

Recherches de Théologie ancienne et médiévale

Tome XXI

1954

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain

A côté d'Aristote et de saint Augustin, qui lui en ont fourni la trame, saint Thomas cite souvent, dans son traité des actes humains (*S. th.*, I^o II^o, q. 6-17), deux Pères de l'Église grecque, saint Grégoire de Nysse et saint Jean Damascène. Il y a longtemps que l'on a restitué à son véritable auteur, Némésius, évêque d'Émèse au V^e siècle, le *De natura hominis* que saint Thomas avec tout le moyen âge attribuait à saint Grégoire de Nysse, et M. E. Dobler vient de consacrer à l'influence de l'œuvre de Némésius sur la psychologie thomiste de l'acte humain une étude consciencieuse, quoique peut-être un peu matérielle¹ ; M. Dobler réduit à peu de chose l'influence réelle de l'évêque d'Émèse sur la pensée de saint Thomas, mais nous aurons l'occasion de voir que ses conclusions minimisantes pourraient être légèrement nuancées. La part que l'on s'accorde à reconnaître à l'influence de saint Jean Damascène dans la constitution du traité thomiste des actes humains est plus importante. Sans doute, on ne saurait plus, avec le P. A. Gardeil, lui attribuer l'insertion dans le processus de l'acte humain du consentement² ; c'est incontestablement à saint Augustin que saint Thomas comme ses prédécesseurs est redevable de sa notion du *consensus*, et Mgr Wittmann a reconnu à bon droit dans le *consensus* augustinien la *συγκατάθεσις* stoïcienne³. Cependant, dans une mise au point qui fait aujourd'hui autorité, dom O. Lottin, tout en restreignant les limites dans lesquelles elle s'est exercée, fait encore à l'influence de saint Jean Damascène la part assez belle :

« Le respect professé par saint Thomas pour les formules augustinienes consacrées par l'enseignement scolaire, et sa profonde estime pour les vues d'Aristote, assimilées dès le Commentaire des Sentences et retrouvées dans Némésius, limitèrent strictement la sphère d'influence de Jean Damascène. De fait, le traité de saint Thomas conserve et consacre tout ce qu'avait

1. E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin* (*S. th.* I^o II^o, qq. 6-17). *Eine quellenanalytische Studie* (Diss.), Werthenstein (Luzern), 1950.

2. A. GARDEIL, art. *Acte humain*, dans *Dict. Théol. cath.*, I, col. 342 ; art. *Consentement*, *ibid.*, III, 1184.

3. M. WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1933, p. 153.

dit saint Augustin sur l'*intentio*, le *consensus*, l'*usus* et la *fruitio*, et tout ce qu'avait professé Aristote sur la *voluntas* ⁴, le *consilium*, le *iudicium* subséquent et l'*electio*. — Mais il ne suffisait pas de rassembler tous ces éléments ; il fallait les emboîter les uns dans les autres. Or, c'est ici que Jean Damascène pouvait servir les desseins de saint Thomas : la place que le théologien de Damas assignait au *consensus*, à l'*impetus ad operationem* et à l'*usus*, permettait de fusionner harmonieusement les éléments augustiniens et les éléments aristotéliens. C'est là le seul, mais appréciable service que Jean Damascène a rendu à saint Thomas d'Aquin » ⁵.

Dans l'étude qu'on va lire, nous nous proposons trois buts : premièrement, restituer les textes de saint Jean Damascène utilisés par saint Thomas à leur véritable auteur, saint Maxime le Confesseur ; deuxièmement, préciser le sens exact de la pensée de saint Maxime ; troisièmement, apprécier l'influence de cette pensée sur la constitution du traité thomiste des actes humains.

I. SAINT JEAN DAMASCÈNE ET SAINT MAXIME.

Saint Jean Damascène est avant tout un compilateur. M. E. Dobler a montré qu'en le citant dans son traité des actes humains, c'est bien souvent encore Némésius que cite saint Thomas, car saint Jean Damascène l'a beaucoup copié ⁶. Ce n'est pourtant pas à Némésius que saint Jean Damascène est redevable de la seconde partie du chapitre 22 du livre II de son *De fide orthodoxa*, consacrée à l'analyse de l'acte humain ; elle n'en est pas pour autant plus originale, et nous n'aurons aucun mérite à en dénoncer la source : il y a longtemps que les éditeurs de saint Jean Damascène l'ont découverte et nous ont renvoyés à la *Première lettre à Marin* de saint Maxime et à sa *Dispute avec Pyrrhus* ⁷. Notre travail se bornera à mettre à profit ces indications, — on s'étonne qu'elles aient été si longtemps négligées par les théologiens, — et à mettre en lumière la manière dont saint Jean Damascène a utilisé saint Maxime.

C'est avant tout de la *Lettre à Marin*, dans laquelle, à la fin de 645

4. J'ajoute ce mot.

5. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. I, Louvain et Gembloux, 1942 : II, La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental, p. 424.

6. E. DOBLER, *Nemesius von Emesa...* ; voyez notamment le tableau de la p. 17. C'est par exemple à Némésius qu'est emprunté le passage cité par O. Lottin, *Psychologie et morale...*, t. I, p. 394-395. M. Dobler indique les références.

7. Cf. PG 94, 943-946, en note. — Je n'insisterai pas ici sur l'analyse du processus de la connaissance intellectuelle, que saint Jean Damascène donne dans ce même chapitre et que saint Thomas cite, I^e, q. 79, a. 10, obj. 3 et ad 3 ; elle est, elle aussi, littéralement empruntée à la *Première lettre à Marin* de saint Maxime (PG 91, 21 A).

ou au début de 646, saint Maxime développe l'analyse de l'action qu'il avait esquissée en juillet 645 dans sa *Dispute avec Pyrrhus*, que s'inspire saint Jean Damascène.

Dans cette lettre, saint Maxime, pour résoudre le problème des deux volontés du Christ, entreprend de distinguer soigneusement les diverses notions engagées dans ce problème : volonté (*θέλησις*), souhait (*βούλησις*), délibération (*βουλή*), décision (*προαίρεσις*), caractère (*γνώμη*), libre arbitre (*ἐξουσία*), opinion (*δόξα*), prudence (*φρόνησις*). A chacune de ces notions, saint Maxime consacre un petit chapitre, s'appliquant surtout à montrer ce qui différencie chacune d'elles de la décision. Puis il brosse un tableau d'ensemble dans lequel il montre comment les différents actes partiels qu'elles désignent s'agencent et s'organisent pour constituer un acte humain complet. C'est ce tableau qui fournit à saint Jean Damascène la trame de son exposé.

Le point de départ de l'analyse de saint Maxime, c'est la mise en lumière de l'existence de la *faculté* de volonté (*θέλησις*). C'est peut-être la partie la plus originale de son œuvre, aussi ne devons-nous pas nous étonner de voir saint Jean Damascène reproduire ici non pas le tableau final de saint Maxime, mais le chapitre même qu'il consacre à la faculté de volonté. Pour permettre au lecteur de juger de la fidélité de sa copie, nous citerons parallèlement les deux textes :

S. MAXIME

Lettre à Marin

Θέλημά φασιν εἶναι φυσικόν, ἡγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικῆν· καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικῆν πάντων ἰδιωμάτων. Τοῦτω γὰρ συνεχομένη φυσικῶς ἡ οὐσία, τοῦ τε εἶναι καὶ ζῆν καὶ κινεῖσθαι κατ' αἰσθησίν τε καὶ νοῦν ὀρέγεται, τῆς οἰκείας ἐφιεμένη φυσικῆς καὶ πλήρους ὀντότητος... Διόπερ ἕτεροι τοῦτο τὸ φυσικὸν ὀρίζονται· θέλημά φασιν εἶναι, ὄρεξιν λογικῆν τε καὶ ζωτικῆν, τὴν δὲ προαίρεσιν, ὄρεξιν βουλευτικῆν τῶν ἐφ' ἡμῖν. Οὐκ ἔστιν οὖν προαίρεσις ἢ θέλησις· εἴπερ ἢ μὲν θέλησις ἀπλή τις ὄρεξις ἐστι, λογικῆ τε καὶ ζωτικῆ· ἢ δὲ προαίρεσις, ὀρέξεως καὶ βουλῆς καὶ κρίσεως σύνδοδος. ... καὶ ἢ μὲν μόνον ἡρτηται τῶν φυσικῶν· ἢ δὲ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν γίνεσθαι δυναμένων⁸.

S. JEAN DAMASCÈNE

De fide orthodoxa, II, 22

Χρὴ γινώσκειν, ὅτι τῇ ψυχῇ ἐνέσπαρται φυσικῶς δύναμις ὀρεκτικῆ τῆ κατὰ φύσιν ὄντος, καὶ πάντων τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικῆ, ἣτις λέγεται θέλησις. Ἡ μὲν γὰρ οὐσία, τοῦ τε εἶναι καὶ ζῆν καὶ κινεῖσθαι κατὰ νοῦν τε καὶ αἰσθησίν ὀρέγεται, τῆς οἰκείας ἐφιεμένη φυσικῆς καὶ πλήρους ὀντότητος. Διόπερ καὶ οὕτως ὀρίζονται τοῦτο τὸ φυσικὸν θέλημα· θέλημά ἐστιν ὄρεξις λογικῆ τε καὶ ζωτικῆ, μόνων ἡρτημένη τῶν φυσικῶν. Ὡστε ἢ μὲν θέλησις ἐστιν ἢ αὐτῇ, ἢ φυσικῆ, ζωτικῆ τε καὶ λογικῆ ὄρεξις πάντων τῶν τῆς φύσεως συστατικῶν, ἢ ἀπλή δύναμις...⁹

8. PG 91, 12 C-13 A.

9. PG 94, 944 A-B.

Après avoir ainsi reproduit à peu près intégralement la description qu'avait faite saint Maxime de la faculté de volonté, saint Jean Damascène va se contenter désormais de reproduire le tableau d'ensemble de ses actes ; il le surcharge toutefois de gloses empruntées aux chapitres précédents de la *Lettre à Marin* et le complète à l'occasion en s'inspirant de ces chapitres et de la *Dispute avec Pyrrhus*. Nous allons donc citer parallèlement les deux textes de saint Maxime et celui de saint Jean Damascène :

S. MAXIME

Lettre à Marin

Τὸ γὰρ φύσει λογικόν, δύναμιν ἔχον φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν, ἣν καὶ θέλησιν τῆς νοεῶς καλοῦσι ψυχῆς, ὀρέγεται καὶ λογίζεται· καὶ λογισάμενον βούλεται. βούλησιν γὰρ εἶναι φασιν, οὐ τὴν ἀπλῶς φυσικὴν, ἀλλὰ τὴν ποιάν· τουτέστι, τὴν περὶ τινος θέλησιν ¹⁰.

Dispute avec Pyrrhus

Τὸ γὰρ φύσει λογικὸν δύναμιν ἔχει φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν, ἣτις καὶ θέλησις καλεῖται τῆς νοεῶς ψυχῆς. καθ' ἣν θέλοντες λογιζόμεθα· καὶ λογιζόμενοι, θέλοντες βουλόμεθα ¹¹.

S. JEAN DAMASCÈNE

De fide orth., II, 22

Βούλησις δέ ἐστι ποιὰ φυσικὴ θέλησις, ἣ γουνο φυσικὴ καὶ λογικὴ ὄρεξις τινος πράγματος. Ἐγκεῖται μὲν γὰρ τῇ ἀνθρώπων ψυχῇ δύναμις τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι. Ὅτε οὖν φυσικῶς κινηθῆ αὐτῇ ἡ λογικὴ ὄρεξις πρὸς τι πρᾶγμα, λέγεται βούλησις· βούλησις γάρ ἐστιν ὄρεξις καὶ ἔφεσις τινος πράγματος λογικῆ ¹².

Saint Jean Damascène, s'il reproduit fidèlement la définition du souhait (*βούλησις*) donnée par saint Maxime, commet, semble-t-il, une légère infidélité envers la pensée de celui-ci lorsqu'il entreprend d'expliquer comment le souhait émerge de la faculté de volonté (*θέλησις*) ; alors que saint Maxime intercale entre la faculté et le souhait un premier mouvement de la faculté volontaire (*ὀρέγεται, θέλοντες*), — premier mouvement qui semble n'être autre que la tendance naturelle, antérieure à toute connaissance, de la volonté, — et une première intervention de la faculté de connaissance (*λογίζεται, λογιζόμεθα*), saint Jean Damascène semble faire du souhait le tout premier mouvement de la faculté volontaire et passe sous silence l'intervention de la connaissance qui chez saint Maxime en précisait l'objet.

Saint Jean Damascène insère ici un exposé sur les objets du souhait, emprunté à un chapitre précédent de saint Maxime ¹³ et à Némésius ¹⁴,

10. PG 91, 21 D.

11. *Ibid.*, 293 B.

12. PG 94, 944 C.

13. PG 91, 13 C.

14. *De natura hominis*, 33 (PG 40, 732 C-733 A).

que saint Maxime lui-même avait d'ailleurs mis à profit et qui ne faisait guère lui-même que paraphraser Aristote¹⁵. Puis il poursuit, retrouvant le tableau de saint Maxime. :

S. MAXIME		S. JEAN DAMASCÈNE
<i>Lettre à Marin</i>	<i>Dispute avec Pyrrhus</i>	<i>De fide orth.</i> , II, 22
καὶ βουλόμενον ζητεῖ· καὶ ζητοῦν σκέπτεται· καὶ σκεπτόμενον βουλεύεται·	καὶ βουλόμενοι ¹⁶ ζητοῦμεν, σκεπτόμεθά τε καὶ βουλευόμεθα,	εἶτα μετὰ τὴν βούλησιν, ζήτησις καὶ σκέψις· καὶ μετὰ ταῦτα, εἰ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐστι, γίνεται βουλή, ἤγουν βουλεύσις...
καὶ βουλευόμενον κρίνει·	καὶ κρίνομεν,	εἶτα κρίνει τὸ κρεῖττον, καὶ λέγεται κρίσις.
καὶ κρίνον προαιρεῖται·	καὶ διατιθέμεθα,	εἶτα διατίθεται... καὶ καλεῖται γνώμη...
καὶ προαιρούμενον ὀρμῆ·	καὶ προαιρούμεθα,	Εἶτα μετὰ τὴν διάθεσιν, γίνεται προαίρεσις.
καὶ ὀρμῶν, κέχρηται·	καὶ ὀρμῶμεν,	... εἶτα ὀρμῆ πρὸς τὴν πρᾶξιν, καὶ λέγεται ὀρμή· εἶτα κέχρηται, καὶ λέγεται χρήσις·
καὶ χρώμενον παύεται τῆς ὀρεκτικῆς ἐπ' ἐκεῖνο κινήσεως ¹⁷ .	καὶ κεχρήμεθα ¹⁸ .	εἶτα παύεται τῆς ὀρέξεως μετὰ τὴν χρήσιν ¹⁹ .

Cette fois, du souhait jusqu'à l'achèvement de l'action, le processus de l'acte humain tel que l'avait fixé saint Maxime est reproduit par saint Jean Damascène avec une absolue fidélité. Sans doute saint Jean Damascène se trouve-t-il forcé, comme nous l'avons dit, de gloser ce qui chez saint Maxime n'était qu'un tableau récapitulatif : nous avons

15. *Éth. Nic.*, III, 4, 1111 b 19-30.

