il faut juger de la moralité d'un acte extérieur selon sa circonstance, l'ordre à la fin n'est occulté que dans la mesure où nous voulons juger d'un acte en soi, mais lorsque nous voulons juger d'un acte en tant qu'accompli, nous devons lier l'acte extérieur à l'intention de la volonté. Ainsi c'est le degré de rationalité qui est la bonté de l'acte, alors que c'est la bonté de la fin qui est la bonté de la volonté. Or, si la volonté utilise le moyen de l'aumône pour une vaine gloire, il faut dire que l'accomplissement de l'acte est mauvais. Pourtant, Thomas refuse cette spécification dans le cas du vol pour une intention bonne. L'intention mauvaise rend mauvaise l'accomplissement de l'acte, mais l'intention bonne ne rend pas bon l'accomplissement de l'acte mauvais. Ainsi, nous disions que le bien ontologique est plus indulgent pour Thomas, mais nous découvrons que la bonté morale des actes accomplis par l'homme est plus exigeante. Thomas dit :

Le mal, d'après ce qu'on a déjà dit, résulte d'un seul défaut particulier; tandis que le bien, pour exister absolument, exige, non seulement un bien particulier, mais une bonté intégrale. Donc, si la volonté est bonne et dans son objet et dans sa fin, l'acte extérieur sera bon. Pour cela il ne suffit donc pas que l'acte extérieur soit bon de la bonté de l'intention de la fin. Mais si la volonté est mauvaise, soit quant à la fin qu'elle se propose, soit quant à l'acte qu'elle détermine, l'acte extérieur devient par cela même mauvais⁹⁵.

Ainsi, la bonté de la volonté est nécessaire, mais non suffisante pour qu'un acte soit moralement bon, de même que la bonté de l'acte extérieur est nécessaire, mais non suffisante pour une bonté intégrale.

L'involontaire

L'objet d'un acte est à l'extérieur de la volonté, mais la fin est l'intention de l'acte intérieur de la volonté, et ce dernier est le principe et la cause du premier. La bonté demande une double bonté : intérieure et extérieure. L'objet extérieur est présenté à la volonté et c'est la raison qui le présente incluant l'ordre intrinsèque de cet objet à la fin. Si c'est immédiatement que l'acte extérieur correspond à la moralité de l'objet, cela demeure référé au principe et à la cause qui est l'intention de la volonté, laquelle adhère à l'objet pour la raison de bien confirmée par l'intellect. De cette manière, les objets de la volonté spécifient celle-ci selon le bien et le mal, comme l'intellect dépend des objets intelligés pour se spécifier en vrai ou en faux⁹⁶. Ce qui peut nous confondre est le primat de l'intention qui voudrait nous faire croire que celle-ci spécifie à elle seule la volonté, alors

⁹⁵ I-II, q20, a2, rép.

⁹⁶ I-II, q19, a1, rép.

que le moyen doit aussi être bon pour qu'une volonté soit intégralement bonne. Le moyen est une fin intermédiaire, et un objet a sa moralité propre en référence à la raison. Ainsi, l'intention peut être bonne quant à la fin dernière d'une séquence, mais elle n'est pas moins mauvaise par son consentement à un moyen immoral quant à la raison. Nous ne pouvons ainsi défendre que la fin bonne qui est le principe du choix d'un moyen puisse à elle seule spécifier la volonté. Nous aimerions comprendre comment la volonté bonne peut élire le mauvais moyen. C'est selon ce rapport à l'objet que nous pourrions parler de volonté mauvaise : selon qu'un objet présenté par l'intellect peut ne pas convenir à l'ultime fin de la volonté, alors que celle-ci le choisit comme moyen vers sa fin. Le moyen doit être voulu, bien que secondairement, et alors le moyen, bien que mauvais, apparaît comme un bien⁹⁷. Elle souscrit à ce qui va à l'encontre de sa nature comme moyen d'accomplissement de sa nature. Elle fait le choix d'un moyen mauvais, par un principe bon pour la fin bonne⁹⁸. Une cause bonne qui cause le mal : voilà le mystère. Ce n'est donc pas par légèreté si Platon nous dit que l'on ne commet le mal que par ignorance.

Si la volonté intérieure est la cause et le principe d'un acte extérieur, il n'en demeure pas moins que l'objet extérieur cause la volonté, car il est toujours présenté par l'intellect selon sa convenance à l'intention du bien suprême. L'objet en est donc d'une certaine manière le principe⁹⁹ en ce que l'intellect sélectionne le moyen vers la fin de la volonté selon sa délibération¹⁰⁰ ; l'intellect est en effet de façon plus élevée le principe de la volonté, car elle possède et comprend ce que la volonté ne peut que désirer¹⁰¹. L'intellect se trouve à être le principe de la volonté de sorte que, s'il devait être erroné, la volonté n'aurait d'autre choix que d'agir par crédulité envers lui. En effet, la droiture de la volonté consiste à vouloir l'objet présenté pour l'ordre vers le plus grand bien. Toutefois, il n'appartient pas à la volonté de comprendre les raisons ni l'ordre de l'objet, mais seulement d'en accepter l'attestation de l'intellect. Ainsi, si un objet était contraire à la raison, mais que l'intellect le percevait comme un bien et le présentait comme tel à la volonté, alors la volonté n'aurait

⁹⁷ I-II, q19, a1, sol. 1

⁹⁸ I-II, q12, a4, rép.

⁹⁹ Comme la volonté est un moteur entièrement intrinsèque, c'est-à-dire comme elle possède en elle le principe suffisant de son mouvement, il lui appartient de choisir librement de laisser l'objet devenir son principe (comme lorsqu'elle laisse le vol devenir son principe en l'affectant de sa nature mauvaise). Elle le fait si la raison lui indique dans l'objet un lien suffisant vers le bien. En ce sens, il serait encore possible de faire du mal une ignorance, car on pourrait dire que le mal n'est choisi que si la volonté se fait tromper par l'ignorance du mal qui est dans l'objet.

¹⁰⁰ I-II, q15, a3, rép.

¹⁰¹ I-II, q19, a3, rép.

d'autre choix que de l'accepter. C'est une des façons pour la volonté de se rendre mauvaise, bien que de façon accidentelle. Elle se trouve dans l'impasse, car si elle désobéit à la raison, alors elle est mauvaise, mais si elle lui obéit alors que la raison est erronée, elle devient aussi mauvaise¹⁰².

La mauvaise volonté peut donc être celle qui suit une raison dérégulée, mais convaincue de faire le bien¹⁰³. Ceci peut être, en premier lieu, le cas de la raison qui ignore les circonstances des actes extérieurs, ou qui n'en sait pas suffisamment. Par exemple, le capitaine peut chercher le moyen de sauver son équipage dans la circonstance d'une tempête. Par une délibération, la raison propose l'acte extérieur de jeter les vivres à la mer, ce qui serait un mal s'il n'y avait pas de tempête. Si le capitaine du bateau ordonne de jeter par-dessus bord les vivres, car il croit qu'arrive une tempête et que celle-ci s'estompe avant d'atteindre le navire, alors il s'agit d'une volonté bonne, mais d'un acte extérieur mauvais s'il est pris dans sa circonstance, ce qui pourtant nous fera pardonner le capitaine¹⁰⁴, car le principe est ici l'ignorance quant à l'absence de la tempête.

Or, il y a plusieurs façons de ne pas connaître les conditions d'un acte, et seulement une peut rendre un acte involontaire. On peut ignorer la circonstance d'un acte de sorte que celle-ci soit concomitante, c'est-à-dire coïncidente avec l'acte. De cette sorte, l'ignorance ne rend pas le mal involontaire, car l'agent ne se trouve qu'accidentellement en état d'ignorance, de sorte que si la connaissance venait à se révéler, l'agent n'agirait pas autrement. Thomas prend l'exemple d'un homme qui coupe un arbre près d'une route, dont un passant pourrait être blessé s'il s'y trouvait. On dit que l'ignorance est concomitante si l'agent n'est pas disposé à modifier son acte dans le cas où il viendrait à savoir qu'un passant peut se trouver sur son chantier. Cette sorte d'ignorance ne peut excuser le mal comme involontaire, car la prudence est exigée, alors que le bûcheron n'a pas même la volonté d'éviter le mal d'autrui dans son travail.

Il y a ensuite l'ignorance volontaire, c'est-à-dire le vouloir de ne pas savoir en cherchant justement à avoir l'excuse pour son péché. Par exemple, le fiancé peut souhaiter ignorer si sa promise est déjà mariée. Pour ce cas, il s'agit d'un acte délibéré d'ignorance, mais la

¹⁰² I-II, q19, a5, rép.

¹⁰³ I-II, q19, a6, rép.

¹⁰⁴ I-II, q6, a6, rép.. Nous aimons cet exemple pour l'ignorance, bien que Thomas l'utilise pour la crainte.

faute n'est pas excusée, car l'ignorance même est volontaire. Alors on peut imputer le sujet pour deux fautes : son acte délibéré de ne pas vouloir savoir en plus de son adultère.

La seule façon de concevoir une ignorance comme cause de l'involontaire est celle qui exclut les deux premières, de sorte que l'individu veut savoir, et se promet d'agir selon sa connaissance, mais ignore néanmoins les circonstances qui rendent mauvais son acte. Cet agent, s'il était le bûcheron, s'abstiendrait s'il connaissait le passage possible d'une personne sur la route; le fiancé s'informerait aussi sur la disponibilité de sa dulcinée, cherchant ainsi à éviter l'adultère¹⁰⁵.

La thèse du mal comme ignorance ne reçoit donc qu'une possibilité d'être vraie. Mais le mystérieux problème de la mauvaise volonté demeure. S'il n'appartient qu'à la troisième ignorance de provoquer l'involontaire, c'est dire que les deux premières sont des péchés volontaires, premièrement de vouloir ignorer ou encore de ne pas vouloir savoir, autrement dit, de ne pas vouloir le bien et de ne pas vouloir éviter le mal. Cette non-volonté de connaître n'est-elle pas le fruit d'une raison erronée? Il est en effet quelque peu circulaire de parler ainsi d'ignorance : on pourrait objecter que le désir de l'ignorance est une ignorance, car si le sujet savait qu'il est bon de savoir, il voudrait savoir, et s'il savait qu'il est mauvais de négliger la connaissance, il s'efforcerait de connaître. La raison erronée oblige, mais elle n'est involontaire que si l'ignorance est involontaire. Il faut donc admettre que même si la raison erronée présente le mal comme un bien à la volonté, le péché demeure volontaire si c'est la volonté qui est responsable de la lacune de la raison. En effet, la possibilité pour l'ignorance de rendre l'acte involontaire est celle dans laquelle les efforts sont pris pour réellement connaître, la volonté se fixant sur une connaissance réelle, mais qui accidentellement est une connaissance fautive. Ceux qu'on appelle méchants à cause d'une raison dérégulée ne sont donc pas des ignorants, ils sont plutôt méchants de ne pas vouloir suffisamment le bien, et de ne pas vouloir suffisamment le vrai pour rendre leurs actes extérieurs vertueux. Est-ce au préalable la raison qui est erronée, d'un dérèglement qui fait percevoir l'ignorance comme un bien convenable?

Si la volonté fait le mal involontairement selon une acception des cas d'ignorance, ce peut être aussi le cas de la violence. En effet, la volonté demeure libre par essence, et tout ce qui

¹⁰⁵ I-II, q6, a8, rép.

est forcé est contraire à la notion de volontaire, c'est pourquoi l'on se réfère à la notion d'involontaire. L'objet présenté par l'intellect meut la volonté, mais la seule nécessité est intérieure. Si, par exemple, un homme était forcé de commettre un crime contre son gré sous la menace d'être mis à mort, il faut dire que le volontaire porte sur la fin de préserver la vie, l'acte du crime devenant ainsi un moyen vers cette fin. C'est plutôt l'acte extérieur de la volonté qui est forcé, en tant qu'elle doit commander ses membres à obéir à la violence, alors que, dans son acte intérieur, elle ne consent pas à cet acte pour lui-même, mais comme moyen pour préserver son bien¹⁰⁶. La violence, plutôt que de forcer le volontaire, force l'involontaire¹⁰⁷. En effet, la violence force l'extérieur sans le consentement de l'intérieur, ce qu'est précisément l'involontaire.

La peur, cependant, ne rend pas les actes involontaires, mais elle est plus susceptible de rendre les actes plus volontaires encore. C'est en effet la peur de la tempête qui fait ordonner au capitaine de jeter les vivres à la mer. Or, la peur rend cet acte plus volontaire puisque la conséquence de ne pas le faire est grande. On ne peut en effet dire que le capitaine a sacrifié involontairement les vivres pour survivre la tempête¹⁰⁸.

Et de même pour la convoitise. Celle-ci n'est pas une force surajoutée à la volonté, mais un mode de volonté qui consiste à vouloir fortement quelque chose. L'appétit charnel qui propose son objet à la volonté, par l'intellect qui peut le percevoir comme un bien si rien ne semble meilleur, n'est pas la convoitise. En effet, les puissances inférieures présentent toujours leurs désirs à la volonté, et cela est naturel. En revanche, l'intellect peut indiquer à la volonté comment certaines de ces demandes ne sont pas ordonnées à la fin ultime. La convoitise sera pour la volonté de vouloir le bien inférieur alors que le désordre est déjà indiqué. La convoitise est donc plutôt un assentiment de la volonté au mouvement des puissances inférieures, elle est déjà une sorte de consentement. Si la volonté refuse de vouloir la demande de l'inférieur pour privilégier le supérieur, alors elle ne convoite pas. Mais si elle décide de suivre la sensibilité en abandonnant la raison, on ne peut dire qu'elle suit ce mouvement de façon involontaire, car elle peut vouloir ne pas convoiter ce que lui présente sa sensibilité¹⁰⁹.