16. L'édition de Fr. COMBEFIS, *Sancti Maximi Confessoris Operum...*, t. II, Paris, 1675, p. 163, reproduite par Migne, donne ici θέλοντες; la correction βουλόμενοι semble s'imposer.

17. PG 91, 21 D-24 A. — Saint Maxime continue : Οὐδεὶς γὰρ κέχρηται, μὴ πρότερον ὀρμήσας· καὶ οὐδεὶς ὀρμῆ, μὴ προαιρούμενος· καὶ οὐδεὶς προαιρεῖται, μὴ κρίνας· καὶ οὐδεὶς κρίνει, μὴ βουλευσάμενος· καὶ οὐδεὶς βουλεύεται, μὴ σκεψάμενος· καὶ οὐδεὶς σκέπτεται, μὴ ζητήσας· καὶ οὐδεὶς ζητεῖ, μὴ βουληθείς· καὶ οὐδεὶς βούλεται, μὴ λογισάμενος· καὶ οὐδεὶς λογίζεται, μὴ ὀρεγόμενος· καὶ οὐδεὶς λογικῶς ὀρέγεται, μὴ ὑπάρχων φύσει λογικός. Λογικὸν οὖν φύσει ζῶον ὑπάρχων ὁ ἀνθρώπος, ὀρεκτικός ἐστὶ, καὶ λογιστικός καὶ βουλευτικός καὶ ζητητικός καὶ σκεπτικός καὶ προαιρετικός καὶ ὀρμητικός καὶ χρηστικός.

18. PG 91, 293 B-C. — Saint Maxime continue : Κατὰ φύσιν δὲ ἡμῖν, ὡς εἴρηται, προσόντος τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι, ἤγουν θέλειν, καὶ λογίζεσθαι· βουλεύεσθαι τε καὶ ζητεῖν, καὶ σκέπτεσθαι, καὶ βούλεσθαι, καὶ κρίνειν, καὶ διατίθεσθαι, καὶ αἰρεῖσθαι, καὶ ὀρμᾶν, καὶ κεχρηθῆναι· οὐκ ἄρα ἠγαγκασμένα τὰ τῶν νοερῶν φυσικά.

19. PG 94, 945 A-B.

sauté, après la mention de la délibération (*βούλευσις*), sa définition, empruntée littéralement au chapitre que lui avait consacré saint Maxime²⁰; après la mention de la disposition (*διατίθεται*) qu'est la *γνώμη*, une réflexion qui est peut-être le seul apport personnel de saint Jean Damascène et sur laquelle nous reviendrons²¹; enfin, après la mention de la décision (*προαίρεσις*), une explication qui se retrouve équivalamment dans saint Maxime²².

Pour finir, saint Jean Damascène, opposant à l'appétit aveugle des animaux la volonté libre de l'homme, montre comment le libre arbitre pénètre le processus entier de l'acte humain tel qu'il vient de le décrire; ici encore, c'est de la *Lettre à Marin* de saint Maxime qu'il s'inspire:

S. MAXIME

Lettre à Marin

Οὐκ ἔστιν οὖν ταῦτόν ἐξουσία καὶ προαίρεσις... καὶ ἡ μὲν ἐπιλέγεται μόνον ἡ δὲ χρᾶται τοῖς ἐφ' ἡμῖν καὶ τοῖς ἐπὶ τοῖς ἐφ' ἡμῖν, ἤγουν προαίρεσις καὶ κρίσει καὶ βουλή. Κατ' ἐξουσίαν γὰρ βουλευόμεθα, καὶ κρίνομεν, καὶ προαιρούμεθα, καὶ ὀρωμεν καὶ χρώμεθα τοῖς ἐφ' ἡμῖν²³.

S. JEAN DAMASCÈNE

De fide orthodoxa, II, 22

Ἀντεξουσίως οὖν ὀρέγεται καὶ ἀντεξουσίως βούλεται, καὶ ἀντεξουσίως ζητεῖ καὶ σκέπτεται, καὶ ἀντεξουσίως βουλευέται, καὶ ἀντεξουσίως κρίνει, καὶ ἀντεξουσίως διατίθεται, καὶ ἀντεξουσίως προαίρεῖται, καὶ ἀντεξουσίως ὀρωμᾷ καὶ ἀντεξουσίως πράττει ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ὄντων²⁴.

20. Βουλή δὲ ἐστὶν ὄρεξις ζητητικῆ, περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν γινομένη βουλευέται γὰρ εἰ ὀφείλει μετελθεῖν τὸ πρᾶγμα ἢ οὐ. S. JEAN DAMASCÈNE, PG 94, 945 A = S. MAXIME, *Lettre à Marin* (PG 91, 16 B): τὴν βουλήν ἤγουν βούλευσιν εἶναι φασὶν ὄρεξιν ζητητικὴν περὶ τι τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν γινομένην. La deuxième partie de la phrase de saint Jean Damascène résume le chapitre de saint Maxime, — inspiré de Némésius, — sur les objets de la délibération (PG 91, 16 D-17 B).

21. Saint Maxime ne mentionne pas la disposition qu'est la *γνώμη* dans le tableau de la *Lettre à Marin*; mais il l'avait mentionnée dans le tableau de la *Dispute avec Pyrrhus*, et il lui consacre un chapitre spécial dans la *Lettre à Marin* (PG 91, 17 C).

22. Προαίρεσις, ἤγουν ἐπιλογή· προαίρεσις γὰρ ἐστὶ, δύο προκειμένων, τὸ μὲν αἰρεῖσθαι, καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου; S. JEAN DAMASCÈNE, PG 94, 945 B. On a là deux choses: une étymologie du mot de *προαίρεσις*, qui vient d'Aristote, *Éth. Nic.*, III, 4, 1112 a 16-17, et est reproduite par Némésius, *De natura hominis*, 33 (PG 40, 736 A), et par saint Maxime, *Lettre à Marin* (PG 91, 16 B); et une assimilation de la *προαίρεσις* aristotélicienne à l'*ἐκλογή* stoïcienne (cf. plus loin, note 127), qui semble déjà faite par saint Maxime, PG 91, 18 D, 308 B-C, et par Némésius, *De natura hominis*, 30 (PG 40, 721 A). — On peut également rapprocher l'expression de saint Jean Damascène, à propos du jugement: κρίνει τὸ κρεῖττον, de saint Maxime, PG 91, 13 A: καὶ κρίναντες, προαιρούμεθα τοῦ χειρότος τὸ δειχθὲν ἐκ τῆς κρίσεως κρεῖττον.

23. PG 91, 17 D-20 A.

24. PG 94, 945 C.

L'imitation est ici plus libre, mais cette liberté semble ne pas avoir réussi au compilateur : tandis que saint Maxime, préluant aux exposés thomistes, s'était élevé à une conception très évoluée du libre arbitre, articulant sur le souhait naturel des fins ou du bien universel la délibération et le choix libre des moyens ou du bien particulier ²⁵, saint Jean Damascène, prouvant par là qu'il n'a pas compris la doctrine de son modèle, supprime le vouloir naturel et fait pénétrer le libre arbitre jusque dans le tout premier mouvement de la volonté, dans le souhait des fins lui-même.

Il est temps de tirer du parallèle que nous venons d'établir les conclusions qu'il impose : à quelques menues infidélités près, saint Jean Damascène, dans son analyse du processus psychologique de l'acte humain, ne fait que copier saint Maxime ; on n'a donc plus le droit, — à moins de montrer que, dans un cas donné, c'est précisément d'une des infidélités de saint Jean Damascène que s'inspire l'auteur étudié, — de parler d'une influence de saint Jean Damascène sur le développement de ce point de doctrine. *Cuique suum*. C'est d'une influence de saint Maxime, s'exerçant par le canal de saint Jean Damascène, qu'il faut désormais parler.

II. LA PENSÉE DE SAINT MAXIME.

Si l'on veut apprécier équitablement l'influence de saint Maxime, il faut commencer par préciser la signification exacte de chacun des éléments dont se compose le tableau des actes humains qu'il a tracé et, pour déterminer cette signification, une double enquête est nécessaire : il faut d'abord chercher quelles sources saint Maxime a utilisées, quels éléments il leur a empruntés, quelles transformations il leur a fait subir ; il faut ensuite mettre en évidence les éléments nouveaux qu'il leur a ajoutés ²⁶.

Les sources.

Les sources de saint Maxime, ce sont les analyses aristotélicienne et stoïcienne de l'action, fondues en un seul tout par les commentateurs grecs d'Aristote, dont Némésius s'est fait l'écho et l'interprète auprès de saint Maxime.

25. Cf. par exemple *Dispute avec Pyrrhus* (PG 91, 308 D) : 'Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀπλῶς φύσει καλοῦ φυσικῶς ἔχομεν τὴν ὄρεξιν τοῦ δὲ πῶς καλοῦ πείραν διὰ ζητήσεως καὶ βουλῆς.

26. La thèse de G. SCHÖNFELD, *Die Psychologie des Maximus Confessor*, est restée inédite et m'a été inaccessible.

L'analyse aristotélicienne de l'action.

La préoccupation foncière qui anime l'analyse aristotélicienne de l'action, telle qu'on la trouve notamment dans les chapitres 1 à 7 du livre III de l'*Éthique à Nicomaque* et dans les chapitres 9 à 11 du livre III du *Traité de l'âme*, c'est, face à l'intellectualisme socratique, de faire sa part dans la genèse de l'action à cet élément irrationnel qu'est le désir (*ὄρεξις*). C'est cette préoccupation qui amène Aristote à reconnaître au point de départ des actions vertueuses elles-mêmes, non pas, comme le faisait Socrate, la raison, mais un désir, qui sans doute n'est pas le désir impulsif (*θυμός*), ni le désir de convoitise (*ἐπιθυμία*), principes des actions vicieuses, mais qui n'en reste pas moins un désir : c'est ce désir raisonnable qu'Aristote appelle le souhait (*βούλησις*)²⁷.

Désir raisonnable, avons-nous dit. Il faut bien se garder de comprendre : désir rationnel, et de prêter à Aristote des conceptions qui lui sont toujours restées étrangères. Jamais Aristote n'a élaboré le concept de *volonté*, faculté définie par la tendance, inscrite en sa nature même, qui la porte vers le bien connu par la raison, et jamais il n'a conçu le souhait comme un acte de cette faculté, donc comme un désir rationnel par nature. Bien au contraire, c'est sur le fond indifférencié de ce même désir d'où surgissent le désir impulsif et le désir de convoitise qu'Aristote a fait surgir aussi le souhait²⁸. Ce désir reste-t-il sourd et totalement fermé à la voix de la raison, il est désir de convoitise ; devance-t-il, à peine entendue, cette voix, sans se laisser façonner par elle, il est désir impulsif²⁹ ; écoute-t-il enfin cette voix jusqu'au bout et se laisse-t-il docilement guider par elle, il est désir raisonnable, c'est-à-dire souhait. C'est donc bien une revanche du désir que la place primordiale assignée par Aristote au souhait dans la genèse de l'action. Le souhait est en effet le point de départ de l'action proprement humaine. Sans doute la raison, à laquelle il obéit, précède-t-elle, et en ce sens la pensée est-elle première³⁰. On ne sou-

27. Cf. *De l'âme*, III, 9, 432 b 5 ; *Top.*, IV, 5, 126 a 12-13 ; *Rhét.*, I, 10, 1368 b 37-1369 a 4 ; *Éth. Nic.*, V, 11, 1136 b 5-8.

28. *Pol.*, VII, 15, 1334 b 20-25. Alexandre d'Aphrodise a parfaitement mis en lumière ce point (encore qu'il ait le tort de faire de l'acte de raison qui précède le souhait une délibération), *De anima*, éd. I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis praeeter commentaria scripta minora, Supplementum Aristotelicum*, II, 1, Berlin, 1887, p. 74, lignes 8-12 : ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις λογική. λογική δὲ οὐχ ὡς τῆς λογικῆς οὐσα ψυχῆς ἐνεργεια, ἀλλ' ὡς ἐπὶ ταῖς ἐκείνης ἐνεργείαις γινομένη. τὸ γὰρ ὀρεκτικὸν τῷ ὑποτάσσασθαι τῷ λόγῳ δύνασθαι καὶ πείθεσθαι, ὅταν ὀρέγηται τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου κριθέντων, ἡ τοιαύδε ὄρεξις αὐτοῦ βούλησις καλεῖται.

29. *Éth. Nic.*, VII, 7, 1149 a 25-b 2.

30. *Mét.*, A, 7, 1072 a 29-30.

haite que ce qu'on juge être un bien. Aussi, avant même que ne s'éveille le souhait et pour qu'il puisse être un souhait, c'est-à-dire un désir raisonnable, il faut que l'intellect pratique, par la représentation³¹, ait fait apparaître dans l'âme l'idée ou la forme conçue³² d'un objet d'action³³, par exemple la santé, et que, par un jugement porté sur elle, il l'ait fait apparaître comme un bien ; ce jugement sera vrai et ce bien apparent sera un bien réel si le sujet est prudent et vertueux³⁴. Mais, à ce stade, nous sommes encore dans l'ordre statique, car la pensée à elle seule ne meut pas³⁵ : l'idée présente dans l'âme peut lui servir à réaliser les contraires, on peut, connaissant la santé, aussi bien en priver quelqu'un que la lui donner ; il faut donc qu'intervienne pour donner le branle au mouvement et orienter l'action, *autre chose*³⁶. Cet « autre chose », c'est la faculté désirante (τὸ ὀρεκτικόν), qui dès lors sera en même temps la faculté motrice (τὸ κινητικόν). Et, si l'action doit être une action vraiment humaine, c'est le souhait. C'est donc bien avec le souhait que commence le mouvement qui nous emporte vers notre fin, et de ce mouvement, c'est bien le souhait qui est le principe.

Le souhait cependant ne suffit pas pour déterminer l'action. Il ne suffit pas en effet de souhaiter pour savoir comment réaliser ce que l'on souhaite. Mais le souhait déclenche la délibération (βούλευσις), dans laquelle l'intellect pratique recherche précisément les moyens de réaliser la fin souhaitée. Si, par exemple, cette fin est la santé, l'intellect pratique découvre en délibérant que la santé est produite par l'équilibre des humeurs, l'équilibre lui-même par la chaleur, la chaleur par la friction³⁷, et ici il s'arrête, car ici se rejoignent les deux types de jugement que porte l'intellect pratique : jugement de valeur : ceci est bon (c'est-à-dire apte à procurer la fin souhaitée), et jugement de possibilité : ceci est possible³⁸ ; la friction est en effet à la fois bonne et possible, c'est-à-dire, *immédiatement* réalisable. Ce

31. *Φαντασία* ; cf. *De l'âme*, III, 10, 433 b 28-30 ; *Éth. Nic.*, III, 7, 1114 a 32.

32. *Τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ*, *Mét.*, Z, 7, 1032 b 1 ; *ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος*, *ibid.*, 1032 b 5.

33. La conception préalable au souhait relève déjà de l'intellect pratique, car l'intellect spéculatif ne pense aucun objet d'action ; cf. *De l'âme*, III, 9, 432 b 27 ; *Éth. Nic.*, VI, 13, 1143 b 18-20.

34. *Éth. Nic.*, III, 6, 1113 a 22-23 ; VI, 2, 1139 b 21-31.

35. *Éth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 35-36.