¹⁰⁶ I-II, q6, a5, rép.

¹⁰⁷ I-II, q6, a4, rép.

¹⁰⁸ I-II, q6, a6, rép.

¹⁰⁹ I-II, q6, a7, rép.

La responsabilité

Le dilemme s'approfondit : tout semble affirmer que, conformément à sa nature, la volonté ne peut s'incliner vers le mal. Étant une inclination vers le plus grand bien, comment admettre la possibilité qu'une telle nature puisse échanger un bien immuable pour un bien difforme auquel un mal est rattaché de façon nécessaire? Le paradigme qui pose cette question de la manière la plus radicale est l'histoire d'Adam et Ève, ainsi que celui de la chute du diable. En effet, l'ange bon pèche en connaissance de sa faute alors même qu'il choisit de pécher. Adam pèche alors qu'il est en état de grâce. Les deux cas nous enseignent que la créature, même dans l'état de perfection de sa nature, peut choisir le mal, et ce, alors même qu'aucune ignorance ne cause ce mauvais choix. Et pourtant, ce n'est pas le mal qui est choisi, mais un bien, voulu de la mauvaise manière. Cette « mauvaise manière », ce vouloir du bien hors de l'ordre de la raison et de la règle, l'intellect le perçoit lorsqu'il propose l'objet à la volonté. En effet, il relève de la fonction de l'intellect de présenter un objet en y incluant l'ordre au bien le plus grand. Si donc l'intellect perçoit le fruit de l'arbre défendu, il devrait aussi percevoir comment sa consommation éloigne le souverain bien voulu par la volonté. Intervient alors le mensonge du serpent, mais si le diable est le bien déficient qui provoque le mal de l'homme originel, il faut remonter au bien sans déficience, et alors, il faut comprendre le péché du diable comme un péché commis sans déficience. Celui-ci percevait le mal lié au bien qu'il désirait, et cela, encore mieux qu'un humain par l'excellence de l'intellect qu'il possède. Il semble que nous ne réglions rien en affirmant qu'il ne voulut pas le mal, mais le bien d'une façon désordonnée, puisque cette façon désordonnée doit déjà être perçue par l'intellect. Le désir du mal est une antinomie, pour la régler, nous devons suivre l'argument de Thomas et circonscrire le problème.

Nous savons maintenant que la volonté veut toujours le bien et que le mal s'oppose à l'être. Nous savons aussi que la bonne intention n'est pas suffisante, mais nécessaire pour que la volonté soit bonne, car le consentement d'un mauvais moyen participe au même acte intentionnel que celui envers la fin, bien que de manière secondaire. C'est ce « secondaire » qui pose problème, et celui-ci serait plus vite réglé si l'on attribuait cette possibilité seconde à l'imperfection de ce monde, à la matérialité et à un demiurge imparfait. Or, Thomas insiste que ces déficiences devraient ensuite être expliquées par une source sans déficience, sans quoi l'on remonterait à l'infini dans les déficiences causes d'autres déficiences, ou encore nous aboutirions à une force mauvaise manichéenne. Si le

péché est une manière détournée de vouloir le bien, alors il faut trouver comment une telle chose est possible, puisque rien n'explique la possibilité de ce détournement. Nous tenterons de comprendre comment la créature déchue fait ses mauvais choix, et cela culminera dans l'explication difficile du péché de l'homme et de l'ange innocents.

Nous avons vu, dans notre explication de la cause du mal, que Dieu en est la cause par accident. Pourtant, il est impossible d'affirmer la même chose pour ce qui est du mauvais choix ou du péché. En effet, Dieu est la cause, en tant que créateur, d'êtres dotés d'une nature dont l'inclination les porte vers leurs biens propres, et l'accomplissement de leur nature peut faire le mal à d'autres natures, comme le feu corrompt naturellement le bois. Puis, certaines créatures sont connaissantes et doivent choisir le mal de certaines autres créatures pour leur bien naturel, ce qui arrive pour l'animal carnivore. C'est ainsi que Dieu cause accidentellement le mal ontologique, en ce qu'il crée des êtres qui, entre eux, priveront d'autres êtres de leur bien, et pourtant, de manière absolue, il s'agit d'un bien selon l'ordre ultime des choses. Par suite, certains êtres reçoivent accidentellement des déficiences par leur contact avec d'autres êtres qui les ont privés, et cette déficience causera le mal pour d'autres êtres.

Dieu comme cause accidentelle du mal n'est cependant pas applicable au péché, même si l'on admet que son principe est le libre arbitre, lequel a Dieu pour principe. En effet, Dieu donne à sa créature le libre arbitre selon l'intention d'une certaine fin. Cette fin, nous savons qu'elle doit, comme toutes les fins, devenir la fin ultime qui est Dieu lui-même. Dans la mesure où le libre arbitre n'atteint pas cette fin, nous ne pouvons imputer à Dieu d'en être la cause accidentelle, puisqu'il pourvoit la plénitude nécessaire en cette nature pour s'accomplir en tant que nature. La mauvaise utilisation du libre arbitre est imputable à l'homme seulement, lequel n'utilisa pas pleinement cette nature en lui pour en accomplir la fin qui est la béatitude dans la vision de Dieu. Si le péché est un choix qui est fait par le libre arbitre contre la fin de ce libre arbitre, ce qui est un détournement envers la fin dernière, alors Dieu ne peut être tenu comme responsable, puisque c'est lui qui est la fin¹¹⁰.

Par exemple, il serait faux d'affirmer que la claudication est causée par la puissance motrice de la jambe. En effet, la puissance motrice de la jambe cause tout ce qui est

¹¹⁰ *De Malo*, q3, a1, rép.

excellent dans le mouvement, alors qu'un certain défaut de la jambe empêche celle-ci de répondre adéquatement à son moteur. De la même manière, Dieu meut sa créature en lui donnant le libre arbitre, mais si celle-ci l'utilise mal, Dieu n'est l'auteur que du bien qui s'y trouve¹¹¹. Ainsi, l'acte de claudication a pour cause la puissance motrice, mais la claudication en tant que défaut ne lui est pas imputable. De la même manière, l'acte de péché vient de Dieu en ce qu'il meut l'homme à se mouvoir lui-même, mais il n'est l'auteur que de l'acte, pas du défaut de l'acte. La puissance motrice n'est pas responsable de la claudication, mais de l'acte, Dieu n'est pas responsable du péché en tant que mal, mais de l'acte en tant qu'acte et en tant que ce qui est compris dans cet acte sous la notion de bien. La jambe possède le défaut qui est responsable de la mauvaise réception du mouvement de la puissance motrice, tout comme l'homme possède le défaut qui lui fait mal mettre en acte son libre arbitre. On se demande ensuite comment l'homme innocent qui ne détient pas encore de défaut, empêchant de se mouvoir parfaitement avec le libre arbitre vers la fin dernière, peut se détourner de cette fin dernière.

Dieu est le moteur premier de tous les mouvements, même les mouvements du libre arbitre dont il est l'auteur, mais les agents qui reçoivent mal ce mouvement sont coupables de cette mauvaise réception, et c'est ainsi que l'homme est coupable d'un mauvais usage de son libre arbitre¹¹². L'agent « manque de disposition à se laisser mouvoir avec aisance »¹¹³, alors que Dieu donne son mouvement de manière parfaite. En effet, quand Dieu meut une nature, il ne le fait jamais contre cette nature, au contraire, il meut la nature en tant que nature, et en tant qu'il est l'auteur et le moteur de cette nature. Donc, quand on dit que Dieu meut une volonté, il la meut sans jamais porter de tort à tout ce qui est inclus dans cette nature, et de même pour la liberté et l'inclination au bien ultime¹¹⁴. Étant le moteur premier de nos mouvements, il est le moteur premier d'êtres qui se meuvent eux-mêmes. Dieu meut la créature à se mouvoir elle-même librement en vue d'une fin. Or, comme il est

¹¹¹ *De Malo*, q3, a1, sol. 4

¹¹² La volonté « fait du non-être; et c'est là tout ce qu'elle peut faire à elle toute seule : non pas l'acte mordu par le néant, car pour autant qu'il est de l'acte et de l'être, il y faut aussi le concours de Dieu; mais le néant qui mord l'acte. Elle "fait" du non-être, c'est-à-dire que librement elle non-agit ou désagit, ou qu'elle *néante*; elle se dérobe, — non par une action, mais par une libre non-action ou désaction, — à l'influx porteur d'être et de bonté de la cause première, elle s'y dérobe en tant que cet influx, atteignant la zone libre comme telle, comporte en lui la possibilité d'être rendu vain (motion divine "brisable"); elle le stérilise, elle le nihilise. » MARITAIN, Jacques, *De Bergson à Thomas d'Aquin, Essais de métaphysique et de morale*, New York, Éditions de la maison française, 1944, p.241.

¹¹³ *De Malo*, q3, a2, rép.

¹¹⁴ *Ibid.*

la fin, le principe et la cause du libre arbitre, l'usage de cette puissance détournée de sa fin ne peut pas venir de lui¹¹⁵.

Rien ne peut laisser l'homme échapper à sa responsabilité quant au mal qu'il choisit, mais que fait Thomas de la tentation du diable envers l'homme originel? En effet, Thomas considère les écritures qui affirment qu'il fut l'initiateur de la révolte de l'homme contre la fin ultime. Cependant, même en présence d'une influence extérieure, jamais nous ne pouvons attribuer la responsabilité des actes à un autre que l'agent qui les commet. Si l'être intelligent se meut lui-même de façon libre, il est impossible d'imputer même au diable d'être coupable de nos mauvais choix, pas même celui d'Adam. L'influence s'exerce en disposant, en conseillant ou en commandant les autres, mais jamais ces mouvements externes ne peuvent être les principes des actions sans le consentement interne de l'agent libre. Le serpent a, par ses paroles, été le principe du premier péché, mais cela n'est pas en forçant la décision de l'homme. Pour se soumettre à un principe extérieur, il faut absolument que la volonté y consente librement. Rappelons que la liberté de la volonté peut s'exercer en ne choisissant aucun acte si les objets qui lui sont proposés sont tous indignes de sa nature. Cette abstinence aurait dû être mise en pratique par l'homme originel lorsqu'il fut placé devant sa tentation.

L'objet proposé est le principe des mouvements de la volonté en ce qu'elle doit prendre une décision, mais jamais l'objet ne peut violer sa liberté. Pourtant, si l'objet meut la volonté, l'objet est déjà jugé par l'intellect qui seul peut choisir de le présenter à la volonté, sans jamais oublier d'y inclure l'ordre vers la fin. Le principe demeure interne, car l'intellect présente l'objet selon ce qui peut susciter la nature de la volonté selon ce qu'elle veut toujours. Mais le principe est aussi externe, car l'homme n'a pas cherché l'objet du premier péché avant qu'il se présente de l'extérieur par l'entremise du mensonge du serpent. La seule nécessité face à la volonté est une nécessité interne à celle-ci, et l'objet est plutôt soumis à l'examen de ce qui peut correspondre à cette nécessité. Il est donc impossible que le diable soit responsable de la mauvaise décision de l'homme¹¹⁶. Toutefois, il est responsable d'avoir présenté un objet mauvais sous une raison de bien pour le faire correspondre à l'exigence de la volonté. De l'extérieur, il a exploité le principe interne de la volonté pour la séduire.

¹¹⁵ *De Malo*, q3, a2, sol. 2

¹¹⁶ *De Malo*, q3, a3, rép.

Alors qu'une foule d'objets se présentent à l'homme comme délectables, mais dont tous doivent se présenter comme moyens vers la béatitude, l'appétit doit être discipliné. En cela consiste un bon usage du libre arbitre : de refuser librement le bien qui ne se rapporte pas correctement à la fin ultime et de consentir seulement au bien qui nous y fait parvenir. Le libre arbitre, ayant pour fin Dieu lui-même, doit être utilisé pour discipliner l'appétit inférieur à se soumettre à l'exigence de l'appétit intellectuel et au jugement de la raison¹¹⁷. Il est en effet question, chez l'homme déchu, d'un certain combat entre les puissances qui veulent égoïstement leur bien, d'où l'importance pour la volonté et l'intellect d'être renforcis par l'exercice vertueux, mais difficile.

L'ignorance, la faiblesse et la malice

L'ignorance peut excuser le péché seulement si elle est elle-même involontaire et en admettant que la connaissance adéquate éradique la volonté de commettre la faute. Ainsi, on peut dire que le principe du péché est l'ignorance dans certaines situations. Par exemple, celui qui ne connaît pas la science de la morale ne sait pas que l'adultère est un péché. En ce sens, l'ignorance cause le péché, et l'on dit qu'il est involontaire seulement si la connaissance du principe a pour résultat un changement de volonté pour ne pas vouloir commettre cet acte. L'ignorance peut ensuite mener au péché si le principe universel est connu, mais que la circonstance qui exige d'appliquer le principe ne l'est pas. Ainsi, disions-nous, l'homme qui ignore qu'il marie une femme déjà mariée à un autre pèche, mais cela est causé par l'ignorance. Ce même cas est involontaire si, et seulement si, la connaissance adéquate a pour résultat de ne pas vouloir l'acte¹¹⁸.

Nous avons aussi mentionné comment la sensibilité peut avec force présenter son bien à la volonté, sans pour autant admettre que cela puisse être le principe de l'involontaire. Pourtant, bien que la faiblesse n'oblige pas l'involontaire et qu'elle reste dans le volontaire, Thomas affirme que la faiblesse est une des causes du mauvais choix. Il est en effet possible pour l'intellect et la volonté de ne pas être assez forts pour se maintenir dans la règle du bien. La volonté est une nature qui s'incline vers le bien le plus parfait, mais il se peut qu'elle ne soit pas assez forte pour respecter cette exigence interne. Dans le cas d'une faiblesse de la volonté, on laisse les puissances inférieures présenter leur bien, sans être capable d'appliquer l'exigence interne de la volonté, et donc on se porte vers des biens

¹¹⁷ *De Malo*, q3, a5, rép.