36. *Mét.*, Θ, 5, 1048 a 10 ; *De l'âme*, III, 9, 433 a 5.

37. C'est l'exemple dont se sert Aristote dans la *Métaphysique*, Z, 7, 1032 a 25-b 30.

38. Cf. *Du mouvement des animaux*, ch. 7, 701 a 23-24 (texte cité à la note suiv.) ; *Éth. Nic.*, III, 5, 1112 b 26-27. Le jugement de possibilité peut être remplacé par la sensation ; par exemple, si le moyen de parvenir à la santé est de manger, c'est par la sensation qu'on perçoit que ceci est du pain (*Éth. Nic.*, III, 5, 1113 a 1).

double jugement clôt la délibération et fait du moyen sur lequel il porte la *dernière* étape de la délibération et la *première* étape de l'action, car il a pour effet d'inclure dans le désir de la fin qu'est le souhait le moyen sur lequel il porte et de nous le faire désirer ; or, ce moyen étant immédiatement faisable, dès lors que nous le désirons, nous le faisons : l'action suit *immédiatement* et nécessairement au jugement qui clôt la délibération ³⁹.

Qu'est-ce donc que la décision (*προαίρεσις*) ? Ce n'est pas, à proprement parler, un nouvel acte distinct du désir qu'est le souhait et de la pensée qu'est le jugement, c'est le point de jonction de ce désir et de cette pensée ⁴⁰. C'est le désir de la fin poussé sous la lumière de

39. Le processus de la délibération est en effet comparable à un syllogisme dont le souhait serait la majeure et le jugement qui clôt la délibération la mineure : cette majeure et cette mineure une fois posées, l'action suit, comme la conclusion d'un syllogisme ; cf. *Éth. Nic.*, VI, 13, 1144 a 31-33 ; *Mét.*, Θ, 5, 1048 a 11-15. Aristote insiste particulièrement sur le fait que l'action suit *immédiatement* (*εὐθύς*) le jugement pratique. Ce point est capital, car il sépare l'analyse aristotélicienne de l'action des interprétations qui voudront insérer entre ce jugement et l'action au moins un nouvel acte de désir (sinon, comme ce sera le cas de saint Thomas, *trois* nouveaux actes : le choix, l'*imperium* et l'*usus* !). Citons donc les textes : « Dès que les deux prémisses se sont nouées en un seul tout, il est nécessaire que, en matière spéculative, l'âme affirme la conclusion, et que, en matière pratique, elle agisse *immédiatement* » (*Éth. Nic.*, VII, 5, 1147 a 26-28) ; « Lorsqu'on pense : ' Tout homme doit marcher, or je suis un homme ', *immédiatement* on marche. Lorsqu'on pense : ' Aucun homme dans le cas présent ne doit marcher, or je suis un homme ', *immédiatement* on reste en place (à supposer dans les deux cas que rien ne nous empêche ou ne nous contraigne). ' Je dois faire ce qui est utile, or une maison est utile ', *immédiatement* on fait une maison. ' J'ai besoin de quelque chose pour me couvrir ; un manteau est quelque chose pour me couvrir ; j'ai besoin d'un manteau ; il faut faire ce dont j'ai besoin ; j'ai besoin d'un manteau ; il faut faire un manteau ' ; la conclusion, — faire un manteau, — c'est une action ; or, pour agir, il faut partir du point de départ de la délibération ; si c'est un manteau, il faut d'abord faire cela, si cela, ceci et *immédiatement* on fait ceci. Que par conséquent la conclusion ce soit l'action, c'est clair. Quant aux prémisses, elles sont de deux sortes : celles qui disent si c'est bon et celles qui disent si c'est possible. Tout comme cela nous arrive dans les questions scientifiques, de même ici notre pensée ne s'arrête pas à la seconde prémisses lorsqu'elle est évidente. Exemple : si on pense : ' Tout homme doit marcher ', on ne s'arrête pas à penser : ' or je suis homme '. Aussi faisons-nous rapidement tout ce que nous faisons sans avoir besoin de faire un raisonnement en forme. Lorsqu'en effet on est en rapport actuel avec la fin qu'on a en vue, soit par la sensation soit par l'imagination soit par la pensée, on fait *immédiatement* ce qu'on désire : en pareil cas l'actualité du désir tient lieu d'enquête et de réflexion. ' J'ai besoin de boire ', dit la convoitise ; ' ceci est une boisson ', dit la sensation ou l'imagination ou la pensée ; *immédiatement* on boit » (*Du mouvement des animaux*, 7, 701 a 13-33).

40. *Du mouvement des animaux*, 6, 700 b 23.

la délibération jusqu'au désir des moyens d'y parvenir et devenu ainsi efficace, ou mieux encore, c'est le jugement de l'intellect sur la valeur et la possibilité des moyens d'atteindre la fin rendu moteur par le désir de cette fin qu'est le souhait ⁴¹. La décision ne se distingue donc pas réellement du jugement qui clôt la délibération : elle est ce jugement même, non pas en tant qu'il énonce une affirmation, mais en tant que, sous la poussée du désir qui l'a inspiré et qui le pénètre, il s'est transformé en un *impératif*.

La notion d'impératif avait été élaborée dès avant Aristote par Protagoras. Celui-ci avait en effet distingué quatre formes du discours : la prière, l'interrogation, la réponse et le précepte (*ἐντολή*) ⁴². Le précepte s'exprime à l'*impératif* (*κατ' ἐπίταξιν*), par exemple : « marche ! » ⁴³. L'*impératif* ou l'ordre (*ἐπίταξις*), c'est en effet « commander (*κελεύειν*) de faire ou de ne pas faire » ⁴⁴. Ainsi élaborée par Protagoras, la notion d'impératif tient dans la morale d'Aristote une place capitale, car elle fait partie de la définition même de la valeur morale. Qu'est-ce en effet, objectivement parlant, qu'une action vertueuse ? C'est une action mesurée. Mais une action mesurée, c'est une action qui est ce qu'elle *doit* être, et une action qui est ce qu'elle doit être, c'est une action qui est conforme à ce qu'*impère* la règle morale,

41. *Éth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4-5 ; Aristote vient de dire que, si la pensée à elle seule ne meut pas, la pensée animée par le souhait de la fin meut ; et il conclut : « par conséquent, la décision est intellect désirant ou désir réfléchi, et un pareil principe (principe au sens de cause efficiente, non au sens de cause finale, cf. 1139 a 31-32), voilà l'homme ». La manière de raisonner d'Aristote, et surtout cette conclusion, montre bien que l'hésitation que marque la formule : « intellect désirant ou désir réfléchi », ne porte pas, en dépit d'une interprétation trop répandue, sur la *nature* de la décision. Aristote ne se demande pas si la décision est un acte de l'intellect ou un acte de la faculté désirante, car si elle était un acte de la faculté désirante, l'homme, en tant que cause efficiente, ce serait cette faculté, c'est-à-dire la partie irrationnelle, conclusion évidemment absurde. L'homme, c'est l'intellect (*Éth. Nic.*, IX, 4, 1166 a 22-23 ; X, 7, 1178 a 2), l'homme en tant que cause finale, c'est l'intellect spéculatif, et l'homme en tant que cause efficiente, c'est l'intellect pratique et la décision qui en est l'acte. Ce qu'Aristote se demande, c'est tout simplement quelle est la *formule* qui exprimera le mieux cette appartenance de la décision à l'intellect pratique : est-ce de dire qu'elle est l'intellect en tant qu'il est rendu moteur par le désir, ou est-ce de dire qu'elle est le désir en tant qu'il est éclairé par l'intellect ? De toute façon, il est hors de doute que l'élément essentiel, celui qui caractérise la décision et la distingue du désir qu'est le souhait, c'est le jugement de l'intellect. (De même, on peut dire, sans aucunement hésiter sur la nature du composé humain, que l'homme est corps animé ou âme incorporée).

42. DIOGÈNE LAËRCE, IX, 53 ; H. DIELS-W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 6^e éd., Berlin, 1952, II, p. 254.

43. ARISTOTE, *Poétique*, 20, 1457 a 18-23.

44. *Ibid.*, 19, 1456 b 15-20.

c'est-à-dire à ce qu'*impère* la vertu de prudence à qui il appartient de dire, en chaque cas particulier, quelle est cette règle ⁴⁵. Aristote n'a pas explicitement formulé la psychologie de cet impératif dont il fait ainsi l'œuvre propre de la vertu de prudence, mais cette psychologie est implicitement contenue dans le fait même qu'il relève de la vertu de prudence. Celle-ci n'est-elle pas la vertu de l'intellect pratique ? Parce qu'elle est vertu de l'intellect, son œuvre propre ne peut être qu'un jugement, mais parce qu'elle est vertu de l'intellect pratique, ce jugement doit être sous la mouvance du désir de la fin, c'est-à-dire du souhait, qui est le principe de l'intellect pratique, et c'est précisément cette motion du souhait qui, en pénétrant ce jugement et en lui communiquant sa force motrice, fait de lui un impératif. Cet impératif, c'est la décision même ⁴⁶. L'auteur de la *Grande Morale* ne s'y est pas trompé, qui, alors qu'Aristote avait attribué pour œuvre propre à la prudence de diriger les *impératifs* de la raison, lui attribue, lui, le soin de diriger ses *décisions* ⁴⁷ : c'est bien la même pensée que, sous un mot différent, il exprime.

45. Le juste milieu (*Éth. Nic.*, VI, 1, 1138 b 19-20) et ce qu'on *doit* faire (*Éth. Nic.*, III, 10, 1115 b 12 ; 15, 1119 b 16-17), c'est ce que la règle (*λόγος*) ou la droite règle (*ὀρθὸς λόγος*) dit (*λέγει*, 1138 b 20), *impère* (*τάττει*, 1119 b 17 ; IV, 11, 1125 b 35 ; cf. *προσάττειν*, III, 8, 1114 b 29), ou commande (*κελεύει*, *Éth. Eud.*, III, 1, 1229 a 7-11 ; 5, 1233 a 22) ; cette droite règle, c'est la prudence même (*Éth. Nic.*, VI, 13, 1144 b 27-28), aussi la prudence, à son tour, *impère* (*ἐπιτάττει*, *Éth. Eud.*, VIII, 3, 1249 a 14-15 ; *Éth. Nic.*, VI, 11, 1143 a 8 ; 13, 1145 a 9) et commande (*κελεύει*, *Éth. Eud.*, III, 5, 1232 a 36).

46. Peut-être objectera-t-on à cette interprétation un texte du traité *De l'âme*, III, 9, 433 a 1-4 : « En outre, même lorsque l'intellect *impère* et que la pensée dit qu'il faut fuir ou poursuivre quelque chose, le sujet ne se meut pas toujours ainsi, mais il agit parfois conformément à la convoitise, comme le fait l'incontinent ». On remarquera toutefois que ce texte n'exprime pas la conception aristotélicienne de l'impératif ; il fait partie d'une discussion dialectique et exprime l'objection d'un adversaire. Lorsque Aristote résoudra cette objection, il la traduira dans son propre langage en disant que, dans le cas envisagé, c'est le souhait, élément moteur de l'impératif rationnel, qui est vaincu par la convoitise (II, 434 a 12-15) ; ce n'est pas alors le souhait qui anime l'*impératif*, mais, par un renversement de l'ordre normal, c'est la convoitise. Au reste, on notera que la notion de décision, qui dans l'analyse de l'action donnée par les *Éthiques*, est au premier plan, n'apparaît pas dans celle du traité *De l'âme*. La divergence serait capitale, si la décision était un *acte de désir*, différent à la fois du souhait et du jugement pratique, et, comme le traité de l'âme est postérieur aux *Éthiques*, il faudrait dire qu'Aristote a renié sa doctrine des *Éthiques*. Il en va tout autrement si, comme nous le croyons, la décision n'est que le jugement pratique rendu moteur par le souhait ; ce qui manque alors dans le traité *De l'âme*, ce n'est que le mot de décision ; la réalité y est, dès lors qu'y sont décrits le souhait et le jugement pratique.

47. « Ὡστε ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἕξις τις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι... » (*Grande Morale*, I, 34, 1197 a 13-15) ; τοῦ γὰρ φρονίμου

L'impératif ou la décision, c'est donc tout un pour Aristote, et c'est le jugement qui clôt la délibération, rendu moteur par le désir de la fin souhaitée, qu'il a lui-même fait s'achever en un désir des moyens d'y parvenir. Voilà pourquoi Aristote, tout comme il aime à dire que c'est la partie rationnelle, c'est-à-dire l'intellect, qui commande ⁴⁸, peut dire que c'est la partie dirigeante, c'est-à-dire l'intellect, qui décide ⁴⁹ : ce ne sont que deux façons d'exprimer une pensée unique, et une pensée dont l'importance, dans la morale d'Aristote, est capitale. Rappelons-nous en effet que la psychologie d'Aristote ignore la volonté. Il n'y a donc en présence dans l'âme que la partie rationnelle, qui est l'intellect et qui n'est que l'intellect, et la partie irrationnelle, c'est-à-dire la partie désirante. L'ordre, et l'essence même de la moralité, c'est que l'intellect soit le maître et le désir le sujet. L'idée d'abandonner au désir le privilège de la décision ne pourra venir qu'à une philosophie qui aura introduit un désir au sein même de la partie rationnelle, c'est-à-dire qui se sera élevée jusqu'au concept de volonté. Dans la philosophie d'Aristote, ce serait un non-sens. C'est ce qui fait que la réaction anti-intellectualiste d'Aristote tourne court : il a bien pu placer au principe de la délibération de l'intellect pratique le désir du souhait et faire résider dans ce désir la force motrice qui fera du jugement qui clôt la délibération un impératif, il n'en a pas moins dû, en définitive, faire de la décision un jugement et l'attribuer à l'intellect.

Et c'est ce qui fait qu'en fin de compte la critique aristotélicienne du Socratisme se solde par un échec. Ce qu'Aristote avait voulu éviter, c'est de dire avec Socrate que le méchant l'est malgré lui, et s'il a placé

καὶ τῆς φρονησεώς ἐστὶ τὸ τῶν βελτίστων ἐφίεσθαι καὶ τούτων προαιρετικὸν εἶναι καὶ πρακτικὸν αἰεὶ ... (*ibid.*, I, 34, 1197 b 22-24). Pour Eustrate aussi, la prudence ne peut diriger l'action qu'en dirigeant la décision ; c'est ainsi qu'il explique la présence dans la définition qu'Aristote donne de la prudence, *Éth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 21, du mot *πρακτικὴν* (qui dirige l'action) : *Τὸ δὲ πρακτικὴν διὰ τὴν προαίρεσιν. δεῖ γὰρ προαιρέσεως, ἵνα πράξις γένηται· ἄνευ γὰρ προαιρέσεως θεωρῶν ὁ λόγος τὸ ἀληθὲς θέωρητικὸς μόνον ἐστίν, οὐ πρακτικὸς* (*Comm. in Arist. Graeca*, XX, p. 312, lignes 22-25).

48. La partie rationnelle impère (*ἐπιτάττει*, *Éth. Eud.*, II, 1, 1219 b 30 ; 1220 a 9 ; 2, 1220 b 5 ; *προσάττει*, *Top.*, V, 1, 129 a 12-15 ; cf. 128 b 19) ou règne (*ἄρχει*, *Éth. Eud.*, II, 1, 1219 b 40-1220 a 1 ; *Pol.*, I, 5, 1254 b 5-10 ; *Éth. Nic.*, III, 15, 1119 b 7 ; V, 15, 1138 a 6-13) ; la partie irrationnelle obéit (cf. *Éth. Nic.*, I, 13, 1102 b 25-1103 a 3).

49. ... καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον (*Éth. Nic.*, III, 5, 1113 a 6-7). La partie dirigeante, c'est l'intellect, selon Aspasius, *Comm. in Arist. Graeca*, XIX (1), p. 74, ligne 32 : *εἰς τὸ ἡγούμενον, τουτέστιν εἰς τὸν νοῦν* ; très exactement, c'est l'intellect pratique, selon l'anonyme, *Comm. in Arist. Graeca*, XX, p. 152, ligne 32 : *τὸ ἡγούμενον (τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ πρακτικὸς νοῦς)*. La *Grande Morale* est donc bien fidèle à Aristote lorsqu'elle identifie la partie délibérante, *τὸ βουλευτικόν*, c'est-à-dire l'intellect pratique, et la partie décidante, *τὸ προαιρετικόν* (I, 34, 1196 a 16, 27, 32).

au principe de l'action le souhait, c'est pour pouvoir dire que ce qui fait le méchant, c'est la perversité de la fin qu'il souhaite, et non son ignorance du meilleur moyen d'y parvenir. Mais la faculté de désir ne peut pas ne pas désirer ce qui lui apparaît comme désirable. Or, quelle est la cause qui fait que lui apparaît comme désirable une fin mauvaise ? Les mauvaises habitudes antérieures du méchant ? C'est la réponse qu'Aristote voudrait bien pouvoir faire, mais il ne peut s'y tenir sans tomber dans un cercle vicieux, car ces mauvaises habitudes n'ont pu être acquises que par de mauvaises décisions, et pour expliquer ces mauvaises décisions, il faut de mauvaises habitudes. Le seul moyen de briser ce cercle, c'est de faire appel à la nature même du méchant, qui fait que lui apparaît comme désirable la fin mauvaise. Faudra-t-il, du coup, avouer que c'est malgré lui qu'il est méchant ? Non pas, dit Aristote, parce que c'est de son plein gré qu'il se décide à prendre les moyens de parvenir à cette mauvaise fin⁵⁰. Mais c'est ici que le reste d'intellectualisme socratique qu'Aristote n'a pas su éliminer le trahit. Car la décision n'est qu'un jugement de l'intellect, et l'intellect ne peut pas ne pas juger le meilleur le meilleur moyen de parvenir à la fin souhaitée. Or, dès lors que l'intellect a jugé ce moyen le meilleur, il est *nécessaire* que, sous la motion du souhait, l'action suive immédiatement⁵¹. Construite pour sauvegarder le libre arbitre, l'analyse aristotélicienne de l'action aboutit à le nier.

L'analyse stoïcienne de l'action.

On comprend dès lors que Chrysippe, qui fut au III^e siècle avant J.-C. le principal représentant de l'Ancien Stoïcisme, se soit engagé, pour sauvegarder le libre arbitre dans lequel il voyait lui aussi une condition indispensable de la morale, dans une voie diamétralement opposée à celle qui n'avait pas réussi à Aristote : au lieu de chercher à en rendre compte par la présence à côté de la raison d'un autre élément, le désir, il entreprit de l'expliquer exclusivement en termes de raison.

C'est un dogme fondamental de la psychologie de Chrysippe que l'unité absolue de l'âme, et c'est un corollaire de ce dogme que la réduction à la raison seule de toute la psychologie humaine, car l'âme humaine une et indivisible est tout entière raison et n'est que raison. C'est donc un acte de la raison qui sera le principe du libre arbitre, et cet acte, caractéristique de l'action humaine et qui la différencie de l'action animale, c'est l'assentiment (*συγκατάθεσις*). Pour expliquer l'action de l'animal, il suffit en effet de reconnaître en son âme sensible une et indivisible deux fonctions qui s'exercent successivement : la

50. *Éth. Nic.*, III, 7, notamment 1114 b 16-21.

51. Cf. plus haut, note 39.

représentation (*φαντασία*) et l'élan moteur (*ὄρμη*) : dès que la représentation a eu lieu, l'élan moteur se produit nécessairement et l'action suit. Chez l'homme, il en va tout autrement : pour expliquer son action, c'est trois fonctions successives qu'il faut reconnaître à sa raison, car, entre la représentation et l'élan moteur, vient s'intercaler l'acte même qui est la source de sa liberté, l'assentiment. Que veut-on dire en effet en disant que nous sommes libres, sinon que notre action n'est pas, comme celle de l'animal, pure passivité, mais qu'elle suppose une activité, une initiative dont nous sommes maîtres et qui engage notre responsabilité ? Or, c'est précisément cette part faite à l'activité de l'esprit qui s'exprime dans la notion d'assentiment : car c'est par une réaction spontanée et une libre initiative que, répondant à la passion qu'elle a subie dans la représentation, la raison lui donne son assentiment⁵². Et c'est seulement lorsque la raison a donné son assentiment à la représentation que se produit chez l'homme l'élan moteur, qui chez lui est un élan moteur de la raison (*λογικὴ ὄρμη*), auquel suit l'action⁵³.

L'originalité de cette analyse de l'action, c'est donc d'en inscrire le processus tout entier à l'intérieur de la pensée, sans faire intervenir aucun facteur affectif, et cela est possible parce que Chrysippe, — et c'est là son coup de génie, — a fait de la raison, non plus, comme le faisait Aristote, une puissance passive, mais une faculté essentiellement active et dynamique. Parce que la raison est une faculté active, le libre arbitre peut résider dans la raison même : l'acte libre par excellence, c'est le jugement, — l'assentiment n'est rien d'autre, — et c'est la liberté du jugement qui assure la liberté de l'action humaine qui lui est tout entière suspendue. Parce que la raison est essentielle-

52. Cf. les excellentes pages de V. BROCHARD, *De assensione Stoici quid senserint*, Paris, 1879, p. 2-4.

53. V. BROCHARD, *De assensione...*, p. 33 : « Viso oblato, *συγκατάθεσις* nascitur, tum appetitus, denique actio ». Sénèque, il est vrai, défend un ordre différent : « Omne rationale animal nihil agit, nisi primum *specie* alicuius rei inritatum est, deinde *impetum* cepit, deinde *adsensio* confirmavit hunc impetum » (*Lettres à Lucilius*, 113, 18). E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris, 1951 (nouvelle éd.), p. 90, accepte l'ordre prôné par Sénèque ; mais M. M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen, 1948, t. I, p. 91, souligne justement que Sénèque trahit ici l'influence d'un enseignement postérieur à Chrysippe. En tous cas, de nombreux textes assurent l'ordre : 1. *φαντασία* ; 2. *συγκατάθεσις* ; 3. *ὄρμη* ; 4. *πρᾶξις*. Voyez par exemple : CICÉRON, *Ac. Pr.*, II, 108 (= H. VON ARNIM, *Stoic. vet. fragm.*, II, n° 73) ; PLUTARQUE, *De Stoicorum rep.*, 47 (= VON ARNIM, III, n° 177) ; ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato*, 14 (= VON ARNIM, II, n° 980) ; et surtout ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima*, éd. I. BRUNS, p. 72, lignes 13-16 : *Καὶ ἔστιν ἐφεξῆς ταῦτα ἐν τῷ ζῳῳ τὴν τάξιν ἔχοντα· αἰσθησις φαντασία συγκατάθεσις ὄρμη πρᾶξις*. Cf. encore *ibid.*, p. 73, lignes 20-21 ; *De anima libri mantissa, ibid.*, p. 105, lignes 30-31.

ment dynamique, l'impératif rationnel qu'est la *ὄρμη* est moteur *par lui-même*. Point n'est besoin pour expliquer sa force motrice de faire appel, comme le faisait Aristote, au désir du souhait qui l'anime : c'est à la raison, et à la raison seule, qu'est ici dévolu le rôle moteur.

La *ὄρμη* de Chrysippe absorbe donc à la fois le souhait et la décision d'Aristote, et Chrysippe le dit expressément. Chrysippe en effet ne s'est pas contenté de nous donner de la *ὄρμη* une notion générale, il en a analysé avec beaucoup de finesse les différentes structures. A côté de la *ὄρμη* proprement dite, c'est-à-dire de l'*attrait*, qui est la raison même en tant qu'elle nous commande de faire quelque chose, ou, si l'on veut garder l'analogie avec le vocabulaire aristotélicien que Chrysippe rencontre ici, en tant qu'elle *impère* l'action, il y a l'*ἀφορμή*, c'est-à-dire le *retrait*, qui est la raison même en tant qu'elle nous interdit de faire quelque chose⁵⁴. L'attrait lui-même peut revêtir une multitude de formes diverses, dont les principales sont le propos, le projet, la préparation, l'entreprise, la décision, l'intention, le souhait, la volonté. Le propos est l'acte par lequel on prend note de quelque chose à accomplir, le projet, un attrait antérieur à l'attrait définitif, la préparation, une action antérieure à l'action définitive, l'entreprise, un attrait qui nous pousse à faire quelque chose que nous avons déjà sous la main, la décision, un souhait issu d'une réflexion, l'intention, une décision antérieure à la décision définitive, le souhait, un désir raisonnable, la volonté (*θέλησις*), un souhait qu'on fait de son plein gré⁵⁵.

Le Stoïcisme ne devait cependant pas rester fidèle à l'intellectualisme radical de Chrysippe. Dès la seconde moitié du I^{er} siècle avant J.-C., Panétius, le fondateur du Moyen Stoïcisme, abandonnait le dogme de l'unité absolue de l'âme, ce qui devait entraîner dans sa conception de la *ὄρμη* une profonde transformation : au lieu de voir en elle la raison même dans sa fonction impérative, il voit en elle une puissance de l'âme distincte de la raison, et par conséquent, — car pas plus qu'Aristote, il ne conçoit l'idée d'un appétit rationnel, — une puissance irrationnelle⁵⁶. Posidonius, qui adopte sur ce point

54. *Καὶ μὴν ἡ ὄρμη, κατὰ γ' αὐτὸν (sc. Χρυσίππων), τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν, ὡς ἐν τῷ περὶ Νόμου γέγραφεν. Οὐκοῦν καὶ ἡ ἀφορμὴ λόγος ἀπαγορευτικὸς ...* PLUTARQUE, *De Stoicorum rep.*, II (= VON ARNIM, III, n° 175). Comparez la définition stoïcienne conservée par Stobée, selon laquelle l'attrait de la raison est un mouvement *de la pensée* qui s'approche vers l'un ou l'autre des objets de l'action, et le *retrait* un mouvement de la pensée qui s'écarte de l'un ou l'autre de ces objets : *τὴν δὲ λογικὴν ὄρμην δεδόντως ἂν τις ἀφορίζειτο, λέγων εἶναι φορὰν διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν· ταύτη δ' ἀντιθέσθαι ἀφορμὴν, φορὰν τινα < διανοίας ἀπὸ τινος τῶν ἐν τῷ πράττειν >*; (= VON ARNIM, III, n° 169).

55. STOBÉE, *Écl.*, II (= VON ARNIM, III, n° 173).

56. Cf. CICÉRON, *De officiis*, I, 28, 101 : « Duplex est enim vis animorum atque naturae : una pars in appetitu posita est, quae est ὄρμη Graece, quae hominem

les vues de Panétius, y insiste fortement : la *δρμή* de l'homme est exactement du même type que celle de l'animal⁵⁷. La *δρμή* n'est donc plus pour le Moyen Stoïcisme que ce qu'Aristote, dans les œuvres de sa maturité, appelait le désir, *δρεξις*, désigné simplement sous un nom auquel Aristote, après l'avoir employé dans ses œuvres de jeunesse, avait renoncé, mais dont le Moyen Stoïcisme allait assurer le succès définitif : c'est en effet la *δρμή* grecque qui deviendra l'*appetitus* latin, et l'aristotélisme médiéval a si bien adopté ce vocable qu'il nous faut aujourd'hui faire effort pour bannir de l'exposé de la psychologie d'Aristote, comme il l'avait fait lui-même, le terme d'appétit⁵⁸.

L'élaboration de la notion d'appétit confère à l'analyse stoïcienne

huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit » (= M. VAN STRAATEN, *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leiden, 1952, n° 87, p. 29) ; cf. *De officiis*, I, 36, 132 (VAN STRAATEN, n° 88). Sur l'interprétation de ce texte et sur la portée de la rupture qu'il représente entre Panétius et Chrysippe, cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, t. I, p. 198-199, et surtout le compte rendu du livre de M. VAN STRAATEN, *Panétius*, Amsterdam, 1946, par M. POHLENZ, dans *Gnomon* 21 (1949) p. 116-117 (dont les explications sont reprises dans M. POHLENZ, *Stoa und Stoiker*, Zurich, 1950, p. 217).

57. Cf. POHLENZ, *Die Stoa*, t. I, p. 228-229, et surtout *Stoa und Stoiker*, p. 316 sv.

58. Le terme de *δρμή* joue un rôle important dans la psychologie aristotélicienne primitive. A ce stade de la pensée d'Aristote, en effet, le terme de désir, *δρεξις*, qui deviendra plus tard un terme générique désignant aussi bien le désir raisonné du souhait que les désirs irraisonnés de la convoitise et de l'emportement, était un terme spécifique, désignant exclusivement les désirs irraisonnés ; il fallait donc, pour désigner à la fois le désir raisonné et les désirs irraisonnés, un autre terme générique : ce terme était celui de *δρμή*. Le terme a dans les écrits aristotéliciens de cette période un sens très large : principe interne de changement, tendance ou penchant inné, la *δρμή* se trouve aussi bien chez les êtres inanimés que chez les êtres animés (*Phys.*, II, 1, 192 b 18-19 ; *Seconds Anal.*, II, 11, 95 a 1 ; *Mét.*, Δ, 5, 1015 a 26-27 ; 23, 1023 b 17-23). Aussi lorsqu'il s'agit de l'âme humaine peut-on englober sous le nom de *δρμή* aussi bien les penchants qui procèdent d'un calcul réfléchi que ceux qui procèdent d'un désir irraisonné (*Éth. Eud.*, VIII, 2, 1247 b 18-19), bien que ces penchants soient en contradiction les uns avec les autres (*Éth. Eud.*, II, 8, 1224 a 32-33). Lorsqu'Aristote aura étendu le sens du terme de désir, *δρεξις*, au point d'y englober le souhait lui-même conçu dès lors comme un *désir* raisonné, la notion de désir prendra dans sa psychologie la place qu'y avait d'abord occupée celle de *penchant*, *δρμή*, et le mot de *δρμή* disparaîtra de son vocabulaire : il n'apparaît dans l'*Éthique* à *Nicomaque* et dans le traité *De l'âme* qu'à titre de survivance. Il sera toutefois remis en honneur dès la première génération péripatéticienne, dans la *Grande Morale* notamment et chez Théophraste ; l'exposé de morale aristotélicienne de Stobée (*Ecl.*, II, 117 W) compte au nombre des parties de l'âme τὸ δρμητικόν ; cet *δρμητικόν* n'est rien d'autre que la partie désirante d'Aristote. Cf. H. VON ARNIM, *Die drei aristotelischen Ethiken*, dans *Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, 202, 2 (1924) p. 24-38 ; R. WALZER, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin, 1929, p. 164-168.

de l'action, que par ailleurs le Moyen Stoïcisme conserve, un sens nouveau. Tandis que pour Aristote le principe immédiat de l'action, c'est la décision, c'est-à-dire le jugement de l'intellect pratique rendu impératif par un désir *antérieur*, le souhait, tandis que pour Chrysippe ce principe immédiat, c'est l'impératif de la raison, à l'exclusion de tout facteur affectif, puisque c'est un tel impératif qui chez lui reçoit le nom de *ὄρμη*, pour Panétius et Posidonius, le principe immédiat de l'action, c'est ce qu'ils appellent, eux, la *ὄρμη*, c'est-à-dire l'appétit : un désir *postérieur* à l'assentiment, c'est-à-dire au jugement de la raison, et qui emprunte à ce jugement d'où il procède la liberté qui en est la marque.