¹¹⁸ *De Malo*, q3, a6, rép.

de façon désordonnée, faute d'avoir la force de suivre la raison qui présente les objets avec leur ordre à la fin. Thomas va déjà ici plus loin que Platon, qui affirme que les péchés ont pour principe l'ignorance. En effet, le cas de la faiblesse concerne un agent qui connaît la difformité du bien auquel il souscrit, mais dont la force manque pour refuser ce bien en tant que tel. Le combat devient celui des proportions entre le bien et le mal relatives à l'agent qui délibère : ai-je la force de subir la souffrance de me priver de ce bien délectable pour rester dans le bien universel? La volonté qui tombe dans le mal préfère se priver du bien universel invisible pour jouir d'un bien plus facile et présent immédiatement. Il s'agit donc du mauvais choix qui a pour principe l'absence de force nécessaire pour résister au bien difforme et de ne pas avoir assez en aversion la difformité.

Thomas croit que l'homme pêche parfois par faiblesse et parfois par ignorance, alors que Platon affirme que l'on ne pêche que par le deuxième principe. Ici, Thomas voudra concéder une partie de la thèse du mal de Platon, dans la mesure où la faiblesse peut donner lieu à une ignorance. Ainsi, l'homme qui possède la science morale la possède soit en acte, soit en puissance. Dans le cas de la faiblesse, il est possible que l'intelligence soit à ce point assaillie par les puissances inférieures, via la volonté faible qui ne les discipline pas, qu'elle soit forcée à régresser dans sa considération de sa science morale en acte vers celle-ci en puissance. Autrement dit, l'homme qui est placé devant un bien délectable dont l'attraction est forte peut presque oublier sa science morale, ou, du moins, être empêché de la considérer en acte. Ainsi se produit l'acte d'adultère chez l'homme qui sait qu'il s'agit d'un péché, mais dont la séduction de la jouissance est si forte qu'il ne pense plus à l'interdiction. En effet, Thomas affirme qu'une puissance en acte peut priver d'acte une autre puissance¹¹⁹. Par exemple, pour mieux nous concentrer sur une musique il nous arrive de fermer les yeux. Ou encore, le grammairien qui s'occupe à couper du bois ne considère pas sa grammaire en acte, ce qui aurait pour effet de priver en acte son art de couper le bois. Or, la force de ne pas commettre le mal consiste justement en ce que la puissance la plus universelle devrait prendre cette place et priver d'acte l'appétit inférieur plutôt que l'inverse, ou du moins, celle qui gouverne doit gouverner et non se faire gouverner. Il arrive donc que l'objet d'une puissance affamée se suggère avec tant de force que l'intellect est confondu par cette suggestion du bien particulier qui s'applique à contredire la règle universelle. La raison peut donc s'illusionner, le bien particulier se

¹¹⁹ *De Malo*, q3, a9, rép.

faisant passer pour quelque chose d'universellement bien, car la sensibilité prive l'intellect de son acte.

Ainsi, si les puissances inférieures, avec leur domaine qui est le sensible et le particulier, arrivent à devenir plus fortes que la raison et la volonté, il y a faiblesse qui cause une régression de la considération de l'universel vers la puissance, alors que la situation demande une considération en acte. La volonté participe aussi à cette faiblesse lorsqu'elle n'arrive pas à surmonter une passion de l'appétit inférieur. Et ainsi, lorsque la connaissance de la morale est disponible, mais que l'application sur le particulier ne se fait pas, c'est que la volonté est faible et ne fait pas son travail de gouvernante en ne disciplinant pas le sensible. « On parle d'une ignorance volontaire par accident [...] de façon indirecte, lorsque l'on néglige de repousser les mouvements des passions qui s'élèvent et qui, en se développant, lient l'usage de la raison dans le choix des biens particuliers »¹²⁰. En effet, si l'on n'applique pas l'universel au particulier, c'est qu'il y a faiblesse dans la volonté, car elle doit commander la raison dans son opération de raisonner, ce qu'elle ne fait pas quand elle est trop faible et qu'elle laisse l'appétit inférieur dominer sur elle¹²¹.

En effet, la volonté est par nature inclinée vers le bien et vers certains objets en tant qu'ils en sont les moyens, mais ces objets ne sont des moyens que selon la raison que l'intellect révèle. Or, le problème est précisément pour la volonté d'avoir la force de respecter son propre critère, lequel requiert de se référer à la raison. Ainsi, la sensibilité demande de jouir, la volonté ne discipline pas, ensuite l'intellect présente l'objet selon une raison de bien pour la sensualité. Si la volonté continuait à se référer à l'intellect, celui-ci n'oublierait pas de présenter aussi en quoi cet objet s'oppose à la raison, mais la volonté ne se respecte déjà plus elle-même en ne faisant plus référence à la raison, alors qu'elle fait plutôt référence à la sensibilité. Si la volonté se permet de choisir l'objet difforme, on dit qu'elle est simplement trop faible pour résister à la demande de sa sensibilité. Elle perçoit comme un plus grand bien de ne pas souffrir de la privation de cette jouissance, même en présence de la possibilité d'un juste jugement moral qui condamne ce choix, car le jugement n'est pas effectué, et puisque c'est la volonté qui doit mouvoir l'intellect à l'acte. Ainsi, plutôt que de commander correctement l'opération de la raison pour l'application de

¹²⁰ *De Malo*, q3, a8, rép.

¹²¹ *De Malo*, q3, a9, sol. 1

l'universel au particulier, elle choisit l'inférieur et permet à l'intellect de méprendre ce bien inférieur pour du bien ordonné à une fin supérieure, sans égard pour la loi morale qui est précisément le critère de perfection pour les actes humains¹²².

Pour que la volonté et l'intellect s'appliquent aux choix moraux qui seront bons ou mauvais, Thomas explique que la délibération se fait comme le syllogisme, en appliquant l'universel au particulier pour tirer la conclusion qui aboutit au choix. La qualité de l'exécution de ces syllogismes fera la différence entre l'homme vertueux et le pécheur. L'homme vertueux, par sa tempérance, fera le syllogisme suivant qui le mènera à s'abstenir du péché : « on ne doit jamais commettre de fornication, or cet acte est un acte de fornication, donc il ne faut pas le commettre »¹²³. Tandis que l'homme qui pêche par faiblesse raisonnera plutôt ainsi : « il faut jouir de tout ce qui est délectable, or cet acte est délectable, il faut donc l'accomplir »¹²⁴. Remarquons qu'à ce dernier raisonnement, le jugement universel est lui-même déjà erroné : c'est le particulier qui est ici mépris pour de l'universel. En effet, la science morale ne commande pas de jouir de tout ce qui peut être délectable, mais au contraire de s'abstenir de beaucoup de bien pour viser un bonheur plus grand. Donc, cet homme intempérant est faible au point de causer sa raison à mal percevoir et à mal utiliser ses principes premiers, pour ensuite l'appliquer au particulier alors qu'il est déjà dans l'erreur dans l'énonciation de son principe. Thomas dit pourtant qu'il est possible pour cet intempérant d'avoir la connaissance morale, et ensuite de ne pas vouloir avec assez de force le bien immuable proposé par cette science et pécher de nouveau.

Il demeure difficile de soutenir que la faiblesse de la volonté n'est pas toujours une certaine ignorance. La volonté qui a accès à la connaissance de la morale, et qui choisit tout de même le bien difforme n'est-elle pas ignorante? Par exemple, si l'on prend deux hommes qui connaissent de façon égale la morale et qui sont placés devant une tentation de la même force, qu'est-ce qui permet à l'un de refuser et à l'autre de se laisser tomber dans le mal? Thomas répond que c'est la faiblesse de la volonté de ne pas avoir la force de refuser un bien qui correspond à ce qu'elle veut par nature, alors que cette même nature exige d'elle un effort de se détourner de ce même bien pour obtenir un bonheur meilleur,

¹²² *De Malo*, q3, a9, rép.

¹²³ *De Malo*, q3, a9, sol. 7

¹²⁴ *Ibid.*

mais difficile. La décision se prend tout de même chez les deux agents au moyen d'un syllogisme, alors que les deux conclusions sont différentes. Thomas l'affirme ainsi :

L'un et l'autre se servent donc d'un syllogisme à quatre propositions, mais pour des conclusions opposées. En effet, le continent raisonne ainsi : il ne faut commettre aucun péché, et il pose d'abord ce principe selon le jugement de la raison, alors que le mouvement de la concupiscence agite dans son cœur le sentiment qu'il faut chercher tout ce qui est délectable; mais comme, chez lui, c'est le jugement de la raison qui l'emporte, il raisonne et conclut conformément au premier de ces principes : ceci est un péché, il ne faut donc pas le faire¹²⁵.

Or, Thomas dit lui-même ici que « c'est le jugement de la raison qui l'emporte » chez le continent, ne s'agit-il pas alors d'ignorance pour l'incontinent? Chez le continent, en l'occurrence d'une demande de la part de la concupiscence, la raison refuse de se laisser dominer. Et comme nous disions qu'il appartient à la volonté de choisir librement ce que lui présente l'intellect, il est possible pour elle d'élire la raison autant que la convoitise, mais seulement si elle croit élire un bien qui la rapproche de la béatitude. La différence entre le faible et le fort est que l'homme vertueux choisit de faire confiance au jugement de la raison qui dit : « tu ne dois pas faire ceci », alors que l'incontinent préfère aller contre la raison pour privilégier un bien difforme. Ceci semble pourtant être contre sa nature. On maintient seulement ici que ce n'est pas contre sa nature, mais sa nature même en tant que trop faible pour viser la fin la plus parfaite qui est en elle, ou plutôt pour ne pas la viser assez pleinement. Dans le cas d'une volonté forte, il s'agit d'une nature qui a la force de respecter ses propres exigences qui sont précisément dans la raison. La volonté faible veut la fin dernière que lui présente la raison, mais elle n'a pas la force de résister aux autres biens qui lui promettent une imitation temporaire du bonheur. Pourtant, rien n'empêche ici de conclure, contre Thomas, que la faiblesse de la volonté est une certaine ignorance, car la volonté fait bel et bien une erreur en croyant être dans le bien en ne se soumettant pas à la raison.

Il s'agit d'un choix qui est donné à la volonté entre deux principes. Alors que l'incontinent « possède la science des principes généraux, il ne la possède pas dans ce cas particulier, car il ne raisonne pas selon la raison, mais selon la concupiscence »¹²⁶. Ainsi, il est possible de dire qu'il s'agit de faiblesse et non d'ignorance, car il s'agit d'une privation dans le

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

raisonner (l'opération de considérer et de juger), et non dans l'intellection (le contenu). L'universel est connu, mais un autre bien se propose avec force et fait compétition pour obtenir le consentement de la volonté. Or, si l'intellect est le principe de la volonté en ce qu'il présente toujours les objets à la volonté selon ses principes, la volonté est aussi le principe de l'opération de l'intellect en qu'elle décide de son acte de raisonner. Le problème semble être ici que la volonté est trop faible pour accepter de se laisser diriger par la raison et qu'elle use de son pouvoir pour commander à la raison de raisonner selon d'autres principes que ceux qui conviennent, en l'occurrence, ceux de la sensibilité. C'est cette possibilité de la volonté de commander l'intellect dans son opération de raisonner qui permet d'affirmer que la volonté préfère le bien difforme, sans que ce soit à cause de l'intellect en tant qu'ignorant cette difformité, mais à cause d'une certaine faiblesse qui n'appartient qu'à la volonté. Par suite, si la volonté est plus faible que la concupiscence, elle se soumet à celle-ci, et, dans la mesure où la volonté dirige l'opération de l'intellect qui est de raisonner, on peut affirmer que l'incontinent raisonne avec sa concupiscence¹²⁷.

Nous pouvons, dès lors, affirmer qu'il est possible pour la volonté de vouloir le mal, mais pas encore le mal pour le mal. Les raisons de vouloir le mal par faiblesse sont des raisons de bien dont la volonté refuse de se priver, alors qu'une droite volonté devrait refuser le bien qui est lié à un mal, car, consentir au mal, c'est en quelque sorte le vouloir. Ici s'applique la notion de mal relatif : l'emprisonnement est un mal pour celui qui perd sa liberté, mais il est un bien selon le rapport à la justice et au bien commun. Or, l'idée dans laquelle s'énonce cet exemple est précisément que la perspective de la justice est celle qui est absolue et véritable, mais en maintenant qu'il y a un mal pour le sujet qui subit la restriction. Ainsi, il est difficile pour la volonté d'accepter un certain mal, par exemple, de devoir se priver du bien de jouissance qui est dans l'acte d'adultère, en échange d'un bien universel, mais invisible, distant et difficile. La force de la volonté consiste en une certaine foi en l'ordre des choses perçues par l'intellect et dans une endurance quant à la privation des biens qui sont demandés par la sensibilité au profit du bien qui est absolu et véritable. Par ailleurs, la sensibilité n'est jamais complètement ordonnée, sauf d'une inclination servile vers son bien, et sa discipline consiste à se faire refuser son inclination par la volonté, au profit de l'inclination intellectuelle du plus grand bien. Autrement dit, la sensibilité ne commet jamais de faute. L'animal qui mange un de ses petits agit selon une certaine nécessité de nature, mais personne n'est prêt à appliquer une règle morale et juger

¹²⁷ *Ibid.*

cet acte comme mauvais, car la nature de l'animal n'exige rien de meilleur. Or, la nature sensible se retrouve dans l'homme en s'inclinant toujours vers ce qu'elle veut, mais la nature de l'homme exige qu'en revanche la volonté et l'intellect la gouvernent correctement, tel un pouvoir politique.

Le mal n'est jamais appétitible, il est ontologiquement contraire à la notion d'appétit. Si la volonté a un rapport avec lui, il doit s'agir d'une répulsion, ce qui est conforme à sa nature. Mais cette nature finie comporte une faiblesse possible : celle de ne pas vouloir son souverain bien assez fortement, et de ne pas être repoussée assez fortement par le mal. Ainsi, un bien difforme (d'une difformité qui n'est que par rapport à l'ordre de la raison) peut être très appétitible sous son rapport à la concupiscence, mais très repoussant à cause du mal qui lui est rattaché. La volonté doit user de sa force, s'appliquer avec force à haïr le mal et résister au bien pour son manque d'ordre à la fin. En cas contraire, c'est-à-dire de faiblesse, la volonté ne résiste pas au mal et consent à un bien inférieur. Ainsi, le mal est voulu, mais de manière secondaire, alors que le bien est la fin principale sur laquelle se fixe la volonté. De cette manière, la volonté veut un bien et accepte de subir le mal qui lui est rattaché, ce qui est une certaine façon de le vouloir.

La faiblesse consiste en ce que la volonté, plutôt que d'user de sa force par laquelle elle se meut de son principe intrinsèque, se laisse mouvoir par les moteurs extrinsèques envers lesquels elle n'use pas assez fortement de son principe interne. Ainsi, lorsque l'on parle de péché de faiblesse, nous parlons du combat de la volonté entre son principe externe (les objets) et son principe interne (son appétit du plus grand bien). Le péché de faiblesse est donc causé par l'extérieur, dans la mesure où la volonté a pour principe les objets lorsque ceux-ci se présentent à elle avec leur bien de convenance. Si la volonté n'arrive pas à user avec force de son principe interne, c'est qu'elle se laisse, avec faiblesse, mouvoir par des principes extrinsèques à elle, ce qui implique de laisser les formes des objets s'installer en elle, et cela mènera éventuellement à des mauvais habits.

Par cette soumission de la volonté de l'interne à l'externe, c'est-à-dire en n'accomplissant pas avec excellence sa propre nature, des habits mauvais se forment, ce qui est le contraire de l'homme vertueux qui acquiert des habits bons pour résister au mal. Or, un habitus est une certaine forme dans l'âme avec son inclination propre. Et ici arrive ce que l'on appelle le péché par malice, c'est-à-dire le péché délibéré. En effet, si la faiblesse est

un péché qui a pour cause et pour principe les objets extérieurs, alors qu'ils sont mal voulus, mais seulement dans la mesure où ils répondent à une certaine exigence de la volonté, le péché de malice est un péché qui prend cause et principe à l'intérieur de l'âme. Par exemple, le moine peut ne pas vouloir avoir de relations avec les femmes en éloignant les possibilités pour cet objet de se présenter en employant le moyen du cloître. Si l'objet se présente et meut sa volonté vers une mauvaise décision, il s'agit d'un principe extérieur qui exploite la faiblesse du principe interne. L'objet n'aurait pas été voulu s'il ne s'était pas présenté pour causer la volonté à devoir prendre une décision. Or, si le péché est répété, il se forme un habitus dans l'âme de l'homme, et alors, plutôt que d'être assailli par les objets mauvais qui se présentent, l'homme tend de lui-même vers le mal¹²⁸. En effet, l'exercice de l'acte interne de la volonté lui donne la force de conserver sa véritable inclination, mais si elle laisse, par la répétition, une forme extérieure l'imprégner de son inclination, alors son exercice interne devient parasité par l'habitus engendré par la forme de l'objet mauvais.

On ne maintiendra donc pas que le mal ne peut pas être voulu, bien qu'on affirme explicitement que le mal n'est pas appétitable. C'est le mal ontologique qui ne peut pas être voulu en tant que privation et en tant que contraire à l'appétit. Le mal moral, en revanche, est de l'être positif auquel est rattachée une privation d'ordre rationnel vers le bien. Quand ce désordre est ignoré en tant que rattaché à un bien voulu, il est désiré accidentellement, mais s'il est connu, alors il est désiré secondement¹²⁹. Cette manière seconde de vouloir, en tant qu'admettant le mal, est soit de la faiblesse, soit de la malice. En effet, même en cas de malice, il ne sera pas possible d'amener le mal comme objet premier de la volonté. Il s'agit plutôt d'une sorte de corruption de la volonté par un habitus mauvais qui affecte son inclination à se mouvoir vers ce qui est désordonné, mais jamais en tant que mouvement propre, interne et premier de la volonté¹³⁰. La volonté inclinée vers le mal est ainsi une volonté possédée, parasitée par une nature (l'habitus) qui a elle-même son inclination et c'est elle qui rend la volonté mauvaise en l'affectant de cette inclination¹³¹.

¹²⁸ *De Malo*, q3, a12, rép.

¹²⁹ *De Malo*, q3, a12, sol. 4

¹³⁰ *De Malo*, q3, a12, sol. 5

¹³¹ *De Malo*, q3, a12, sol. 6

La volonté échappait à cette possibilité de s'incliner vers le mal, mais enfin la malice montre son visage. La volonté se rend mauvaise accidentellement à cause de l'ignorance, ou encore mauvaise de manière secondaire à cause de sa faiblesse, mais lorsqu'elle permet trop fréquemment ces écarts de conduite, elle laisse se former un habitus avec sa forme propre qui la fera s'incliner, d'une certaine manière, vers le mal. La volonté mauvaise, celle qui s'incline le plus près du mal pour le mal, est une volonté combinée d'un habitus mauvais comme une sorte de nature seconde et surajoutée. La différence majeure est que, pour la faiblesse et l'ignorance, le principe du péché était plus extérieur, en tant que la volonté se fait placer devant des choix qui rendent le bien immuable difficile. Mais en présence d'un habitus mauvais, cette forme mauvaise qu'est l'habitus s'incline vers le bien difforme, et alors il y a en l'homme malicieux une force qui recherche par soi la difformité¹³². La « volonté tend par elle-même à l'acte du péché, comme déjà totalement portée à l'acte du péché par l'habitus par mode d'inclination naturelle; aussi le péché est plus volontaire, et par conséquent, plus grave »¹³³. Thomas arrive ici à maintenir l'inclination absolue de la volonté vers le bien, en attribuant une partie de la malice à l'habitus mauvais qui corrompt la nature de la volonté. Si, en péchant par faiblesse, il est possible de regretter son geste et de se fixer un meilleur comportement pour l'avenir, la malice semble exclure presque totalement cette possibilité. En effet, celui qui pêche par malice « a une volonté ordonnée à une fin mauvaise, car il a le ferme propos de pécher »¹³⁴, et ainsi le principe de l'acte de malice est un principe mauvais, c'est-à-dire une intention mauvaise. Une fin, une cause et un principe mauvais possèdent cette volonté qui commet l'acte que Thomas appelle le péché de malice. Les autres péchés ont toujours eu le bien pour principe, et, par cela, il était plus excusable. Le mal moral étant un bien désordonné, la malice est un habitus et une forme qui consiste à pâtir vers des biens qui impliquent ce désordre. C'est ici que la volonté veut de la plus haute manière le mal, car l'habitus ne s'installe pas avec violence, et même une fois installé, il ne peut, comme rien ne peut, forcer la volonté à suivre son inclination. Cette volonté est donc d'autant plus mauvaise qu'elle n'a pas renié ses actes d'ignorance et de faiblesse. Elle a permis, par la répétition, le développement d'une nature qui l'incline vers les objets dont elle aurait dû avoir le regret¹³⁵. Deux personnes peuvent donc commettre le même péché, mais le

¹³² *De Malo*, q3, a12, rép.

¹³³ *De Malo*, q3, a13, rép.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

principe peut être différent. Chez le faible, on dit que l'objet s'est présenté comme délectable aux sens et que la volonté a manqué de force pour résister à ce bien. Chez le malicieux, on dit que la volonté suivait elle-même un appétit en cherchant le mal avant même qu'il se présente pour séduire les sens. Si le faible ne reprend pas son comportement, il risque de laisser un habitus se développer en son âme qui le dirigera vers le mal, et il ne considérera même plus de résister¹³⁶.

Le péché originel

Un problème demeure : la possibilité de vouloir le mal tient d'une faiblesse de la volonté d'accomplir et de respecter sa propre nature. En notre condition présente, ce n'est guère difficile à imaginer. La nature est corrompue, les choses dépérissent et rien ne fonctionne de manière parfaite. Pourtant, si toute la théorie que nous présentons est une théodicée qui tente d'imputer le mal à la créature seule, sans jamais admettre que Dieu soit autre que bon, omniscient et omnipotent, il faut aussi expliquer comment la nature de l'homme et de l'ange ont pu pécher en état de grâce. Là réside la vraie difficulté, celle d'expliquer comment une nature peut se détourner de son appétit intrinsèque. Pour Thomas, la réalité sensible reste toujours un bien voulu et créé par le Dieu bon et sans défaut, et cette matérialité n'est pas responsable du mal. Ainsi, si la nature corrompue admet la faiblesse, et même la possibilité qu'un habitus mauvais se forme en elle à cause de la répétition de cette faiblesse, comment la nature s'est-elle corrompue en premier lieu? Le mal peut venir d'une déficience d'un bien qui cause une autre déficience pour un autre bien, mais il faut remonter à un bien qui n'est pas déficient et qui cause le mal par accident. Par exemple, le feu cause le mal de l'eau accidentellement, c'est-à-dire sans viser par soi ce mal. Or, cela ne s'applique qu'en tant qu'un objet provoque accidentellement une privation ontologique pour l'autre. Une meilleure comparaison serait de concevoir que le feu change d'inclination, par exemple, qu'il se mette à refroidir! En ce qui concerne la volonté, rien ne peut la forcer, rien ne peut la brimer, rien ne peut causer en elle le mal de privation par accident, car elle est un principe moteur intrinsèque qui se meut elle-même. En l'absence de toute faiblesse et de toute ignorance, comment cet appétit s'est-il incliné vers un bien en se détournant de sa propre nature? Comment un appétit peut-il se détourner de son appétit, comment un appétit a-t-il l'appétit de ce qui est contre son appétit¹³⁷? Le mystère devient

¹³⁶ *De Malo*, q3, a14, sol. 7

¹³⁷ Il s'agit de la question posée du « point de vue de l'ordre de la nature, [du] point de vue de l'univers comme *œuvre d'art* de Dieu, comme œuvre de l'art créateur (*hic mundus*). Mais il y a un autre point de vue,

encore plus difficile, en effet, si l'on envisage une nature pure comme Adam qui commet la faute de se détourner de sa fin ultime.

Bien qu'il soit encore pur, l'homme en état de grâce n'est pas une substance simple, mais composée. Sa nature fonctionne avec l'appétit supérieur qui gouverne l'appétit inférieur en se soumettant à une règle divine qui lui est extérieure. Il n'y a nul combat entre la volonté et le sensible. Lorsque celui-ci présente un bien qui ne convient pas, le supérieur gouverne l'inférieur sans contrainte, ce qui justement ne se produit pas dans l'homme déchu¹³⁸. Adam doit donc avoir abandonné cette condition pour obéir à sa nature inférieure, croyant au contraire s'élever encore plus haut. Il ne s'agit pourtant pas d'ignorance ni de faiblesse, et encore moins d'un acte affecté d'un habitus mauvais puisqu'il n'y a pas encore de péché répété. Il a donc péché en commettant un acte volontaire en ne se soumettant pas à la raison et à la règle divine, mais rien n'explique encore pourquoi.

Thomas explique comment une nature peut être contenue par la grâce qui contenait l'homme. Par exemple, l'eau veut par nature aller vers le bas et se répandre, mais il arrive que nous la contenions par un vase. Si le vase se brise, ce qui empêche le mouvement naturel est enlevé, et l'eau produit son acte selon sa nature : elle se répand. Le vase est ici la grâce de Dieu qui maintenait l'homme en état de droiture, et l'eau est la nature de l'homme qui est actuellement soumise aux objets pour en éprouver le désir qu'elle ne devrait pas, en l'absence de cette grâce qui contenait les premiers hommes¹³⁹. On parle, pour la nature intouchée de l'homme originel, d'un péché qui n'a pour principe ni l'ignorance, ni la faiblesse, ni la malice, alors qu'au contraire, le premier péché en est le principe.

Dans notre réalité, certains objets sont d'eux-mêmes contraires à la raison, comme le vol, et l'on dit que ce genre d'objet sera désiré par la volonté, soit accidentellement, soit secondairement, mais toujours pour un certain bien. Or, Adam ne peut pas même vouloir

qui est celui des relations morales et spirituelles des personnes créées entre elles et avec Dieu, et qui se rapporte à l'univers, lequel suppose le monde de la nature mais en est distinct. Et c'est à cause de cette distinction que saint Thomas enseignera que l'acte libre comme tel, n'étant pas de ce monde échappe à la connaissance naturelle de l'ange, à laquelle est dû pourtant tout ce qui est *de ce monde* comme œuvre d'art de Dieu; parce que l'acte libre ne fait pas partie de *ce monde*, il fait partie d'un univers propre, original, qui est l'univers de la liberté ». MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 224.