La rencontre des analyses aristotélicienne et stoïcienne de l'action.

Les commentateurs grecs d'Aristote, notamment Aspasius, au début du II^e siècle après J.-C., et Alexandre d'Aphrodise, au début du III^e, ne pouvaient éviter de confronter les analyses aristotélicienne et stoïcienne de l'action, et c'est le résultat de leurs réflexions que consigne au V^e siècle Némésius⁵⁹.

L'intention des commentateurs d'Aristote est évidemment d'être fidèles à leur maître et, à première vue, c'est l'analyse aristotélicienne de l'action qu'ils reproduisent telle quelle : on en retrouve chez eux tous les éléments, souhait, délibération close par le jugement, décision. Mais entre cette analyse aristotélicienne et l'analyse stoïcienne, ils ont cru pouvoir faire des rapprochements et instituer des comparaisons.

Ils n'ont pas eu de peine tout d'abord, et il n'y a pas à y insister,

59. B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, 3, 1), Münster, 1900, et E. DOBLER, *Nemesius von Emesa*, ont signalé de nombreux rapprochements entre Némésius, Alexandre d'Aphrodise et Aspasius. Nous allons en noter quelques-uns. Relevons ici la définition de l'action consignée dans Aspasius, *Comm. in Arist. Graeca*, XIX (1), p. 3, lignes 18-19 : τὴν δὲ πράξιν ἔνιοι μὲν ἀπέδοσαν ἐνέργειαν λογικὴν κατὰ δὲ τοῦτο λέγουσι ἂν καὶ ἡ θεωρία πράξις ἐνέργεια γὰρ λογικὴ, et reproduite par Alexandre d'Aphrodise, *In Top.*, *Comm. in Arist. Graeca*, II (2), p. 264, lignes 3-4 : ἔστι δὲ πράξις κοινότερον μὲν πᾶσα λογικὴ ἐνέργεια, ἰδίως δὲ καὶ κυριώτερον ἢ κατὰ προαίρεσιν. On aura remarqué qu'il s'agit là d'une définition très générale de l'action, pour autant qu'elle englobe l'activité intellectuelle : c'est en ce sens que l'action est « une activité immanente rationnelle ». C'est ce que n'a pas compris Némésius, qui fait de cette définition une définition de l'action, non plus au sens large, mais au sens strict d'action volontaire, *De natura hominis*, 29 (PG 40, 717 C) : πᾶν ἐκούσιον ἐν πράξει τυτὸ ἐστι ... πράξις ἐστὶ ἐνέργεια λογικὴ. Saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, II, 24 (PG 94, 953) reproduit ce passage de Némésius, et saint Thomas, *I^a II^{ae}*, q. 6, a. 1, en tire un *Sed contra* qui est un contresens : « Saint Jean Damascène dit que le volontaire est une propriété de toute action qui est une activité rationnelle ; or, les actes humains sont des activités rationnelles ; donc appartient aux actes humains la propriété d'être volontaire ».

à identifier à la représentation stoïcienne le concept ou la représentation qui, d'après Aristote lui-même, précède le souhait.

Plus délicat était le problème que leur posait le concept stoïcien d'assentiment. Aspasius et Alexandre n'ont pourtant pas hésité à identifier l'assentiment stoïcien avec le jugement qui d'après Aristote clôt la délibération⁶⁰. Mais Alexandre insiste sur la supériorité de l'analyse aristotélicienne, qui fait de ce jugement non pas un jugement quelconque, mais un jugement qui est le terme d'une délibération et qui par elle se trouve sous la mouvance d'un désir, le souhait, principe de l'intellect pratique. Ce n'est que dans un tel jugement que peut, selon lui, résider la raison d'être du libre arbitre, qu'il reproche aux Stoïciens d'avoir méconnu⁶¹. En réalité, il ne voit pas que c'est aux Stoïciens mêmes qu'il doit cette notion de la liberté du jugement, étrangère à Aristote, et que les Stoïciens la fondaient, beaucoup plus efficacement qu'il ne le fait lui-même dans les hésitations de la délibération, dans l'activité même de l'esprit.

Il ne fallait que suivre les indications formelles de Chrysippe pour retrouver dans la *ὄρμη* stoïcienne la décision aristotélicienne, et nos commentateurs n'y ont pas manqué⁶². Mais cette assimilation, après

60. ASPASIUS, *Comm. in Arist. Graeca*, XIX (1), p. 70-71; citons au moins ces quelques lignes (p. 70, 16-19) : *προγίνεται γε ἡ δόξα [πάσης προαιρέσεως], προγίνεται δὲ οὕτως, τῷ πρώτως τὸν λογισμὸν συγκατατίθεσθαι ὡς αἰρετῶ τι, μετὰ δὲ ταῦτα τὴν ὄρεξιν παρακολουθεῖν τοῦ αὐτοῦ καὶ οὕτω γίνεσθαι προαίρεσιν*. Cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima* (éd. I. BRUNS, p. 78, lignes 10-21) ; *De fato*, 14-15 (éd. I. BRUNS, p. 183, 5-186, 12). Il arrive cependant à Alexandre d'Aphrodise d'identifier l'assentiment non plus au jugement qui clôt la délibération, mais à la décision elle-même; mais c'est qu'alors il ne prend plus le mot d'assentiment au sens stoïcien de jugement, qu'il connaît bien (cf. *De anima*, loc. cit.), mais au sens de *désir* né de ce jugement; cf. *Quaestiones*, III, 12 (éd. I. BRUNS, p. 107, lignes 17-18) : *καὶ ἔστι προαίρεσις ἢ τοιαύτη συγκατάθεσις ὄρεξις οὐσα βουλευτική*.

61. ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima* (éd. I. BRUNS, p. 73, lignes 7-13) ; *De fato*, 14 (p. 184, lignes 11-12) : *τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔστι ἐν τῇ λογικῇ (rationnelle, au sens de réfléchie, délibérée) συγκαταθέσει, ἥτις διὰ τοῦ βουλευέσθαι γίνεται*; 15 (p. 186, lignes 10-12) : *ὁ γὰρ διὰ τὸν γινόμενον παρ' αὐτοῖς ἐν τῷ βουλευέσθαι συλλογισμὸν συγκαταθέμενός τι, αὐτὸς αὐτῷ τῆς συγκαταθέσεως αἴτιος*; *Quaestiones*, livre III, q. 13 (éd. I. BRUNS, p. 107-108).

M. WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1933, p. 112-119, s'est entièrement mépris sur la portée de cette prise de position : elle constitue non une aggravation, mais une atténuation de l'intellectualisme stoïcien (il est vrai que Mgr Wittmann prend l'assentiment et la *ὄρμη* stoïciennes pour des actes de volonté, et fait d'Aristote lui-même un volontariste !).

62. ASPASIUS, *Comm. in Arist. Graeca*, XIX (1), p. 75, lignes 3-5; cf. p. 74, 33-34; 71, 8-9; ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato*, 12 (éd. I. BRUNS, p. 180, lignes 8-9) : *ἡ γὰρ ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς μετὰ ὀρέξεως ὄρμη προαίρεσις*. NÉMÉSIOUS, *De natura hominis*, 26 (PG 40, 704 b) : *τῆς δὲ καθ' ὄρμην κινήσεως = 705 A : τῆς δὲ κατὰ προαίρεσιν κινήσεως*; 27 (705 A) : *Περὶ τῆς καθ' ὄρμην ἢ κατὰ προαίρεσιν κινήσεως, ἥτις ἐστὶ τοῦ ὀρεκτικοῦ. Ἔστιν οὖν τῆς κατὰ προαίρεσιν ἢ καθ' ὄρμην κινήσεως ἀρχή...*

l'évolution que le Moyen Stoïcisme avait fait subir à la notion de la *ὄρμη*, avait chez eux un tout autre sens que celui qu'elle avait chez Chrysippe. Chez Chrysippe, elle représentait un gauchissement intellectuel de la notion aristotélicienne de décision, puisqu'elle faisait de celle-ci un impératif *purement* rationnel, alors qu'Aristote en avait fait un impératif qui n'était tel que sous l'influence d'un désir antérieur. Chez nos commentateurs au contraire, elle représente un gauchissement, nous ne pouvons pas dire volontariste, puisqu'il n'est toujours pas question de volonté, mais enfin un gauchissement en faveur de l'appétit ou du désir, car faire de la décision une *ὄρμη*, c'est désormais faire d'elle un *appétit*, c'est-à-dire un désir, qui n'est plus le désir antérieur du souhait, mais un nouvel acte de désir, *postérieur* au jugement qui clôt la délibération, et c'est de fait un point sur lequel Aspasius, Alexandre et Némésius insistent expressément⁶³. Ils ont beau dès lors souligner que la décision est un composé de jugement et de désir, à la manière dont l'homme est un composé de corps et d'âme⁶⁴, le sens de cette affirmation est chez eux tout autre que n'était

63. Aspasius identifie la partie appétitive, τὸ ὀρμητικόν, et la partie désirante, τὸ ὀρεκτικόν, la ὄρμη et le désir (ὄρεξις), p. 36, 13 et 66, 13 ; il fait de la décision une ὄρμη ou un désir postérieur à l'assentiment, c'est-à-dire au jugement pratique, p. 70, lignes 18-19 (cité note 60) ; lignes 30-31 : ὁ δὲ βουλευσάμενος περὶ τινος καὶ συγκαταθέμενος ὡς αἰρετῶ, συνακολουθοῦσης καὶ τῆς ὀρέξεως, προαιρεῖσθαι λέγεται αὐτό ; p. 71, 8-10 ; p. 75, 3-5 ; 12. Alexandre d'Aphrodise, lui aussi, identifie partie appétitive et partie désirante, *De anima*, p. 73-80, et note que l'appétit est postérieur à l'assentiment, p. 73, lignes 20-21, et cet appétit, c'est la décision, p. 80, lignes 2-7 ; cf. *Quaestiones*, éd. I. BRUNS, p. 160, lignes 23-25 : οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ κρίσις πρὸς τὴν πρᾶξιν τῶν κριθέντων, ἀλλὰ δεῖ καὶ ὀρέξεως, διὸ καὶ ἡ προαίρεσις εἶναι λέγεται ὄρεξις βουλευτικῆ. Némésius, lui aussi, identifie expressément la partie désirante d'Aristote avec la partie appétitive qu'il emprunte à Panétius, *De natura hominis*, 16 (PG 40, 672 A-B) ; cf. 15 (*ibid.*, 669 A), et il souligne que, pour qu'il y ait décision, il faut qu'au jugement qui clôt la délibération vienne s'ajouter le désir, *De natura hominis*, 33 (*ibid.*, 736 A) : τότε προαίρεσις καὶ προαιρετὸν γίνεται τὸ προκρινέν ἐκ τῆς βουλῆς ὅταν προσλάβῃ τὴν ὄρεξιν. Cependant, au ch. 12 de son traité (*ibid.*, 660 A-B), Némésius attribue à la partie *rationnelle* (τὸ διανοητικόν) aussi bien la décision que la délibération (τὸ βουλευτικόν καὶ προαιρετικόν) et aussi bien les ὀρμαί que les assentiments. Ce passage semble en contradiction avec la tendance générale de l'œuvre (cf. DOMANSKI, p. 81-82) ; il s'explique sans doute par un emprunt à une source qui était restée sous la dépendance de l'intellectualisme de l'Ancien Stoïcisme et de l'Aristotélisme authentique, tandis que d'ordinaire Némésius suit Panétius (cf. ch. 15 = VAN STRAATEN, fragm. 86 ; le ch. 26, que VAN STRAATEN rattache aussi à l'enseignement de Panétius, fragm. 86a, n'a rien à voir avec Panétius, selon POHLENZ, dans *Gnomon* 21, 1949, p. 117) et surtout Posidonius (cf. W. W. JAEGER, *Nemesios von Emesa, Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914), ce qui explique la part qu'il fait à l'appétit proprement dit.

64. ASPASIUS, p. 75, lignes 9-10 et 13-15 ; NÉMÉSIOUS, *De natura hominis*, 33 (PG 40, 733 B-C) ; cf. M. WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, p. 102, et E. DOBLER, *Nemesios von Emesa*, p. 105-108.

le sens de l'assertion aristotélicienne selon laquelle la décision est la fusion du désir et de la pensée : car chez Aristote la décision est la pénétration dans le jugement qui clôt la délibération d'un désir antérieur qui en fait un impératif, tandis que chez eux elle est l'éclosion sous la lumière de ce jugement d'un désir postérieur qui lui doit sa liberté. D'Aristote, ils ont gardé le mot de décision ; mais ce qu'ils expriment par ce mot, c'est le concept d'appétit, tel que l'avaient forgé Panétius et Posidonius.

L'interprétation de saint Maxime.

Il ne semble pas que saint Maxime ait lu Aristote lui-même, dont, comme la plupart des Pères, il ne cite jamais le nom qu'avec horreur⁶⁵ ; il ne devait le connaître qu'à travers quelque manuel scolaire, et l'on peut sans doute en dire autant de sa connaissance du Stoïcisme. Mais, outre ce bagage de connaissances qui faisait partie de la culture du temps, il a lu, et cette fois attentivement, Némésius, qui est la source immédiate de son analyse de l'action et qu'il se contente souvent de citer littéralement.

Nous ne nous étonnerons donc pas de retrouver chez saint Maxime les principales caractéristiques de la pensée de Némésius et des commentateurs d'Aristote dont celui-ci est l'écho. Son analyse de l'action est bien, comme celle de Némésius, l'analyse d'Aristote, avec ses étapes : représentation, souhait, délibération close par le jugement, décision, mais réinterprétée, comme nous venons de le voir, à la lumière du Stoïcisme. Saint Maxime, lui aussi, cherche le fondement du libre arbitre dans les incertitudes de la délibération⁶⁶. Il voit dans la décision un composé de jugement et de désir, mais d'un désir *postérieur* au jugement⁶⁷. Il fait place à la notion stoïcienne de *ὄρη*, qui est bien pour lui comme pour Némésius l'appétit, libre de la liberté du jugement qui le précède⁶⁸.

65. *Lettre 6* (PG 91, 437 B).

66. *Dispute avec Pyrrhus* (PG 91, 308 C-D) ; ce point est essentiel pour le but que poursuit saint Maxime : la délibération impliquant ignorance et hésitation, elle ne peut se trouver chez le Christ, et pas davantage par conséquent le vouloir libre (au sens de la *liberté de choix*, c'est-à-dire peccable) ; cf. plus loin, p. 79-81.