¹³⁸ *De Malo*, q4, a2, sol. 1, 1 ; 1, 3

¹³⁹ *De Malo*, q4, a2, sol. 1, 4 ; 1, 7

un tel objet, car tout en lui est ordonné selon la puissance la plus élevée et contenu dans la grâce. Thomas doit donc chercher comment l'homme originel a pu pécher, à l'aide de la division qu'il fait des différentes puissances en l'homme. Lorsque l'homme originel est mis devant l'arbre interdit et qu'il s'y sent attiré, on attribue cet appétit à la puissance sensible dite concupiscible. Or, contrairement à l'homme déchu, Adam est en état de commander cette puissance par le gouvernement de la volonté qui suit la raison, laquelle raison se soumet à la règle divine. S'il fallait accuser la concupiscence pour le péché, la faute reviendrait de droit à la volonté qui a pour tâche de la commander. En effet, quand la sensibilité présente son objet, la volonté en tant qu'appétit ne consent à se soumettre que si son critère interne est confirmé dans cet objet par la raison. Par exemple, lorsque notre sensibilité nous commande inutilement de consommer plus de nourriture, la volonté reconnaît l'aptitude de cette demande à être liée au plus grand bien, mais c'est la raison qui sanctionne et déclare l'objet comme étant un vice de gourmandise qui éloigne du bien.

Pour l'homme qui n'est pas encore corrompu, rien ne permet de croire que l'intellect puisse faire une faute de jugement. Au contraire, le péché premier consiste en un acte délibéré contre une règle rationnelle connue. L'intellect, ne faisant que son opération naturelle en cherchant le vrai, ne peut être coupable du détournement de l'homme contre sa fin. Cependant, la volonté est en mesure de lui demander de raisonner à nouveau, et nous disions que l'incontinent soumet l'opération de la raison à son vice, et qu'alors il se met à raisonner selon ses puissances inférieures. Si ce n'est pas encore le cas pour l'homme originel, il faut tout de même insister sur la liberté de la volonté, même à l'égard des principes de la raison.

En effet, elle demeure radicalement libre. Thomas affirme que la liberté est le principe du premier péché. Le libre arbitre est matériellement la volonté, c'est-à-dire que le libre arbitre en tant que puissance est l'exercice la volonté, comme la raison est l'exercice de l'intellect, bien que cette liberté a l'intellect comme forme et comme principe. L'intellect, étant la forme du libre arbitre, est aussi le principe de la volonté en tant que présentant ses objets selon ses principes premiers. Étant son principe, il est le principe d'une volonté libre, et d'une volonté qui est capable d'être à son tour gouvernante de l'exercice de l'intellect. La volonté est une puissance qui possède un principe, mais qui possède aussi

une indépendance à l'égard de ce principe, car sa seule nécessité est interne¹⁴⁰. En effet, nous avons affirmé cette réciprocité entre l'intellect et la volonté¹⁴¹, et le fait que le libre arbitre soit le principe du premier péché confirme la possibilité du péché originel en tant que nature qui utilise mal sa liberté pour, non pas se détourner, mais obtenir la fin de son appétit. Ainsi, le fait de poser comme problème la possibilité pour une nature de détourner son appétit, comme si le feu pouvait soudainement refroidir, ne rend pas justice au problème du détournement de la volonté. Ce détournement ne se fait pas vers le mal et contre le bien, mais vers le bien et contre la raison. Car la volonté est indépendante et libre à l'égard de son principe, l'intellect, et elle est capable de gouverner l'exercice de son principe, car, même si l'intellect est son principe, il est aussi une puissance. Que la volonté ait voulu de manière désordonnée n'est pas l'équivalent de, par exemple, la possibilité pour une plante de ne plus pâtre vers le soleil. Autrement dit, le premier péché n'est ni contre nature, ni un mouvement contraire à la fin naturelle de la volonté.

Anselme soutient que la volonté, pour rester juste, devait continuer de vouloir ce qu'elle veut pour la simple raison que Dieu veut qu'elle le veuille. Il l'énonçait ainsi : que la justice consiste à « conserver la rectitude de la volonté pour elle-même »¹⁴². Vouloir pour une autre raison que c'est ce qu'il faut vouloir est un abandon de la justice. C'est aussi vouloir pour nulle autre raison que ce vouloir même, ce qui est la superbe. Là est le péché originel selon Anselme. Thomas croit, lui aussi, que le péché de l'homme parfait est une faute de volonté, et non de raison. Cette faute originelle entraîne une chute qui provoque une privation dans la volonté, laquelle donne à l'homme mortel une volonté faible, incapable de toujours respecter la perfection de sa propre nature¹⁴³. Car, en tant que telle, la sensibilité ne peut être coupable de péchés, comme les animaux ne commettent pas non plus de fautes. En effet, le sensible (divisé par le concupiscible et l'irascible) est une nature avec son inclination propre, et il ne lui revient pas de percevoir ni même de comprendre une règle quelconque quant à la morale. Si donc le concupiscible est laissé à lui-même, sans discipline de la part de la volonté, nous tombons dans un péché de faiblesse, mais la sensibilité elle-même n'y trouve aucune responsabilité. Dans le cas où la volonté applique

¹⁴⁰ I-I, q82, a4, rép. ; sol. 1 ; GILSON, *Le Thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, p. 305.

¹⁴¹ Quelques remarques intéressantes sur cette réciprocité : GRENET, Paul Bernard, *Les 24 thèses thomistes ; de l'évolution à l'existence*, Paris, Téqui, 1927, p. 152-159.

¹⁴² ANSELME, *Le grammairien. De la vérité. La liberté du choix. La chute du diable*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 167.

¹⁴³ *De Malo*, q4, a5, rép.

à la sensibilité l'ordre de la règle, il y a le bien moral, mais la sensibilité n'y trouve elle-même aucun mérite¹⁴⁴. Il semble donc que nous devions, avec Thomas, tourner notre enquête vers la volonté, médiatrice entre la sensibilité et la raison. C'est bien elle la coupable du premier péché, et c'est elle aussi qui continue d'être faible, lorsqu'elle ne résiste pas à la sensibilité au profit de la raison, ou encore lorsqu'elle dirige la raison faussement pour la faire raisonner de façon à lui faire dire ce qu'elle veut entendre.

L'orgueil

Retournons au début de notre exposé : tout être est doté d'une forme qui lui confère une certaine nature impliquant une inclination vers une fin. Cette inclination consiste en un mouvement vers de l'être qui convient à cet être. De fil en aiguille, toute inclination est ordonnée vers le souverain bien qui est Dieu lui-même. En tant que moteur premier qui est la cause et le principe de toutes choses, Dieu est aussi la fin de toutes choses vers lequel tout s'incline. Ainsi, l'inclination, et à plus forte raison l'appétit, et plus encore l'appétit intellectuel, est un penchant qui se termine ultimement en Dieu. L'inclination est un mouvement de l'être vers autre chose qui le ramène ultimement à son créateur. Tout, donc, désire aller à Dieu pour s'unir à lui et lui être semblable. En effet, Thomas conçoit que Dieu est lui-même une volonté pure, une inclination vers lui-même en tant qu'il se connaît et qu'il se désire. Il est sa propre connaissance de lui-même et il est son propre amour de lui-même. Si donc il donne une inclination vers lui à des êtres qu'il crée, cette inclination est une certaine ressemblance à lui. Qui plus est, si une chose est désirée en tant que bien pour un certain être, cette notion de bien tombe également sous la ressemblance à Dieu, en tant que le fait d'être désiré par un autre est un bien qui participe à l'essence de Dieu.

La créature intellectuelle doit avoir ce désir de ressemblance à Dieu de manière plus éminente que tous les êtres. Dans son cas, cette ressemblance est désirée avec plus d'ardeur, mais sa condition de possibilité est plus exigeante. En effet, si tous les êtres, en tant qu'appétitibles, offrent une partie de la bonté de Dieu, ceux-ci doivent, pour l'homme, être désirés en respectant la règle de la raison et ultimement la règle divine. C'est pourquoi l'être intellectuel ne peut pas consentir à tous ses désirs comme le fait l'animal, car, lorsqu'il veut un bien, une possibilité demeure de s'écarter de la règle de la raison. En effet, lorsqu'un bien est désiré hors de la règle raisonnable, il s'agit d'un vice, alors que

¹⁴⁴ *De Malo*, q4, a5, sol. 4

lorsqu'il est désiré raisonnablement, il est question de vertu. Il y a donc une voie étroite pour l'être intellectuel en tant qu'il doit se maintenir dans une règle stricte. Par exemple, s'il veut savoir en excédant la règle, c'est un vice de curiosité, mais s'il ne veut pas savoir assez, c'est un vice de négligence. À un bien s'offre donc une règle, une juste mesure, envers laquelle il est facile de déroger, soit par excès, soit par insuffisance.

Il est admis dans la tradition que le péché du diable et d'Adam est l'orgueil. Celui-ci serait un excès de l'inclination en tant que désir naturel de ressemblance à Dieu. Par soi, ce désir est une vertu lorsqu'il reste dans la juste mesure. S'il avait été insuffisant, il aurait été question d'un vice de pusillanimité, mais le péché originel, tel que stipulé par la tradition, serait un péché d'excès. Sur cette prémisse, l'orgueil serait le principe de tous les péchés en ce monde, car tous sont causés par le premier péché, soit intentionnellement en contenant un certain orgueil, soit accidentellement en ne contenant pas de soi l'orgueil, mais le contenant par participation puisque dérogeant néanmoins de la règle, laquelle dérogation a pour principe le péché originel. L'orgueil peut être dans la volonté mauvaise, ou encore dans le principe de l'acte mauvais, dans la mesure où, sans le péché originel, l'homme n'aurait jamais péché par ignorance ou par faiblesse. En se maintenant dans la règle, le désir de connaturalité avec Dieu aurait été maintenu dans le principe de la charité, et alors le principe de tous nos actes serait présentement cette charité qui nous garderait dans la vertu¹⁴⁵. Ceci est cohérent avec toute la théorie que nous avons élaborée jusqu'à maintenant, car la volonté est toujours un désir du plus grand bien, alors qu'il demeure possible, même avec cet appétit, de déroger de la règle, bien que cela laisse encore place à une certaine ambiguïté. Car la raison devrait pouvoir informer la volonté de son risque d'excès; mais il faut aussi reconnaître la pleine liberté de la volonté à son égard. Pourtant, bien que libre, elle veut en tant qu'elle veut pour la raison de bien, et il est difficile encore d'accepter pourquoi ou comment elle peut vouloir même cette ressemblance divine outre mesure, si cet excès est justement un éloignement connu par l'intellect qui le communique à la volonté.

Que l'orgueil soit un appétit excessif d'excellence, cela maintient, pour le moins, que même le premier péché est conforme à la nature de la volonté, c'est-à-dire que le premier péché ne serait pas un détournement de la fin, mais un désir naturel de la fin qui passe

¹⁴⁵ *De Malo*, q8, a2, rép.

outré la mesure de la règle. Or, il ne s'agit pas de n'importe quelle excellence, mais celle qui est une ressemblance à Dieu. La volonté qui commet son premier péché le fait en croyant employer un moyen, non pas vers n'importe quelle fin bonne, mais vers sa fin ultime, bien que ce moyen soit interdit par la règle. Ici, nous pourrions presque définitivement affirmer que, non seulement la volonté ne peut vouloir le mal pour le mal, mais que même son péché originel par lequel elle se détourna de Dieu fut une volonté du plus grand bien¹⁴⁶. Comme nous disions que la volonté ne veut le mal que secondement pour ne pas se priver d'un certain bien auquel est rattaché le mal en question, ce fut, dans le cas du péché originel, une volonté seconde de désobéissance dans la visée du bien suprême voulu principalement.

Le premier homme n'avait aucune faiblesse dans sa volonté qui put justifier qu'il ne résista pas à une demande de sa sensibilité. Thomas dit que l'orgueil prend naissance, avant de se trouver dans la volonté, dans l'irascible, et non dans le concupiscible. L'irascible a pour fin, cause et principe le concupiscible, il n'agit qu'en fonction de détruire l'obstacle au concupiscible. Ainsi, l'irascible étant un certain désir de vaincre, l'orgueil s'y propose en tant que le bien de ressemblance à Dieu nécessite un certain combat contre un obstacle qui empêche d'en jouir. Il est impossible pour la volonté de ne pas désirer Dieu, mais l'irascible, suivant sa nature propre, sans connaître Dieu, peut considérer la règle divine comme un obstacle à vaincre pour permettre au concupiscible d'obtenir ce qu'il désire¹⁴⁷. Pourtant, l'irascible est sensible, alors que la ressemblance à Dieu est un bien d'intellect. Thomas explique que la sensibilité est capable de produire un fantasme à partir de ses désirs. Ainsi, dans la mesure où l'homme reçoit la proposition de désobéir à Dieu pour se rapprocher de la ressemblance divine, le concupiscible peut concevoir de manière sensible un fantasme de la jouissance des biens qui sont rattachés à la gloire en question, et l'irascible peut concevoir un fantasme de la règle divine comme un obstacle¹⁴⁸ (ce que jamais l'intellect ne pourrait concevoir). Ainsi, le serpent ment à Ève en lui disant que la règle divine est un obstacle quant à la ressemblance divine. Si quelque chose apparaît comme un obstacle à l'obtention d'un bien, l'irascible s'excite contre cette chose et tente

¹⁴⁶ Mais comme l'efficiencia du mal n'est pas autre chose qu'un emprunt au bien, le désir désordonné du plus grand bien est d'autant plus dangereux.

¹⁴⁷ *De Malo*, q8, a3, sol. 4

¹⁴⁸ *De Malo*, q8, a3, sol. 2

de la vaincre. Donc, ce qui cause l'orgueil chez le premier homme est le mensonge du diable qui séduit d'abord l'appétit sensitif de l'homme pour ensuite séduire la volonté¹⁴⁹.

Pourtant, si la grâce divine contient l'homme de la même manière que le vase retient l'eau, nous ne savons pas encore pourquoi ni comment l'homme fut trompé par un tel mensonge. Il est en effet question d'un mensonge reçu en état de grâce, mais qui a réussi à créer le doute dans l'homme que la désobéissance à Dieu aurait pu le rapprocher de sa fin. Thomas dit que c'est la sensibilité qui est trompée en tant qu'elle se forme un fantasme (ce que le diable cherche précisément à faire) de ce qui est promis dans le mensonge. Si tout suivait correctement sa propre nature, aucun péché n'aurait été commis, mais le mensonge affirme que cette nature est injustement limitée. En effet, si chaque chose détient une inclination qui lui confère une ressemblance à Dieu, l'homme la possède déjà en abondance s'il ne fait que respecter sa propre nature qui ressemble déjà à Dieu tel une « image ». Mais une raison erronée intervient et dit qu'un acte peut, par les forces propres à l'homme et de manière indépendante de la grâce, rapprocher l'homme de l'égalité avec Dieu. C'est ainsi qu'apparaît soudainement l'humilité comme un obstacle à vaincre, qui empêche le souverain bien désiré naturellement par la volonté¹⁵⁰. Anselme souligne bien comment la superbe est un mouvement contraire à la ressemblance de Dieu, puisque l'humilité est une image de la kénose par laquelle Dieu se vide lui-même de sa gloire pour recevoir la gloire de la croix. En cela consiste le mensonge : croire qu'en s'arrogeant la gloire de Dieu on puisse demeurer dans la ressemblance divine.

Ainsi, l'homme du jardin d'Éden est en état de grâce, il est maintenu par une force extérieure qui le préserve du vice. Nous ne disons pas qu'il est maintenu dans la vertu, car cela est déjà dans sa nature, c'est-à-dire que de ses propres forces il agit déjà conformément à la raison et à l'excellence de sa nature. S'il est maintenu, comme l'on maintient l'eau dans un vase, c'est qu'il est lié à la règle divine et que toutes ses parties se gouvernent conformément à ce que requiert la nature de l'homme. Les parties inférieures se soumettent naturellement aux supérieures et ces dernières se soumettent à une règle parfaite qui les dépasse. La seule manière de pécher est donc de passer outre ce qui empêchait de pécher, comme si l'on brisait le vase qui contenait l'eau. Mais comment est-ce possible si la grâce empêchait les différentes puissances de l'homme de déroger de la

¹⁴⁹ *De Malo*, q8, a3, rép.

¹⁵⁰ *De Malo*, q8, a4, sol. 1

règle? Comment un intellect uni par grâce à la règle divine a-t-il dérogé de cette règle? Il faut retourner à la distinction entre acte extérieur et intérieur.

L'acte extérieur est le principe de la volonté en ce qu'il oblige la volonté à se décider, mais la volonté demeure libre de vouloir ou non. Chaque fois que la volonté consent à un objet ou à un acte extérieur, elle le fait dans une intention d'une fin plus grande qui toujours remonte à son désir de Dieu. Par exemple, lorsque l'homme se trouve face à une tentation d'adultère, cette tentation est causée de l'extérieur en tant que l'objet propose de répondre à un appétit de bien. On dit tentation, car il y a combat entre les puissances qui veulent ce bien et la volonté qui doit suivre la raison, laquelle suit la règle qui interdit cet acte. La volonté est prise entre les deux, elle doit vouloir cet objet seulement si la raison lui en indique la conformité avec le souverain bien, mais elle sait qu'elle devra souffrir l'absence d'une jouissance que la sensibilité réclame avec force. Or, en tant que bien, l'objet offre une certaine ressemblance à Dieu, mais qui est cependant liée à une dissemblance. Dans notre cas, il arrive que la volonté manque de force pour respecter l'exigence de la règle. Dans le cas d'Adam et Ève, le mensonge est un objet extérieur qui cause l'acte de la volonté en excitant son désir le plus fondamental qui est d'aller vers Dieu et de lui ressembler. Tout en l'homme s'incline vers cet objet, de l'inférieur au supérieur, la seule partie qui s'y oppose est celle qui lui est extérieure : la règle divine qui interdit le mauvais moyen.

Pour la première fois, l'homme fait face à la possibilité de désobéir à une règle qui lui est extérieure pour s'approcher de Dieu. Le concupiscible forme un fantasme de tout le délectable contenu dans la ressemblance divine et dit à la raison : « je veux consommer le fruit de la connaissance ». La raison répond : « si le serpent a raison, alors il faut manger le fruit; or la règle divine interdit de manger le fruit, donc il ne faut pas le faire ». Alors l'irascible qui a pour tâche de combattre l'obstacle au concupiscible dit « si la règle divine interdit le moyen vers le souverain bien, alors il faut l'enfreindre ». La volonté se trouve au milieu, et d'une manière mystérieuse se fixe sur son objet et abandonne la grâce, laquelle passe fausement pour un obstacle au souverain bien. Le principe du péché d'orgueil est donc externe¹⁵¹ en ce que l'objet fut présenté, non pas comme un bien lié à un bien meilleur, mais comme le souverain bien lui-même par le moyen d'une désobéissance. Et

¹⁵¹ *De Malo*, q7, a7, sol. 13

s'il y a une certaine faiblesse à y percevoir, il s'agit de quelque chose qui échappait par nature à la force de l'homme¹⁵². Car, en effet, il s'agit d'un principe externe d'une seconde manière quant à la règle, car la règle divine qui est enfreinte est aussi externe à l'homme. L'homme originel a donc subi une tromperie en ce que tout en lui allait vouloir consommer le fruit s'il était présenté comme un moyen vers la béatitude, et que la règle divine allait passer faussement pour un obstacle, alors que celle-ci procède de principes suréminents et inconnus. Une tromperie, mais pas envers la raison, car c'est la sensibilité qui croit au mensonge et veut posséder les commodités faussement promises. Nous ne pouvons dire que la raison est trompée, car l'irascible, infectant la volonté par l'orgueil, choisit de s'opposer à ce que la raison commande. Or la raison réfère à un principe externe, celui d'une règle divine. La désobéissance fut donc désirée secondement, le souverain bien principalement en tant qu'objet de l'intention. L'homme consenti au mal, mais un mal qu'il croyait qu'il ne subirait pas : « vous ne mourrez pas »¹⁵³ dit le serpent. La faute n'est pas excusée, même si le principe en fut extérieur, car il était de la responsabilité de l'homme de combattre le doute et l'orgueil lancés par le serpent¹⁵⁴. Ce n'est pas non plus à cause d'une faiblesse, en tant que blessure à sa nature comme c'est le cas de l'homme mortel, que l'homme pèche, mais à cause d'une mauvaise utilisation de sa liberté. La liberté était et est encore une perfection, et Dieu la donne en assumant le risque d'une mauvaise utilisation.

La chute du diable

Reste à comprendre le péché du diable, car nous avons, pour Adam, l'explication du péché en tant que provoqué par le bien déficient. Si l'homme se fait présenter un bien déficient, celui-ci est présenté par un être déjà déficient. Le diable étant déjà un bien déficient doit être lui-même cause de sa propre déficience, car, sinon, ce devrait être Dieu, ce qui est impossible. Le cas du péché de l'homme trouve sa cause dans un objet extérieur qui l'a tenté de trouver son objet le plus cher, mais indépendamment de la règle, ou même en ayant la règle en aversion en tant qu'elle semblait empêcher la possession du plus grand bien. Ontologiquement, le mal a pour cause le bien en tant que déficient, mais cette déficience ne peut remonter à l'infini à une autre déficience, car une déficience est un mal

¹⁵² Donc une faiblesse naturelle en référence à une force qui n'est pas requise par la nature de l'homme, mais dont la dépendance à la grâce est en revanche requise, c'est-à-dire que sa nature devait dépendre par nature à une « sur-nature ». La force aurait consisté à accepter la faiblesse de ne pas pouvoir sortir de la règle.

¹⁵³ Genèse 3, 4.

¹⁵⁴ *De Malo*, q7, a7, sol. 15

en tant que privation. C'est pourquoi la déficience comme telle devait avoir le bien non-déficient comme cause accidentelle, comme lorsque le feu non déficient cause accidentellement le mal de l'eau en la faisant s'évaporer. Comme nous ne pouvons remonter à l'infini, ni attribuer à Dieu une déficience, le premier péché doit avoir une cause non déficiente et accidentelle : c'est Lucifer.

Il faut encore se pencher sur la composition de l'agent qui commet la faute. Thomas croit que l'ange, en absence de sensibilité, n'a pas d'intellect discursif par lequel il devrait abstraire l'universel du sensible. Par le fait même, il n'eut pas de phantasme qui put se substituer à une juste compréhension des moyens de ressembler à Dieu. L'ange n'a pas d'intellect discursif, tandis que l'homme doit déduire des principes certaines conclusions. Sans discursivité, l'ange perçoit directement l'intelligible et ainsi les conclusions des principes lui sont accessibles intuitivement. Cela signifie que l'ange ne put se tromper sur les moyens d'obtenir la béatitude et que son péché fut plus grave encore. En effet, la faute de l'homme est atténuée par le fait que son péché vient d'une faute avec un principe extérieur, bien que consentie intérieurement. Par ailleurs, le christianisme raconte comment Dieu a voulu et veut pardonner l'être humain. Les mauvais anges, cependant, n'ont pas droit à ce salut donné par grâce. Thomas a donc la ferme conviction que le péché du diable est un principe interne et non externe comme pour l'homme. Si l'homme put croire un instant qu'il faisait vraiment le bien, l'ange savait ce qu'il faisait lorsqu'il se fixa à désobéir à la règle. Si nous pouvons accepter l'explication du premier péché de l'homme, celui du diable est plus difficile à comprendre si nous voulons croire que la nature ne devrait jamais déroger de son inclination, même s'il s'agit d'une nature libre, puisque même cette liberté a Dieu pour principe, cause et fin¹⁵⁵.

Si la nature de l'ange est plus élevée et plus parfaite que l'homme, sa possibilité de pécher devrait être plus restreinte, ce qui aggrave la faute. Mais si le diable a causé l'homme à ne pas observer la règle divine, c'est que sa déchéance est, pour lui aussi, cet abandon. Lucifer voyait les objets dans leur intelligibilité et ne pouvait pas même concevoir un objet comme le vol pour le vouloir. En effet, l'intellect pratique fonctionne de manière analogique à la raison théorique qui fonctionne par syllogisme. La raison théorique déduit les conclusions à partir des principes, la raison pratique conclut des moyens à partir des intentions. Cette

¹⁵⁵ *De Malo*, q7, a9, rép.

manière discursive de raisonner porte sur des objets qui sont bons, mais pas toujours entièrement, ou parfois simplement mauvais. Par exemple, le vol est mauvais en soi, mais il peut apparaître comme moyen vers un bien, comme se nourrir. L'intellect droit ne permet pas cet écart, mais l'ange qui ne raisonne pas ainsi ne conçoit même pas un objet qui puisse être si bas. En effet, un acte mauvais est positif en tant qu'acte, mais mauvais en tant que dénué de raison et non conforme aux principes universels. Mais l'ange, dès lors qu'il perçoit un principe, perçoit directement la conclusion sans moyen terme. Un objet qui déroge de l'universel ne lui est pas même accessible, car celui-ci ne perçoit que l'universel. Il faut donc que l'ange ait voulu un bien absolument parfait qui convenait à sa nature¹⁵⁶.

Or l'ange, bien que plus près, selon Thomas, de la nature divine, n'est pas Dieu et doit suivre lui aussi une règle divine qui lui est extérieure. Le diable n'a accès qu'à l'universel, contrairement à l'homme qui doit s'efforcer à exercer le raisonnement pour discerner dans les objets la conformité au bien universel. Il est donc seulement possible pour lui de pécher en excluant une règle qui lui est extérieure, car, intérieurement, il ne veut que des biens parfaits dont il perçoit avec encore plus de clarté la liaison nécessaire à Dieu. Pourtant, comme il n'est pas Dieu, disions-nous, il y a une certaine perfection dont le principe est extérieur et contenu en Dieu dans son infinité. Selon Thomas, Satan eut en aversion l'idée que des biens infinis ne lui soient accessibles que par principe extérieur, c'est-à-dire accessible selon le principe de la grâce arbitraire à la bonté de Dieu et exigeant une soumission. Ici encore, il sera question d'une insoumission qui vise la ressemblance à Dieu, mais sans égard pour la règle divine.

L'ange ne peut vouloir un objet qui s'oppose à la raison, mais il peut vouloir un bien conforme à la raison sans lui-même se soumettre à l'ordre de la règle divine pour ce bien, car sa volonté est aussi libre, et peut-être même plus, que celle de l'homme. Ainsi, le diable a voulu la ressemblance à Dieu. Mais, ne plaisant pas au diable de devoir dépendre d'autre chose que de sa propre nature pour ressembler à Dieu, une dépendance qui confirme une certaine faiblesse naturelle, le diable voulut jalousement être semblable à Dieu. Cette ressemblance, il la voulut sans la désirer « comme un bien devant être atteint par la grâce divine, mais par sa propre force, ce qui dépassait la mesure de sa

¹⁵⁶ *De Malo*, q16, a2, sol. 1

condition »¹⁵⁷. Il s'agit bel et bien d'orgueil, consistant en un excès de mesure quant à l'inclination à ressembler à Dieu. On dit que cet acte démesuré se fit non sans connaître la règle, c'est-à-dire sans faute de jugement ou fantasme mensonger, mais en réagissant avec jalousie (dans la volonté seule) à une règle extérieure. L'ange n'est pas Dieu, il demeure fini. Son intellect fonctionne de manière bien plus élevée que celui de l'homme, d'une manière plus près de Dieu, et ainsi par sa propre nature, il possède beaucoup des richesses de Dieu. Or, comme il est fini et demeurera toujours fini, il doit toujours se soumettre à une règle qui lui est plus grande, ainsi que de dépendre de la grâce. C'est cette finitude qu'il eut en aversion, et même si son intellect devait percevoir dans le principe d'abandon de la règle un éloignement de Dieu, étant fini, la possibilité de défaillir existait, puisqu'il était libre, par sa volonté, de suivre ou non la règle divine qu'il connaissait.