67. *Lettre à Marin*, *περὶ προαιρέσεως* (PG 91, 16 B-C) ; saint Maxime cite à peu près littéralement Némésius, *De natura hominis*, 33 (PG 40, 733 B-736 A), notamment le texte cité à la note 63, avec la phrase caractéristique : *ὄταν προσλάβῃ τὴν ὄρεξιν*.

68. Saint Maxime connaît les trois étapes de l'analyse stoïcienne de l'action, représentation, appétit, assentiment, *Centuries sur la charité*, II, 56 (PG 90, 1001 D ; sur cet ordre, cf. plus haut, note 53 et plus loin, note 136) ; il utilise la distinction stoïcienne de la *ὄρη* et de l'*ἀφορμή*, *Dispute avec Pyrrhus* (PG 91,

Mais saint Maxime ne fait pas que répéter Némésius. Il y a chez lui une part d'interprétation personnelle sur laquelle il nous faut insister.

La première de ces interprétations personnelles de saint Maxime est manifestement une bévue, mais une bévue significative de la tendance de sa pensée. Némésius, à la suite d'Aristote⁶⁹, s'était appliqué à distinguer de la notion de délibération les notions voisines de recherche (*ζήτησις*) et d'examen (*σκέψις*), et il avait vu dans la délibération qui résout les questions pratiques une *espèce* particulière du genre recherche ou examen, qui englobe, outre la solution des questions pratiques, celle des questions spéculatives⁷⁰. Saint Maxime n'a pas compris cette distinction logique et il l'a transformée en une consécution chronologique, faisant de la recherche, de l'examen et de la délibération non plus un genre et une espèce, mais trois actes consécutifs : à la recherche succède l'examen et à l'examen la délibération⁷¹.

C'est la même tendance qui va amener saint Maxime à une seconde bévue dont la portée historique sera considérable. Némésius, à la suite des commentateurs d'Aristote, avait identifié à la décision aristotélicienne l'appétit stoïcien. Ici encore, saint Maxime ne comprend pas que la différence qui sépare la décision de l'appétit n'est qu'une différence de raison, plus exactement, qu'elle n'est que la différence de deux vocabulaires, et il fait de la décision et de l'appétit deux actes distincts qui se succèdent chronologiquement : à la décision fait suite l'appétit⁷². Cette insertion entre la décision et l'action d'un nouvel acte est en contradiction formelle avec la doctrine d'Aristote, pour qui l'action

297 B ; cf. plus haut, p. 66, note 54) ; il distingue l'appétit sensible qui se trouve chez l'animal (*Centuries sur la charité*, III, 32, PG 90, 1028 A ; *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 301 B ; cf. NÉMÉSIOUS, ch. 15 = Panétius, fragm. 86) et l'appétit libre (*αὐθαίρετος ὄρμη*) qui ne se trouve que chez l'homme (*Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 301 B ; PG 91, 192 B) ; la *ὄρμη* s'ajoute à la décision (avec l'usage) pour achever le mouvement rationnel *selon le désir*, *κατ' ὄρεξιν* (*Lettre à Marin*, PG 91, 21 D) ; il rattache la *ὄρμη* à la *volonté*, *θέλημα* (PG 91, 48 B-C ; 153 B ; 280 A), et la rapproche du mouvement, *κίνησις* (153 B ; cf. *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 521 B), et de la tendance, *ὄρμη τε καὶ ἔφεσις* (280 A = NÉMÉSIOUS, 32 ; PG 40, 729 B) ; la *ὄρμη* apparaît aussi comme un désir dans le *Liber asceticus* (PG 90, 929 B) ; dans le livre II des *Amb.*, PG 91, 1136 A (*προαιρετικὴ ὄρμη*). Il arrive cependant à saint Maxime de citer à peu près littéralement le ch. 12 du *De natura hominis* de Némésius (cf. plus haut, note 63) qui rattache les *ὄρμαι* à la partie rationnelle, *Ambiguorum liber II* (PG 91, 1109 A). Saint Maxime insiste sur la liberté de la *ὄρμη*, texte cité plus haut, p. 56, à la suite de Némésius (PG 40, 745 A), qui lui-même s'inspire d'Alexandre d'Aphrodise, *De fato*, 33 (p. 205 ; cf. p. 208).

69. *Éth. Nic.*, III, 5, 1112 b 20-23 ; cf. VI, 10, 1142 a 31-b 2.

70. NÉMÉSIOUS, *De natura hominis*, 24 (PG 40, 736 B-C) ; cf. E. DOBLER, *Nemesius von Emesa*, p. 114-116.

71. Textes cités plus haut, p. 55.

72. Textes cités plus haut, p. 55.

suit *immédiatement* à la décision⁷³. Elle aurait pourtant pu avoir un sens si saint Maxime avait vu dans la décision, comme le faisait Aristote, le jugement impératif de l'intellect pratique : insérer après ce jugement un appétit aurait alors voulu dire qu'il ne suffit pas pour déclencher l'action du jugement impératif de l'intellect et du désir *antérieur* du souhait, mais qu'il faut encore que s'y ajoute un désir *postérieur* au jugement. C'était la pensée des commentateurs d'Aristote. Mais, pour saint Maxime comme pour eux, ce désir, c'est la décision même, et dès lors rien ne saurait justifier l'insertion après ce désir d'un autre désir qui ne peut que faire avec lui double emploi.

Là pourtant ne semble pas, à première vue, s'arrêter chez saint Maxime la multiplication des actes postérieurs au jugement : après la décision, après l'appétit, ne rencontrons-nous pas l'usage ?

La notion d'usage (*χρησις*) ne faisait partie ni de l'analyse aristotélicienne ni de l'analyse stoïcienne de l'action et saint Maxime dans sa *Lettre à Marin* ne prend pas la peine de lui consacrer un chapitre explicatif. Nous serions donc très embarrassés pour en préciser le sens, si ce n'était par ailleurs une notion familière à la spiritualité de saint Maxime et s'il n'était facile d'y reconnaître un concept stoïcien, concept qui tient notamment une place considérable dans la pensée d'Épictète.

L'on peut à vrai dire faire remonter jusqu'à Aristote l'origine de cette notion de l'usage. Au témoignage d'Alexandre d'Aphrodise, en effet, Aristote, dans un de ses écrits de jeunesse aujourd'hui perdus, les *Divisions*, avait distingué quatre classes de biens : les biens honorables : les dieux, les parents, le bonheur ; les biens louables : la vertu et les actes de vertu ; les biens en puissance, c'est-à-dire ceux dont on peut *user* bien ou mal : la richesse, le pouvoir, la force, la beauté, la santé ; les biens utiles enfin, c'est-à-dire ceux qui produisent les précédents : ainsi la gymnastique qui produit la santé⁷⁴. La division stoïcienne des biens et des maux s'inspire sans doute de cette division aristotélicienne, mais en la modifiant profondément : elle ne reconnaît qu'un bien, le bien moral, qu'un mal, le mal moral, mais entre le bien et le mal, elle place ce que les Stoïciens appellent les choses indifférentes, τὰ ἀδιάφορα, ou les choses intermédiaires, τὰ μεταξύ⁷⁵, τὰ ἀναμέσον⁷⁶, τὰ μέσα⁷⁷, *media* ou *mediae res*⁷⁸, dans lesquelles il est

73. Cf. plus haut, note 39.

74. Fr. 113, dans V. ROSE, *Aristotelis... fragmenta*, Leipzig, 1886, p.106-107. Cf. *Éth. Nic.*, I, 12, 1101 b 11-12 ; *Grande Morale*, I, 2, 1183 b 19-37.

75. Cf. H. VON ARNIM, *Stoic. Vet. fragm.*, III, n^{os} 71, 114, 118, 274, 275.

76. *Ibid.*, II, n^o 131 (p. 41, lignes 15, 18) ; III, n^o 760.

77. *Ibid.*, II, n^o 175 ; III, n^{os} 496, 529, 538.

78. *Ibid.*, I, n^o 362 ; II, n^o 191, III, n^{os} 181 (p. 44, 9), 120, 498.

facile de reconnaître les biens en puissance d'Aristote, et que les Stoïciens caractérisent eux aussi en disant qu'on peut en *user* bien ou mal ⁷⁹. Le concept d'usage n'est cependant pas encore dans l'Ancien Stoïcisme un concept technique ⁸⁰, et lorsqu'il le deviendra la notion assez floue que nous venons de voir s'ébaucher chez Aristote et dans l'Ancien Stoïcisme donnera naissance à deux conceptions bien distinctes : l'une qui verra dans l'usage la référence à sa fin d'un bien utile, l'autre qui verra dans l'usage la maîtrise d'une chose indifférente. Nous reviendrons tout à l'heure sur la première de ces deux conceptions ⁸¹ ; c'est maintenant à la seconde qu'il faut nous arrêter, car c'est celle que retiendra saint Maxime.

Cette conception de l'usage, nous la trouvons, déjà pleinement élaborée, au début du II^e siècle après J.-C., chez Épictète. Ce qui intéresse avant tout Épictète, c'est l'usage que nous faisons de nos représentations, *χρήσις φαντασιῶν*. Qu'est-ce donc que cet usage ? On se rappelle que la psychologie stoïcienne place à l'origine du processus de l'action, la représentation ; mais la représentation, réception toute passive d'une impression extérieure, ne suffit pas à déclencher l'action. Ce qui déclenche l'action, c'est la réaction par laquelle l'âme répond à cette impression, réaction qui n'est chez l'animal qu'impulsion irrationnelle, mais qui est chez l'homme assentiment libre et impulsion rendue libre par la liberté de l'assentiment. L'usage des représentations, c'est cette réaction même. L'animal a donc, lui aussi, le pouvoir d'user de ses représentations, mais ce pouvoir reste chez lui inconscient et automatique ; chez l'homme s'y adjoint la conscience (*παρακολούθησις*) qui le transfigure en le rendant libre ⁸². User de ses représentations, c'est en effet pour l'homme leur donner ou leur refuser librement son assentiment, c'est par suite éprouver à l'égard de ce qu'elle représentent un attrait (*ὄρμη*) qui nous le fait désirer, ou une répulsion (*ἀφορμή*) qui nous le fait éviter ⁸³. Or, si nous ne sommes pas

79. *Ibid.*, III, n^{os} 117, 122, 123.

80. Le mot de *χρήσις* n'apparaît que rarement dans VON ARNIM, *Stoic. Vet. fragm.* ; cf. III, n^o 119 (p. 29, 1), dans un texte de Diogène Laërce (VII, 104) ; n^o 205, dans un texte d'Alexandre d'Aphrodise.

81. P. 93.

82. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 6, 13-22 ; I, 16, 18 ; II, 8, 6, 14, 14-15.

83. *Ibid.*, I, 1, 12 : *τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὀρμητικὴν τε καὶ ἀφορμητικὴν, καὶ ὀρεκτικὴν τε καὶ ἐκκλητικὴν καὶ ἀπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις* ; III 21, 23 : *ἐγὼ γὰρ οὐτ' ὀρέγομαι ἄλλως ἢ πρότερον οὐδ' ὀρμῶ ἐπ' ἄλλα οὐδὲ συγκατατίθεμαι ἄλλοις οὐδ' ὄλωσ ἐν χρήσει φαντασιῶν παρήλλαχά τι ἀπὸ τῆς πρότερον καταστάσεως* ; IV, 1, 68-75 : Épictète énumère les actes qui sont en notre pouvoir : l'assentiment, la *ὄρμη* et l'*ἀφορμή*, le désir, le propos et le projet (cf. plus haut, p. 66) et il conclut comme dans les textes précédents : « en un mot, l'usage des représentations qui surviennent à notre esprit » (*ἡ ἀπλῶς χρῆσθαι ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις*) ; cf. encore IV, 6, 25-26 ; IV, 4, 28.

maîtres de nos représentations et si nous devons les prendre comme elle viennent ⁸⁴, nous sommes maîtres par contre de nos assentiments et par suite de nos impulsions, en un mot de notre usage des représentations ⁸⁵. L'usage des représentations, c'est donc l'assentiment et l'impulsion mêmes, et la faculté qui use (*δύναμις χρηστική*), c'est la faculté qui juge et qui apprécie ⁸⁶, c'est la faculté qui décide ⁸⁷, en un mot pour Épictète, fidèle en cela à l'intellectualisme de Chrysippe, c'est la raison même ⁸⁸. On comprend dès lors la place capitale que tient dans la morale d'Épictète la notion d'usage des représentations, notion qui englobe en un seul toutes les diverses composantes de l'acte intérieur du libre arbitre, l'assentiment et l'impulsion. C'est dans cet usage que réside l'essence même du bien ⁸⁹, et toute la tâche de l'homme de bien consiste à user de ses représentations conformément à la nature, en d'autres termes à en faire un usage droit ⁹⁰. C'est à peine si, à côté de cet usage des représentations, Épictète consent à nommer l'usage des facultés de l'âme, l'usage des membres du corps ou l'usage des choses ⁹¹, qui en est pour ainsi dire la face externe et la traduction dans une action extérieure.

C'est bien la même notion de l'usage que nous retrouvons dans la spiritualité de saint Maxime. Il sait, lui aussi, que les choses ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, mais à mi-chemin entre le bien et le mal, et que c'est l'usage que nous en faisons qui leur confère une valeur, bonne ou mauvaise ⁹². Lui aussi, encore qu'il sache que

84. Cf. l'expression courante dans la bouche d'Épictète, user des représentations qui nous viennent à l'esprit, *Entretiens*, II, 23, 42; III, 16, 15; IV, 1, 74; 4, 14; 5, 23.

85. L'usage des représentations est en notre pouvoir, I, 1, 7, 12; II, 19, 32; IV, 1, 74; il est nôtre, I, 12, 14; III, 24, 69 (= *Manuel*, 6).

86. *Entretiens*, II, 23, 6.

87. *Ibid.*, II, 23, 7-15; la *δύναμις χρηστική* est identifiée à la *προαιρετική δύναμις*; cf. II, 22, 29; IV, 5, 23; sur le sens très large de *προαίρεσις* chez Épictète, cf. J. SOUILLHÉ, *Épictète, Entretiens*, Livre I (coll. Budé), Paris, 1943, intr., p. L. Au fond, la *προαιρετική δύναμις*, c'est pour Épictète la partie dirigeante (*τὸ ἡγεμονικόν*) de l'Ancien Stoïcisme, avec toute la multiplicité de ses fonctions, c'est la raison, mais une raison à laquelle est attribué le rôle moteur qu'Aristote attribuait au désir; cf. note suivante.

88. *Entretiens*, I, 1, 4-6; la *χρηστική δύναμις*, c'est ici *ἡ δύναμις ἢ λογική*; cf. I, 20, 5.

89. *Ibid.*, I, 20, 15; I, 30, 4; II, 1, 4; II, 22, 29.

90. *Ibid.*, III, 3, 1: *ἔργον δὲ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις κατὰ φύσιν*; III, 22, 20: *ἔργον δ' ὀρθῆ χρήσις τῶν φαντασιῶν*; cf. II, 23, 42; III, 16, 15; IV, 4, 14; IV, 5, 23; IV, 10, 26; *Manuel*, 6.

91. *Entretiens*, I, 6, 41; I, 6, 34; I, 7, 6.