La faute de l'ange doit donc être plus purement volontaire que celle de l'homme qui est en partie dans le fait de ne pas user de la raison. L'ange ne s'est pas trompé dans sa décision de telle sorte qu'il aurait pris le faux pour le vrai en substituant l'intelligible par le sensible, mais il a choisi délibérément de ne pas se soumettre à la grâce de Dieu et à la règle qui confirmait sa finitude¹⁵⁸. Or, n'ayant pour principe de son péché que sa volonté, principe intérieur, il faut comprendre que la seule séduction possible n'était pas extérieure, comme si elle avait été une séduction par les richesses infinies de Dieu, mais intérieure, en tant que le diable a été séduit par sa propre ressemblance naturelle avec Dieu, et refusa une limite à cette ressemblance. Étant le séducteur, il s'est séduit lui-même, il s'aima outre mesure pour vouloir mériter par sa propre nature une ressemblance avec Dieu¹⁵⁹.

On doit admettre ici encore une fois une certaine ambiguïté, en ce que l'acte intérieur de l'ange semble correspondre à une certaine erreur de l'intellect. Il est donné que la volonté de l'ange est aussi un appétit du plus grand bien, mais encore plus parfait que celui de l'homme. Or celle-ci doit aussi se soumettre à l'intellect, mais un intellect qui n'admet pas de discursivité par rassemblement et division de parties d'objets perçus. L'objet donné n'est jamais divisible en parties. Mais il y a un piège. S'il n'y avait vraiment aucune division, rien ne permettrait de séparer l'ange de Dieu. En effet, Dieu est à ce point un qu'il est sa propre volonté et son propre intellect, les deux ne faisant qu'un, car Dieu est

¹⁵⁷ *De Malo*, q16, a2, sol. 4

¹⁵⁸ *De Malo*, q16, a2, sol. 7

¹⁵⁹ *De Malo*, q16, a2, sol. 13

lui-même son acte d'être et tout ce que nous pouvons prédiquer de lui comme des parties ne sont en fait que son être par essence. Cela ne peut être le propre de l'ange qui n'est pas son intellect et sa volonté de façon unie. Il est en effet, dans l'ange, une division entre l'intellect et la volonté, et bien que l'objet universel qu'il intellige ne soit pas divisible en parties, comme pour pouvoir en raisonner de manière humaine, il y a division dans l'objet de ce qui correspond à la volonté et à l'intellect. L'objet est donc perçu de manière parfaite par l'ange qui en intuitionne intellectuellement la vérité, mais la volonté est une nature avec sa propre inclination et elle correspond au même objet sous un autre rapport, en plus d'être radicalement libre¹⁶⁰.

La division et la finitude admettent la possibilité d'une certaine disharmonie entre les parties dont Thomas veut nous empêcher d'accuser Dieu comme responsable. L'intellect sait que la volonté doit se soumettre à la règle en tant que cela est vrai, mais la volonté, voulant être semblable à Dieu, est libre de se soumettre ou non à la règle. La règle étant ici pour l'ange de simplement vouloir cette ressemblance, mais d'accepter que Dieu ne lui ait pas donné une nature qui lui permette d'obtenir cette ressemblance par sa propre nature, c'est-à-dire par sa propre force. Anselme disait que Satan avait voulu vouloir pour la seule raison qu'il voulait, donc qu'il avait voulu l'autodétermination, ce qui appartient à Dieu et qui consiste en la superbe. Thomas préfère ici citer Isidore, qui dit que Satan voulait que sa ressemblance avec Dieu vienne de sa propre force. Or, cela aussi est le propre de Dieu et donc encore une superbe¹⁶¹.

Thomas souhaite pourtant nuancer la manière dont le diable tomba dans sa superbe. L'Aquinate voit mieux que nous l'ambiguïté de la faute du diable en lien avec sa connaissance presque parfaite. En effet, pour tous ses actes, l'ange percevait à même les principes les conclusions qui en découlent, et donc de même pour les moyens vers les fins qu'il se fixe librement. Or, il savait que Dieu est le seul être qui détient de lui-même son propre être et qu'il ne pourrait pas s'arroger ce mode d'être, percevant très bien l'invalidité de l'idée que la créature devienne le créateur. L'ange percevait sa propre substance et comment elle ne subsistait que par participation à la subsistance de Dieu. Ainsi, Thomas affirme que le diable n'a pas voulu de manière absolue l'égalité avec Dieu. Par surcroît, le diable n'aurait pas désiré l'insoumission de manière absolue, car son intellect savait aussi

¹⁶⁰ *De Malo*, q16, a3, sed contra 5

¹⁶¹ *De Malo*, q16, a3, sed contra 7

qu'il devrait ultimement se soumettre. Thomas croit plutôt que ce qui répugna le diable fut d'admettre en sa nature un certain passage de la puissance à l'acte. En effet, toutes les perfections de sa nature lui sont toujours en acte, alors que l'homme doit passer de la puissance à l'acte pour l'accomplissement même de ce qui est sa nature. Or, l'ange aurait perçu qu'une infinité de richesses lui étaient privées en acte, alors qu'elles étaient toutes en acte en Dieu, mais extérieures à l'ange, qui se trouvait en puissance quant à ces richesses et en tant que l'ange était apte à les recevoir lors d'une confirmation de la grâce. Chez l'ange, le naturel est toujours en acte et c'est précisément ce en quoi consiste son autoséduction, c'est-à-dire en tant que ressemblant par cet aspect à Dieu qui est toujours en acte. Or, le surnaturel est au-dessus de la nature de l'ange et celui-ci est en puissance par rapport à ces commodités en tant qu'apte à les recevoir, mais selon la grâce de Dieu. Lucifer aurait voulu admettre la soumission à Dieu et de ne pas être son égal, mais il aurait voulu pouvoir s'acquérir du surnaturel par sa propre nature, sans dépendre de la grâce divine. Il ne s'agit pas d'avoir voulu être naturellement l'égal de Dieu, mais naturellement indépendant de la grâce pour lui ressembler¹⁶².

On peut donc, une fois de plus, dire que même le péché le plus terrible fut un désir du plus grand bien. En effet, le diable voulut la béatitude promise dans les richesses qu'il ne détenait qu'en puissance, mais il ne voulut pas en accepter la privation. Il faut donc croire que Lucifer eut en aversion un certain mal : sa volonté fut repoussée par le fait d'être en puissance comme si c'était un mal. Nous avons établi dès le début de ce travail que la puissance n'est pas un mal, et que la privation d'un bien n'est un mal que lorsqu'il est dû à une nature, comme quoi la privation d'ailes dans le dos de l'homme n'est pas un mal pour lui. Ainsi, Thomas rectifie la superbe du diable pour la rendre plus acceptable compte tenu du fait que son intellect ne pouvait commettre l'erreur de croire qu'une absolue égalité de Dieu était possible. Il n'a pas dérogé par une faute de raisonnement. En tant que dépendant de la grâce, sa volonté devait avoir confiance en l'intellect et en sa connaissance naturelle de la bonté de Dieu pour se maintenir dans la règle même s'il ne pouvait comprendre entièrement la règle puisqu'elle lui était extérieure. Sa volonté devait accepter sa dépendance en la grâce, alors qu'en effet il voyait l'impossibilité de l'égalité avec Dieu. Thomas maintient que la faute du diable est purement volontaire, pour ne pas avoir maintenu sa volonté dans la rectitude envers la grâce et la règle. Il ne pouvait pas

¹⁶² *De Malo*, q16, a3, rép.

comprendre parfaitement la grâce ni la règle, puisqu'elles sont infinies et que Lucifer est fini. Le fait de comprendre ce qui concerne le surnaturel ne lui est pas non plus naturel. Il revient à la volonté de devoir vouloir respecter cet état des choses, mais, choisissant d'une pleine et parfaite liberté d'augmenter illégalement sa nature, il tombe et ne revient jamais. Il sut qu'il faisait le mal, mais il ne savait pas lequel, il ne savait pas à quoi il refusait de se soumettre, mais il savait à qui. Ce « à quoi » était son obstacle pour jouir des biens de ce « à qui », à qui précisément il ne faisait déjà plus confiance.

Dans ce « à quoi » est contenu la gloire qui n'est pas encore partagée. L'ange n'est pas digne, et cela d'autant moins que, par sa superbe, il effectue un mouvement complètement contraire à ce qui est la gloire de Dieu : la kénose. On peut dire que la faute du diable est un amour excessif de lui-même et une séduction de sa propre beauté, de sa propre grandeur de nature. Ceci demeurera un mystère, puisque la grandeur et l'excellence de cette nature en question ne furent pas assez parfaites pour le maintenir dans la soumission à la grâce, ce dont pourtant Dieu a donné suffisamment en cette nature pour accomplir cette exigence. Il semble donc que la possibilité du mal soit admise dès lors que Dieu choisit de créer des êtres qui ne sont parfaits que par participation à une perfection surnaturelle¹⁶³ et qui sont dotés d'une liberté qui leur confère le choix de rester ou non dans la grâce¹⁶⁴.

¹⁶³ « L'ange, aussi bien qu'une créature rationnelle quelconque, si on le considère dans sa seule nature, peut pécher; et, s'il arrive qu'une créature ne puisse pécher, cela lui vient du don de la grâce et non de la condition de sa nature. La raison en est que le péché n'est pas autre chose qu'une déviation par rapport à la rectitude de l'acte qu'on doit accomplir; et cela est vrai aussi bien dans l'ordre des réalités naturelles que dans celui des activités artisanales ou morales. Le seul acte qui ne puisse dévier de sa rectitude est celui qui a pour règle la puissance même de l'agent. En effet, si la main de l'artisan était la règle même de la taille qu'il pratique dans le bois, le bois serait toujours coupé correctement; mais s'il lui faut faire appel à une règle extérieure, il y aura toujours possibilité de déviation. Or la volonté divine seule est la règle de sa propre action, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. La volonté de la créature, au contraire, ne parvient à la rectitude de son acte qu'en se réglant sur la volonté divine à laquelle ressortit la fin dernière. Ainsi, le vouloir d'un inférieur doit-il se régler sur le vouloir du supérieur, le vouloir du soldat sur celui de son chef. Dans la seule volonté divine, par conséquent, il ne peut y avoir de péché. En retour, le péché peut exister dans n'importe quelle volonté créée, à ne considérer que sa condition naturelle. » I, q.63, a1, rép.

¹⁶⁴ *Ibid.*

Conclusion

À notre question, nous devons répondre que, non, la volonté ne veut jamais le mal pour le mal. En revanche, plus grand est le bien qu'elle vise, plus grandes sont les conséquences si elle le veut mal. Vouloir le mal secondairement, c'est apporter une privation au bien qui est visé. Or, comme l'efficacité du mal n'est qu'un emprunt au bien, la grandeur du bien visé dans l'intention ne justifiera pas le mal consenti comme moyen, alors qu'au contraire, plus grand est le bien, plus grand sera le mal.

Nous avons expliqué la nature de la volonté en partant de l'inclination propre à toute forme. Nous avons vu comment s'inscrit la volonté dans la nature des choses, en tant que forme supérieure d'inclination et d'appétit. Il était par suite difficile d'imaginer comment Thomas allait pouvoir défendre que l'inclination vers le mal puisse se faire en toute connaissance de cause. En effet, l'inclination naturelle d'une chose ne semble pas admettre la possibilité de s'incliner vers quelque chose de nuisible. C'est donc à plus forte raison que la volonté ne devrait pas pouvoir s'y incliner, car elle ne consent aux inclinations inférieures que pour l'objet le plus élevé de toutes inclinations. Ainsi avons-nous vu que les multiples puissances en l'homme lui commandent leur bien, mais que toujours la volonté n'y consentira que si la raison y perçoit un ordre vers le bien supérieur. Or, c'est lorsque nous avons décrit la vision de Thomas de la relation entre la volonté et l'intellect que pouvait émerger la possibilité du péché en connaissance de cause. En effet, Thomas croit que, bien que toujours tributaire de la raison, la volonté est radicalement libre de ses choix. En qualité de moteur qui se meut lui-même, la volonté peut demander à la raison de raisonner à nouveau. Ce n'est qu'avec la compréhension de la liberté absolue de la volonté que nous pouvons soutenir que le mauvais choix est possible, alors même que l'intellect connaît le désordre du choix en question. C'est ainsi que se terminent en général les théodicées : Dieu n'a pas voulu que l'homme soit obligé de se soumettre à lui, mais il voulait que l'homme soit libre de rester ou non dans sa grâce.

C'est ensuite que nous avons esquissé la théorie de l'ontologie du mal comme privation de bien et d'être. Si la liberté de la volonté ouvre la possibilité d'un mauvais choix, en ce qu'elle n'est jamais forcée de consentir à la raison, le mal comme non-être nous ramène au dilemme : le mal ne devrait que repousser la volonté. Si le mal est une privation, causée accidentellement par le bien et présente dans le bien, il n'en demeure pas moins que la difformité qu'elle apporte au bien devrait, en principe, faire horreur à la volonté qui ne

pâtît que vers le souverain bien. Or, le mal moral, celui qui concerne le plus la volonté, est un étant positif. En parlant de mal ontologique, on se concentrait sur la privation dans le bien, mais en parlant d'actes humains, nous parlons d'étant positifs, même dans les actes mauvais. Ainsi, contrairement à l'homme mauvais qui n'est pas un mal, mais un bien qui porte un mal, le vol est mauvais en tant qu'acte positif et contraire à la raison. Il convient donc de parler du vol comme un étant positif, et non pas comme une simple privation, car il est pleinement un acte qui est et dont la privation n'est que l'ordre à la fin. C'est ainsi que la volonté peut se fixer sur le mal moral, en tant qu'il est un certain bien puisqu'il est de l'être, tandis qu'elle ne s'incline pas vers la privation elle-même. C'est ce que nous voyons lorsqu'une volonté consent au vol avec une intention bonne.

La liberté de la volonté est donc aux sources de nos fautes, elle qui ne s'incline pourtant que vers le bien en tant que liée, selon l'intellect, au plus grand bien. En effet, le péché originel n'est pas seulement le choix d'un mauvais moyen vers un certain bien, il est le choix d'un mauvais moyen vers ce qui se présente immédiatement comme le bien suprême. Comme quoi le plus grand mal est toujours le sujet de bien le plus grand : perdre un petit doigt est un moindre mal que de perdre l'œil. S'il fallait faire le pire choix, il fallait que l'objet de l'acte soit le plus grand bien : un acte dont l'intention est la béatitude, la ressemblance avec Dieu, mais dont le moyen est interdit par ce dernier. Le dilemme n'est pas, et ne sera jamais entièrement réglé. Le sceptique a bien droit de se demander comment une telle chose est concevable : de tenter de ressembler à Dieu en désobéissant à la règle de Dieu.

Or, le mystère est déjà dans la nature même de l'âme intellectuelle de l'homme, car l'intellect et la volonté sont capables de se commander mutuellement, nous l'avons vu. L'intellect présente le bien qui sera le principe de l'acte de la volonté, mais il ne présente ce bien que parce que la volonté lui a demandé de délibérer, mais la volonté n'a demandé ce bien que parce que l'intellect lui a permis de savoir que ce commandement était un bien, et ce, presque à l'infini. Presque, en effet, car c'est l'intellect qui reçoit le premier mouvement¹⁶⁵, il est le moteur premier, après Dieu, de l'âme, mouvement de connaissance du bien pour donner lieu au premier mouvement de la volonté vers ce bien en tant que désir de ce bien.

¹⁶⁵ I-II, q82, a3, sol.2

Si la volonté peut devenir la gouvernante de l'intellect, elle doit rester dans la règle rationnelle, car sa nature consiste à s'orienter vers le contenu de l'intellect. Ce contenu, l'intellect y accède par ses règles intrinsèques, et alors l'intellect est plus le principe de la volonté que vice versa. En effet, la volonté est le principe de l'intellect seulement en tant que gouvernante de celui-ci pour ce qui est du commandement de l'exercice de son acte, pas des principes de ses actes eux-mêmes. L'intellect délibère, car la volonté lui a demandé de le faire, mais elle ne décide pas comment ni par quels principes. Si c'est par le principe de l'appétit du bien, il faut admettre que l'intellect est plus en contrôle, car elle possède ce bien naturellement. Comme nous ne remontons pas à l'infini dans la réciprocité entre l'intellect et la volonté, mais que nous nous arrêtons au don de Dieu à l'intellect du bien qu'il est chargé de contenir par la connaissance, la volonté a pour devoir final de s'incliner devant l'intellect.

Or, la volonté du diable est précisément la partie qui se révolte contre la grâce, mais aussi contre la vérité. La vérité est qu'il ne pourra jamais se passer de la grâce pour les biens surnaturels, mais cela n'est pas voulu, la volonté se révolte contre l'intellect, et contre Dieu par le fait même. Dans le cas de l'homme, la volonté se sent attirée par son objet ultime, l'intellect lui dit que c'est une manière désordonnée de s'incliner devant son objet, mais comme elle est libre, elle peut choisir son objet sans égard pour l'intellect qui lui dit que l'objet n'est pas voulu de la bonne façon, ni par le bon moyen. C'est donc cela le problème de l'orgueil : c'est lorsque la volonté décide d'employer des moyens qui sont contraires à la raison pour obtenir le bien de son intention ultime. Elle aime son bien interne, elle s'aime plus que le bien externe qui est dans la règle et dans la raison. En effet, si la volonté voulait vraiment son objet en tant qu'extérieur, elle respecterait la règle pour son objet. Or, comme elle abandonne la raison, il semble qu'elle se mette à aimer non pas Dieu, mais son inclination vers Dieu en tant qu'interne, et cela devient un amour excessif de soi, car elle veut Dieu, non pas pour lui, mais pour elle, par ses forces et ses moyens.

Le mal est partout présent dans notre monde, c'est-à-dire que les privations de bien nous envahissent, c'est ainsi que nous souffrons. L'explication du mal ontologique nous indique d'avoir la foi dans le bien et en Dieu. C'est dire : tout ce qui en ce monde est notre mal, notre souffrance, est l'absence de ce que Dieu a créé. L'ontologie thomiste est donc vraiment une théodicée. Et ensuite l'explication de la responsabilité humaine : toute cette privation n'aurait jamais eu lieu si, dès le début, la créature avait choisi de se comporter

selon la raison. En cette vie, donc, il faut se comporter selon la raison, car tout comportement, peu importe le bien vers lequel nous croyons nous diriger, s'il n'est pas voulu ou usé selon l'ordre de la raison, d'autres privations auront lieu, pour soi ou pour les autres. Nous avons dit « peu importe le bien », mais c'est plutôt le contraire, nous venons de dire pour le péché originel que plus le bien est grand, plus le désordre dans l'usage sera dommageable. Lorsqu'un grand bien est usé hors de l'ordre à la raison, de grands maux s'en font subir. Lorsque la volonté s'incline vers un bien, plus grand est le bien, plus grande est l'exigence de la raison et plus grande est la nécessité de s'y soumettre.

L'intellect se laisse user par qui veut bien l'écouter, là n'est pas la difficulté. C'est de trouver la force en notre volonté de nous restreindre devant le bien délectable lorsque l'intellect nous indique une difformité liée à ce bien. De manière générale, admettons que nous péchons majoritairement par faiblesse. Le fumeur sait que fumer est mauvais pour sa santé, mais il est lié par un habitus né par la répétition. S'il faut entraîner la volonté à obéir à la raison et ainsi la rendre plus forte, la formation d'habitus mauvais rend plus difficile encore la possibilité de retrouver une volonté droite. Si la faiblesse excuse la volonté quant à son intention, elle ne doit jamais devenir un prétexte pour recommencer, surtout pas, car alors naît ce que Thomas appelle la malice. Il ne s'agit plus de simplement résister à la tentation du bien difforme, mais d'une guerre contre une nature interne qui parasite, qui s'incline et pousse la volonté à s'incliner avec elle vers le bien difforme. Les gens font appel à toutes sortes de thérapies pour changer des comportements destructeurs, et nous savons dans ces mêmes histoires combien il est difficile de sortir de ces comportements automatiques, de vaincre ces habitus.

Il ne s'agit donc pas seulement de savoir, mais de s'entraîner à soumettre notre volonté à ce que l'on sait. Ainsi, la volonté devient plus forte, l'homme devient mature et il sait dire non au bien lorsque celui-ci est lié à un mal. Lorsqu'un bien est trop facile, il faut douter, il faut se demander où est la séduction, où est le piège. Et lorsque l'on commet une faute, l'exercice vertueux est de s'attribuer à soi-même la responsabilité. Adam dit : « c'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé! »¹⁶⁶, Ève dit : « c'est le serpent qui m'a séduite, et j'ai mangé! »¹⁶⁷. Toujours, nous voulons attribuer le principe de nos fautes à un principe extérieur, mais, même lorsque c'est le cas, la volonté

¹⁶⁶ Genèse 3, 12.

¹⁶⁷ Genèse 3, 13.

ne peut être forcée. Puisqu'elle est toujours libre, elle est toujours responsable. Même en cas de faiblesse, elle est imputable pour ses choix, elle est un moteur qui se meut de son principe interne, si elle est faible, elle doit vouloir devenir plus forte.

L'homme peut encore contester que le Dieu bon ne devrait pas tolérer tout le mal que nous voyons dans le monde, même admettant qu'il n'en soit pas l'auteur. La liberté a cette valeur, la liberté de la créature a une telle valeur que Dieu permet le mal. La théodicée chrétienne « ne prétend pas assécher la mer des douleurs comme l'épicurien, ni la nier comme le stoïcien »¹⁶⁸. C'est ici que s'arrête l'aspect démonstratif de la théorie, c'est une aporie : qui est en mesure de juger si notre réalité présente, avec tout le mal, est juste après tout? C'est-à-dire que, dès le moment où nous affirmons que Dieu n'est pas responsable du mal, mais seulement responsable d'avoir créé en nous le libre arbitre avec cette possibilité d'un mauvais usage, alors l'individu est placé devant un choix. Ce choix est celui de dire oui ou non. La théodicée est expliquée : c'est la théorie du mal qui explique comment les attributs divins sont intacts et qu'en même temps le mal est présent dans le monde. Un choix donc, dire oui, ou dire non. Dire oui, c'est se soumettre, c'est de refuser de faire un procès à Dieu même s'il permet ma souffrance. C'est d'accepter la suite qui dépasse la philosophie, la réponse spirituelle qui exige la foi à laquelle se réfère Thomas et dont il tente de prouver la validité contre la réalité du mal. En effet, le problème du mal pour Thomas, tout comme pour Augustin et pour Anselme, s'explique à partir des prémisses de l'Évangile. Mais dire : « le mal n'est que l'absence du bien » ne reconforte en rien la mère qui vient de perdre son enfant¹⁶⁹. C'est pourquoi la solution se trouve hors de la philosophie et dans la théologie révélée : là où l'homme n'a pas réussi à se soumettre, Dieu l'a fait à travers son Fils. Le chemin de l'obéissance, à la raison, à la grâce, à la règle divine, est ouvert à nouveau, mais il s'agit d'un choix. Il s'agit d'une conversion de la volonté, bien que devant passer par le principe de l'adhésion de l'intellect. Si la théodicée arrive à convaincre l'intellect de l'existence du Dieu bon, l'Évangile demande de convertir la volonté à la soumission dans la foi. Rien ne peut fonctionner dans la théodicée de Thomas, en ce qui concerne l'application pratique, si cet élément manque.

¹⁶⁸ SERTILLANGES, *Le problème du mal*, p. 171.

¹⁶⁹ « [Leibniz] nous dira qu'il est bon qu'une mère pleure la mort de son enfant, parce que la machine du monde demandait une telle douleur pour être plus parfaite. [...] Expliquez cette position leibnizienne à la mère en question, et que cette chose était nécessaire pour que tous les degrés de l'être fussent remplis, elle vous répondra qu'elle se moque de la machine du monde; et qu'on lui rende son enfant. Et elle aura raison; car ces questions-là ne se résolvent pas par la machine du monde mais dans la nuit de la foi, et par la croix de Jésus. » MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p.223-224.

Bibliographie

Sources

THOMAS D'AQUIN, *De Malo*, Paris, Docteur Angélique, 1992, 416 pages.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Édition numérique, bibliothèque des Éditions du Cerf, 1984, <http://docteurangelique.free.fr>.

-----, *Somme théologique*, trad. A. D. Sertillanges, Paris, Tournai : Rome, Desclée, coll. de la Revue des jeunes, 1927, « La création, Q. 44-49 », 296 pages.

ANSELME, *Le grammairien. De la vérité. La liberté du choix. La chute du diable*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, 387 pages.

Littérature secondaire

CAUCHY, Venant, *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas*, Montréal, Fides, 1958, 126 pages.

DUBARLE, Dominique, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996, 494 pages.

École biblique de Jérusalem, *La Bible de Jérusalem*, Rome, Éditions du Cerf, 1999, 2558 pages.

ELDERS, LEO J., *Au cœur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et silence : Presses universitaires de l'IPC, 2009, 357 pages.

ELDERS, LEO J., *L'éthique de saint Thomas d'Aquin : une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, Paris, Presses universitaires de l'IPC; Harmattan, 2005, 371 pages.

FINANCE, Joseph de, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1960, 381 pages.

GILSON, Étienne, *Saint Thomas moraliste*, 1974, 386 pages.

GILSON, Étienne, *Le Thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1983, 478 pages.

GRENET, Paul Bernard, *Le thomisme*, Paris, « Que sais-je? », Presses universitaires de France, 1960, 126 pages.

GRENET, Paul Bernard, *Les 24 thèses thomistes; de l'évolution à l'existence*, Paris, Téqui, 1927, 290 pages.

- KUOLT, Martin, *Thomas d'Aquin : Du mal*, Paris, Harmattan, 2009, 490 pages.
- LOTTIN, Odon, *Études de morale : histoire et doctrine*, Gembloux, Duculot, 1961, 365 pages.
- LOTTIN, Odon, *La théorie du libre arbitre depuis s. Anselme jusqu'à s. Thomas d'Aquin*. Saint-Maximin (Var), École de théologie, 1929, 163 pages.
- MALDAMÉ, Jean-Michel, *Le péché originel : foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Cerf, 2008, 349 pages.
- MARITAIN, Jacques, *De Bergson à Thomas d'Aquin, Essais de métaphysique et de morale*, New York, Éditions de la maison française, 1944, 270 pages.
- PÈGUES, Thomas, *Initiation thomiste*, Paris, Téqui, 1925, 418 pages.
- SERTILLANGES, Antonin Gilbert, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1940, Tome II, 282 pages.
- SERTILLANGES, Antonin Gilbert, *La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris; Aubier, Éditions Montaigne, 1942, 433 pages.
- SERTILLANGES, Antonin Gilbert, *Le problème du mal*, Paris, Aubier, 1948, Tome I, 414 pages.
- WATTÉ, Pierre, *Structures philosophiques du péché originel : S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Gembloux, Duculot, 1974, 239 pages.