92. *Centuries sur la charité*, IV, 91 (PG 90, 1069 C-D); saint Maxime utilise ici le concept stoïcien de choses intermédiaires, *τὰ μέσα*; cf. plus haut, p. 73, avec la note 77.

nous pouvons user de tout, choses extérieures, membres de notre corps, organes des sens, facultés de l'âme⁹³, insiste surtout sur l'usage que nous devons faire de nos pensées, — *νοήματα*, il préfère ce mot à celui de représentations, — car, dit-il, c'est l'usage que nous faisons de nos pensées qui détermine l'usage que nous faisons des choses⁹⁴. Pour lui aussi, cet usage consiste en un jugement porté sur ces pensées et en une passion, ou une absence de passion, consécutive à ce jugement⁹⁵, et un scholiaste anonyme exprime sans doute bien sa pensée quand il nous dit que c'est la décision qui use⁹⁶. On comprend que pour saint Maxime comme pour Épictète, c'est le bon usage que nous faisons de nos représentations et des choses qui nous rend vertueux ou vicieux, et que, de même qu'Épictète en faisait la tâche de l'homme de bien, saint Maxime en fait l'œuvre de la charité⁹⁷.

Il y a donc, pour saint Maxime comme pour Épictète, un double usage, l'usage des représentations ou des pensées, et celui des choses. L'usage des pensées, c'est le jugement qu'on porte sur elles et le désir qu'on a de ce qu'elle représentent, c'est en un mot la décision que nous prenons à leur endroit. L'usage des choses, c'est la manifestation à l'extérieur de cet usage intime, c'est, comme dit saint Maxime, le messenger de nos décisions⁹⁸, c'est en un mot l'action extérieure elle-même. Par exemple, désirer la femme d'autrui, c'est mésuser des pensées, c'est commettre un péché de pensée ; faire un adultère, c'est mésuser des choses, c'est commettre un péché d'action⁹⁹.

C'est probablement de cet usage des choses que saint Maxime entend

93. *Ibid.*, II, 75-76 (PG 90, 1008 C-1009 A).

94. *Ibid.*, II, 73 (PG 90, 1008 A-B) ; II, 78 (1009 A) ; II, 82 (1009 C).

95. *Ibid.*, II, 17 (PG 90, 989 A-B).

96. PG 90, 281 D : *Ἡ γὰρ προαίρεσις ἐστὶ τὸ χρώμενον*. Cf. plus haut, note 87.

97. *Centuries sur la charité*, I, 40 (PG 90, 968 C) : *Ἔργον ἀγάπης ἐστὶν ... τὸ μετὰ ὀρθοῦ λόγου χρῆσασθαι τοῖς πράγμασι* (comparez avec la formule d'Épictète plus haut, note 90) ; *Centuries sur la charité*, I, 92 (PG 90, 981 B) ; III, 1, 3-5 (PG 90, 1017 B-1020 A) ; on retrouve dans les *Quaestiones ad Thalassium* (PG 90, 513 B) la mention de l'usage des pensées *conformes à la nature*, autre formule chère à Épictète.

98. *Lettre à Marin* (PG 91, 29 A) ; cf. un passage des *Centuries* inauthentiques, II, 27 (PG 90, 1232 A).

99. *Centuries sur la charité*, II, 17 (PG 90, 989 A-B) ; II, 78 (1009 A) ; IV, 66 (1063 B) ; le terme de « mésusage » (*παράχρησις*) est familier à saint Maxime, cf. *Centuries sur la charité*, II, 17 (PG 90, 989 A) ; II, 73 (1008 B) ; II, 82 (1009 C) ; III, 3-5 (1017 C-1020 A) ; *Quaestiones ad Thalassium* (PG 90, 593 A ; 765 A) ; *Lettre à Marin* (PG 91, 24 B). C'est une terme tardif, qui n'apparaît pas encore chez Épictète. Saint Maxime emploie aussi *εὐχρησσία* et *ἀχρησσία* au sens de « bon usage » et « abus » ou « mésusage », sens qui ne sont pas classiques ; *Lettre à Marin* (PG 91, 29 A).

parler dans son tableau des actes humains. S'il en était autrement et s'il s'agissait de l'usage des pensées, nous devrions l'accuser d'avoir, une fois de plus, remplacé une distinction logique par une succession chronologique, car l'usage des pensées n'est rien d'autre que le jugement et la décision libres. Mais il n'y a aucune raison d'adopter cette interprétation et la façon dont s'exprime saint Maxime invite plutôt à songer ici à l'usage des choses, c'est-à-dire à l'action même, car saint Maxime voit dans l'usage dont il parle ici le *terme* de tout le processus de l'action, après lequel il n'y a plus qu'à cesser d'agir¹⁰⁰, ce qui ne saurait en aucune façon s'appliquer à l'usage des pensées : après avoir usé des pensées, il reste à user des choses. L'usage dont parle saint Maxime dans son tableau des actes humains, c'est donc l'action même, mais désignée d'un nom qui en marque la portée morale ; c'est l'action pour autant que, droite, elle rend bonne, ou que, mauvaise, elle rend mauvaise la chose, par elle-même indifférente, dont on use¹⁰¹.

L'apport personnel de saint Maxime.

Si saint Maxime a recueilli les données des philosophes sur l'analyse de l'acte humain, c'est dans un but bien précis et ce but va l'amener à réfléchir sur ces données et à les compléter à sa manière. Le but de saint Maxime, c'est, face à l'hérésie monothéiste, d'établir ces deux vérités complémentaires : que, d'une part, le Christ possède une volonté humaine ; et que, d'autre part, il ne possède pas

100. *Lettre à Marin* (PG 91, 21 D) : Οὐκοῦν ἡ προαίρεσις προσλαβοῦσα τὴν ἐπὶ τοῖς ἐφ' ἡμῖν ὀρμὴν τε καὶ χρῆσιν, πέρασ τῆς κατ' ὄρεξιν ἡμῖν λογικῆς ἐπάρχει κινήσεως. Cf. les textes cités plus haut, p. 55.

101. Saint Maxime rejoint ainsi, mais probablement sans le savoir, — car sa connaissance d'Aristote semble indirecte et en tous cas sommaire, — le sens du mot de *χρῆσις* chez Aristote. Pour Aristote en effet, *χρῆσις* et *πρᾶξις*, c'est tout un. Qu'est-ce en effet qu'agir, sinon *user* actuellement des facultés que, en dehors de cet usage, nous possédons en puissance, ou des vertus que, en dehors de cet usage, nous possédons en *habitus*? C'est donc par le terme de *χρῆσις*, *usage*, que, sinon Platon, au moins les Académiciens, désignaient ce qu'Aristote appellera, dans son propre vocabulaire technique, l'acte ou l'exercice, *ἐνέργεια*, par opposition à ce que Platon, *Théétète*, 197 B sv., appelait la possession, *κτῆσις*, et qu'Aristote appellera l'état habituel, *ἔξις* (cf. ARISTOTE, *Protreptique*, fr. 14 W, p. 56; *Mét.*, Θ, 8, 1050 a 23-b 3; *Éth. Nic.*, I, 9, 1098 b 32-33; cf. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, p. 854 b 37-55). Or, cet acte ou cet exercice, c'est l'action même. De fait Aristote emploie couramment l'un pour l'autre les deux mots de *χρῆσις* et de *πρᾶξις*. Il définit par exemple l'action immanente comme celle qui, loin de trouver sa fin dans une œuvre extérieure, la trouve ici dans la *πρᾶξις* (*Éth. Nic.*, I, 1, 1094 a 3-6), là dans la *χρῆσις* (*Mét.*, Θ, 8, 1050 a 23 sv.). A la connaissance théorique qui trouve sa fin dans la connaissance elle-même, il oppose la connaissance pratique, qui trouve sa fin ici dans la *πρᾶξις*

une volonté peccable. De là vient que le thème central autour duquel s'organise sa pensée, c'est la distinction de deux types de vouloir, correspondant respectivement aux deux vérités qu'il lui faut établir : le vouloir naturel (*θέλημα φυσικόν*), correspondant à cette volonté humaine que le Christ doit posséder, et le vouloir gnomique (*θέλημα γνωμικόν*), correspondant à cette volonté peccable qu'il lui faut refuser.

Le vouloir naturel, c'est sans doute le souhait aristotélicien. Mais, au lieu de faire surgir, avec Aristote, ce souhait sur le fond indifférencié du désir, saint Maxime, et par là il dépasse de loin Aristote, le fait surgir dans la *θέλησις*, mot qu'Aristote ignorait comme il ignorait la chose qu'il désigne¹⁰². La *θέλησις*, ce n'est plus un désir

(*Éth. Nic.*, I, 1, 1095 a 6), là dans la *χρησις* (*Mét.*, A, 2, 982 b 20-21; cf. I, 981 b 20; *Pol.*, I, 11, 1258 b 9-10; dans *Éth. Nic.*, X, 10, 1179 a 35 - b 4, les deux expressions sont réunies). Il lui arrive même d'identifier expressément les deux concepts (*Éth. Eud.*, II, 1, 1219 b 4-5). Aristote, lui aussi, insiste sur le fait qu'il est en notre pouvoir d'*user* de nos facultés, c'est-à-dire d'agir, comme bon nous semble (*Éth. Nic.*, III, (7), 1115 a 2-3).

102. Les origines de la notion de *θέλησις* restent obscures. Si le mot de *θέλημα* est attesté dès le V^e siècle avant J.-C. chez Antiphon le Sophiste (*Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker**, II, p. 363, 17), quoique extrêmement rare dans la langue classique (le Ps.-ARISTOTE, *De plantis*, qui l'emploie I, 1, 815 b 21, est un texte du moyen âge), le mot de *θέλησις* n'appartient pas à la langue classique; Aristote ne les emploie ni l'un ni l'autre (et même au classique, mais poétique *θέλω*, qu'il n'emploie que 33 fois, il préfère, comme le fait la prose classique, *βούλομαι*, qu'il emploie 235 fois; cf. R. RÖDIGER, *Bούλομαι und ἐθέλω, eine semasiologische Untersuchung*, dans *Glotta* 8, 1917, p. 10-11). Le mot de *θέλησις* ne se trouve qu'une fois dans H. VON ARNIM, *Stoic. Vet. fragm.*, III, n° 173, encore est-ce dans un texte de Stobée; il désigne le souhait libre, qui est un des modes de la *σφή*, donc un acte, non une faculté. A partir du I^{er} siècle de notre ère, les rapports de fréquence de *βούλομαι* et de *θέλω* dans la prose grecque se renversent; dans les *Entretiens* d'Épictète, on note 433 *θέλω* contre 42 *βούλομαι*. Cependant Épictète ignore *θέλημα* aussi bien que *θέλησις*.

La langue chrétienne semble avoir joué dans le développement du concept de *θέλησις* un rôle décisif. La Septante emploie plus de 40 fois *θέλημα*, et 7 ou 8 fois *θέλησις*, ordinairement pour traduire *héphès*, penchant, inclination, vouloir, et *rasón*, bon plaisir, notamment de Dieu. Le Nouveau Testament emploie 56 fois *θέλημα* (mais une fois seulement *θέλησις*, *Hebr.* 2,4); ici encore c'est surtout de la volonté de Dieu, principe régulateur de la vie chrétienne, qu'il s'agit (cf. G. SCHRENK, *θέλω, θέλημα, θέλησις*, dans G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, Stuttgart, 1938, p. 43-63; P. JOÜON, *Les verbes ΒΟΥΛΟΜΑΙ et ΘΕΛΩ dans le Nouveau Testament*, dans *Recherches de Science rel.* 30, 1940, p. 227-242). La notion d'une volonté de Dieu devait être décisive pour l'élaboration du concept d'appétit *rationnel*; en particulier, le texte de saint Luc, 22, 42 : « Père... que ce ne soit pas *ma volonté* (*θέλημα*), mais la tienne qui se fasse » (cf. *Mt.* 26, 39; *Mc.* 14, 36, qui emploient le verbe *θέλω*), qui a joué dans la querelle monothéliste un rôle décisif, commande le vocabulaire de saint Maxime et l'amène à reconnaître, outre la *θέλησις* divine, une *θέλησις*

raisonnable par accident, c'est un désir rationnel par nature, c'est une faculté (*δύναμις*), emportée par son propre élan, avant toute intervention de la connaissance, vers ce même bien universel de la nature que la raison est faite pour connaître¹⁰³. Cette faculté est une propriété de la nature humaine et c'est naturellement aussi que surgit en elle, dès qu'intervient une représentation simple, exclusive de toute délibération, l'acte qu'est le souhait, élevé ainsi pour la première fois à la dignité d'acte de la volonté¹⁰⁴. Quiconque reconnaît au Christ la nature humaine doit lui reconnaître aussi le vouloir naturel humain, inséparable de cette nature.

Le vouloir gnomique, c'est sans doute la décision aristotélicienne. Mais ici encore, tout l'effort de saint Maxime vise à découvrir, au delà de l'acte décrit par Aristote, le principe d'où il découle. Ce principe, c'était, pour le souhait, la faculté de volonté, et donc la nature dont elle est la propriété ; ce sera, pour la décision, la *γνώμη*. Qu'est-ce donc que la *γνώμη* ? C'est un principe d'opération, mais un principe d'opération qui se définit par opposition avec cet autre principe d'opération qu'est la nature : la *γνώμη* n'est pas une propriété essentielle et inséparable de notre nature, elle est au contraire une certaine ma-

humaine. Il semble bien, en définitive, que ce soit saint Maxime qui ait élaboré le concept technique de *θέλησις* ; sans doute a-t-il essayé de se trouver des répondants chez les Pères ; mais le recueil de textes qu'il a composé à cet effet est assez maigre et peu probant ; cf. PG 91, 276-277 (au reste, il ne mérite pas toujours pleine confiance ; cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, II, p. 201) ; on remarquera, notamment, que saint Maxime ne se réfère jamais à la doctrine augustinienne de la *voluntas* ; il ne semble pas, si étrange que cela paraisse, qu'il ait connu saint Augustin ; cf. I.-H. DALMAIS, *Le commentaire du Pater de saint Maxime le Confesseur*, dans *Revue d'Asc. et de Myst.* 29 (1953) p. 126 ; B. ALTANER, *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, dans *Histor. Jahrb.* 71 (1952) p. 67-68.

103. *Lettre à Marin*, PG 91, 12 D - 13 A (texte cité plus haut, p. 53) ; cf. PG 91, 153 A ; 280 A, etc. Saint Maxime tient d'ailleurs d'Aristote, par le canal de NÉMÉSISUS, *De natura hominis*, 24 (PG 40, 740 A-B), une notion précise de la *δύναμις*, intermédiaire entre la substance et l'action ; cf. *Lettre à Marin* (PG 91, 33 B).

104. *Lettre à Marin* (PG 91, 13 B). Cette distinction de la volonté, *θέλησις*, qui est la faculté, et du souhait, *βούλησις*, qui est son acte, a été comprise à contresens par le moyen âge, par suite d'une hésitation de lecture, due sans doute au traducteur de saint Jean Damascène, Burgundio de Pise. Celui-ci en effet, à plusieurs reprises, a hésité entre la lecture correcte : *βούλησις*, qu'il traduit par *voluntas*, et la fausse lecture : *βούλευσις*, qu'il traduit par *consiliatio*, et juxtaposé les deux traductions, ce qui a conduit les théologiens à voir dans la *βούλησις* la volonté *délibérée*, ce qui est aux antipodes de la pensée de saint Maxime et de saint Jean Damascène. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, t. I, p. 398 et 399 sv. (c'est faute d'avoir reconnu l'origine de la leçon *consiliatio* que dom Lottin en refuse, probablement à tort, la paternité à Burgundio de Pise, p. 401, n. 1 ; la leçon en tout cas ne peut guère provenir que d'une hésitation entre *βούλησις* et *βούλευσις*, et cette hésitation suppose un recours au grec).

nière (*τρόπος*) contingente d'en user¹⁰⁵, un mode de vie (*τρόπος ζωής*) vertueux ou vicieux¹⁰⁶; précisons en termes techniques : elle est une disposition (*διάθεσις*) ou un *habitus* (*ἕξις*)¹⁰⁷. Empressons-nous d'ajouter, — c'est l'essentiel, — une disposition ou un *habitus* acquis, et librement acquis. Lorsqu'en effet a naturellement surgi dans notre volonté le souhait, nous ne sommes pas pour autant en mesure d'agir ; nous ignorons encore tout des conditions de réalisation de notre souhait ; il nous faut donc chercher ce que nous ignorons, délibérer sur ce qui est pour nous obscur, juger des partis opposés qui s'offrent à nous¹⁰⁸ ; or, nous cherchons librement, nous délibérons librement, nous jugeons librement, et ce sont ces jugements libres qui engendrent en notre volonté la disposition, l'*habitus* qu'est la *γνώμη*, *habitus* d'où naîtra l'acte qu'est la décision¹⁰⁹. Nous sommes dès lors en mesure de traduire le mot de *γνώμη* : la *γνώμη*, c'est notre *caractère*, pour autant que nous le façonnons librement par nos jugements quotidiens.

C'est ici que saint Jean Damascène insère sa seule réflexion personnelle. Saint Maxime, nous venons de le voir, fait de la *γνώμη* une disposition du désir, c'est-à-dire de la volonté. Saint Jean Damascène y insiste : il ne suffit pas, note-t-il, pour former notre caractère, des jugements de la raison ; il faut encore que s'y ajoutent les affections de la volonté, seules capables d'engendrer en nous une vraie disposition : si la volonté n'aime pas ce que la raison juge le meilleur et si nous ne sommes pas ainsi disposés à le choisir, il n'y a pas en nous formation d'un caractère capable d'être le principe de nos décisions futures¹¹⁰.

105. (*Ἡ γνώμη*) *τρόπος οὐσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως* (*Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 308 D).

106. *Ibid.* (PG 91, 308 B).

107. *Lettre à Marin* (PG 91, 17 C) ; cf. dans le traité *De l'âme*, également attribué à saint Grégoire le Thaumaturge, et dont l'attribution à l'un comme à l'autre a été rejetée par J. LEBRETON, *Le traité de l'âme de saint Grégoire le Thaumaturge*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 1906, p. 73-83), la définition du *τρόπος* : *ἕξις ψυχῆς ἐξ ἔθους πεπορισμένη* (PG 91, 361 B) ; or la *γνώμη*, nous venons de le voir, est un *τρόπος*.

108. *Dispute avec Pyrrhus* (PG 91, 329 D) : *ἡ γνώμη τῶν ἀντικειμένων ἐστὶ κριτικὴ καὶ τῶν ἀγνοουμένων ζητητικὴ καὶ τῶν ἀδήλων βουλευτικὴ*.

109. *Lettre à Marin* (PG 91, 17 C) : *Διατεθεῖσα γὰρ ἡ δρεξις τοῖς κριθεῖσιν ἐκ τῆς βουλῆς, γνώμη γέγονε μεθ' ἧν, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν, ἐξ ἧς ἡ προαίρεσις. *Ἐξέως οὖν πρὸς ἐνέργειαν ἐπέχει λόγον, ἡ γνώμη πρὸς τὴν προαίρεσιν. Comparer cette définition de la *γνώμη* par S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, III, 14 (PG 94, 1044 C) : *Ἡ γνώμη γὰρ μετὰ τὴν περὶ τοῦ ἀγνοουμένου ζήτησιν καὶ βούλευσιν, ἧτοι βουλὴν καὶ κρίσιν, πρὸς τὸ κριθὲν ἐστὶ διάθεσις*.*

110. *Εἴτα διατίθεται, καὶ ἀγαπᾷ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν, καὶ καλεῖται γνώμη. Ἐὰν γὰρ κρίνη, καὶ μὴ διατεθῆ πρὸς τὸ κριθὲν, ἧγουν ἀγαπήσῃ αὐτὸ, οὐ λέγεται γνώμη* (PG 94, 945 A-B).

On sent percer ici la tenace méfiance des Pères envers l'intellectualisme, méfiance qui serait justifiée si le jugement auquel saint Maxime attribue la formation du caractère était l'assentiment stoïcien, acte de la raison pure ; mais cette méfiance porte à faux, dès là que le jugement dont il s'agit est le jugement aristotélicien, mis en branle par le souhait et lourd de son désir : comment n'aimerait-on pas le moyen qu'on juge le meilleur pour parvenir à une fin actuellement souhaitée ? Les exigences de saint Jean Damascène ne font donc que rejoindre les efforts des commentateurs d'Aristote pour rendre sa place au désir à l'origine du jugement pratique, et, si elles précisent la pensée de saint Maxime, elles ne la dénaturent pas ; saint Maxime lui-même ne répugne pas à faire à l'occasion du choix lui-même le principe de la γνώμη¹¹¹, et par là il rejoint Aristote, pour qui c'est de nos décisions passées que viennent nos vertus et nos vices, sources de nos décisions futures¹¹², à cette différence près que la décision n'est plus pour lui, comme elle l'était pour Aristote, un acte de l'intellect pratique, mais un acte de la volonté.

On comprend maintenant que le monde du vouloir gnomique apparaisse à saint Maxime comme le monde du libre arbitre, — entendons de cette liberté de choix entre le bien et le mal qui inclut la peccabilité, — mis en œuvre par la personne et s'opposant au monde de la nature. On comprend qu'après avoir revendiqué pour le Christ le vouloir naturel, il lui refuse le vouloir gnomique, son vouloir humain à lui étant façonné (τυπούμενον), non pas, comme le nôtre, par le caractère changeant que se donne notre personne humaine ignorante et peccable, mais par l'immuable volonté divine que met en action la personnalité du Verbe¹¹³.

Nous sommes désormais en mesure de donner à chacun des éléments que fait intervenir l'analyse de l'action élaborée par saint Maxime son exacte signification, et nous pourrions le résumer dans le tableau suivant :

111. *Dispute avec Pyrrhus* (PG 91, 308 B-C) ; la γνώμη est un τρόπος ζωής... ἐξ ἐπιλογῆς (cf. plus haut, n. 22).

112. *Éth. Nic.*, III, 7, 1114 a 3-31.

113. PG 91, 48 A-B ; cf. *Lettre à Marin* (PG 91, 32 A ; 137 A). Le concept de τύπωσις est stoïcien, cf. H. VON ARNIM, *Stoic. Vet. fragm.*, I, nos 58, 141, 484 ; II, nos 53, 56, 59, 96 ; mais pour les Stoïciens, ce sont les objets extérieurs qui « façonnent » (τυπώω) l'âme, en marquant sur elle une empreinte, τύπωσις, qui n'est rien d'autre que la représentation. Il ne faut pas confondre cette conception avec la conception biblique selon laquelle la volonté du Christ est le « type » de la nôtre (cf. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 305 B-C ; cf. *ibid.*, 84 B-C ; 196 D).

Principes d'opération S. MAXIME	Actes	
	ARISTOTE	STOÏCIENS
Volonté (<i>θέλησις</i>)	1. Concept (<i>λόγος</i>)	(= 1. Représentation) (<i>φαντασία</i>)
Caractère (<i>γνώμη</i>)	2. Souhait (<i>βούλησις</i>)	
	3. Recherche (<i>ζήτησις</i>)	
	4. Examen (<i>σκέψις</i>)	
	5. Délibération (<i>βούλευσις</i>)	
	6. Jugement (<i>κρίσις</i>)	(= 6. Assentiment) (<i>συγκατάθεσις</i>)
	7. Décision (<i>προαίρεσις</i>)	
		8. Appétit (<i>ὄρμη</i>)
	9. L'action elle-même ou l'usage (<i>χρῆσις</i>)	
	10. Le repos (<i>παύεσις</i>)	

III. L'INFLUENCE DE SAINT MAXIME.

L'imperium.

S'il est un point sur lequel saint Maxime semble avoir exercé une influence décisive, c'est assurément sur la naissance et le développement de la doctrine de l'*imperium*. De tous les actes qui composent le processus de l'acte humain, c'est en effet le seul qui ne vienne ni d'Aristote ni de saint Augustin, et son apparition coïncide avec la première influence du texte de saint Jean Damascène traduit par Burgundio. Certes, on avait pu parler bien avant ce moment de l'empire qu'exerce la raison sur la cité de l'âme, mais cet « empire » n'était pas un acte à part, occupant dans le déroulement de l'acte humain une place bien définie. Or, c'est cela que va être l'*imperium* à partir de Guillaume d'Auxerre, et il semble bien que cette innovation vienne de ce que Guillaume d'Auxerre a identifié l'*imperium* à l'un des actes de la nomenclature de Burgundio, l'*impetus*, c'est-à-dire la *ὄρμη* de saint Jean Damascène, de saint Maxime et des Stoïciens ¹¹⁴.

114. C'est ce qui semble ressortir du texte suivant : « Nam in anima est huiusmodi aptitudo activa, sicut dicit Damascenus, secundum quam ipsa iudicat et discernit, consiliatur, eligit, vult, imperat, agit » (*Summa aurea*, éd. de Paris, 1500, f. 61^vb ; cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, t. I, p. 405). Le *imperat*

La conception même que Guillaume d'Auxerre se fait de l'*imperium* rejoint curieusement la conception de la *δρμή* qui avait été celle de Chrysippe : n'y voit-il pas un acte de la raison, et donc un jugement, *iudicium* ? Mais on ne peut voir là autre chose qu'une coïncidence : Guillaume d'Auxerre n'avait aucun moyen de connaître l'histoire du concept de *δρμή*, et s'il a interprété, à tort, en termes d'intellectualisme l'*impetus* de sa source, qui était en réalité l'appétit, c'est uniquement parce que tel était le penchant de son esprit ¹¹⁵. Un Odon Rigaud, entre 1241 et 1245, reconnaîtra fort bien dans l'*impetus* un acte de la volonté ¹¹⁶ et un saint Albert le suivra à l'occasion sans scrupules ¹¹⁷ : c'était l'interprétation correcte du texte.

La conception thomiste de l'*imperium* est un compromis entre une interprétation purement intellectualiste et une interprétation purement volontariste. Sans doute saint Thomas fait de l'*imperium* un acte de la raison. Mais l'*imperium*, tel que le décrit notamment la *Somme de théologie*, I^a II^{ae}, q. 17, ne tient de la raison dont il est l'acte que le pouvoir d'*ordonner* les facultés à la réalisation de l'acte décidé par le choix, non celui d'*ordonner* aux facultés de réaliser cet acte, et s'il possède aussi ce dernier pouvoir, il le tient de la volonté elle-même, dont la force motrice imprègne la raison qui ordonne : *ordonner à*, c'est le privilège de la raison, mais *ordonner de*, cela reste celui de la volonté.

de Guillaume d'Auxerre prend la place, dans cette énumération manifestement empruntée à saint Jean Damascène, de l'*impetum facit* de celui-ci. — Ces pages étaient écrites lorsque a paru l'article du P. TH. DEMAN, *Le « précepte » de la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 20 (1953) p. 40-59 ; je suis heureux de voir que nous sommes pleinement d'accord sur les origines de la notion d'*imperium*, cf. p. 58-59.

115. Sans doute S. JEAN DAMASCÈNE cite-t-il, *De fide orthodoxa*, II (PG 94, 937 C), le chapitre de NÉMÉSIEUS, *De natura hominis*, 12 (PG 40, 660 A-B), où celui-ci fait des *δρμαί* des actes de la partie rationnelle (cf. plus haut, note 63). Mais si, dans sa traduction de Némésieus, Burgundio avait bien traduit ici *δρμαί* par *impetus* (« iudicationes et depositiones et fugae et impetus actus », GREGORII NYSSENI (NEMESII EMESENI) *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a Burgundione in latinum translatus*, éd. C. J. BURKHARD, Vienne, 1896-1902, 3^e partie, p. 13), dans sa traduction de saint Jean Damascène, il le traduit par *incessionones* (« ExcoGITATIVI vero sunt iudicia, compositiones et *incessionones* ad actus et occasiones et fugae actionum », *Paris Maz. 728*, f. 165^{ra} ; *Maz. 711*, f. 20^r). Au reste, l'*excoGITATIVUM* de saint Jean Damascène et de Némésieus n'était pas pour les médiévaux la raison proprement dite, mais bien la *cogitative* ; cf. G. P. KLUBERTANZ S. J., *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis cogitativa According to St. Thomas Aquinas*, Saint-Louis (Missouri), 1952, ch. 2.

116. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, I, p. 154-155.

117. *In II Sent.*, d. 24, E, a. 5, ad quaest. 1 ; éd. BORGNET, 27, 402 (velle autem et impetum facere ad opus, actus sunt voluntatis) ; *S. th.*, pars II, q. 97, membr. 2 ; éd. BORGNET, 33, 222 (In actibus voluntatis... tertio facere impetum).

Ce que saint Thomas décrit ainsi sous le nom d'*imperium*, c'est donc très exactement ce qu'Aristote lui aussi appelait l'impératif de la raison pratique. Seulement, pour Aristote, cet impératif, c'était la décision même. Possible dans une doctrine qui faisait de la décision un acte de l'intellect, cette identification de l'impératif de la raison pratique et de la décision ne l'est évidemment plus dans une doctrine qui fait de la décision un acte de la volonté. D'où la question qui depuis Guillaume d'Auxerre va se poser : celle de la place à attribuer à l'*imperium* dans le processus de l'acte humain. Nous allons voir, sur ce point, se faire jour deux conceptions fort différentes de l'*imperium* : celle de Guillaume d'Auxerre et de la plupart des théologiens de la première moitié du XIII^e siècle, qui identifient l'*imperium* au *iudicium electionis*, et celle de saint Albert et de saint Thomas, qui font de l'*imperium* un acte nouveau, postérieur à l'*electio*.

Si pour Guillaume d'Auxerre l'*imperium* est un jugement, il est en effet un jugement d'une nature très particulière. Guillaume distingue en effet deux sortes de jugements pratiques : le *iudicium discretivum* et le *iudicium diffinitivum*, que Richard Rufus appellera le *iudicium imperans*¹¹⁸, et qui n'est rien d'autre que notre *imperium*. Le *iudicium discretivum*, c'est le jugement de science qui discerne entre le bien et le mal et dit ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Ce jugement-là n'est pas efficace : beaucoup savent ce qu'il faut faire sans pour autant le faire. Il ne fait qu'enseigner ou conseiller, il dirige l'action, il ne commande pas. Tout autre est le *iudicium diffinitivum*, c'est-à-dire l'*imperium*. Il est, lui, efficace, parce que, précisément, il a autorité sur l'action : il ne la conseille pas, il ne la dirige pas, il commande, *imperat ut hoc fiat*¹¹⁹. Guillaume d'Auxerre n'identifie pas encore expressément ce *iudicium diffinitivum* au *iudicium electionis*, mais il en est bien près : ne nous parle-t-il pas d'une *electio... imperans*, et ne voit-il pas dans le *iudicium diffinitivum* et dans l'*electio*, indissolublement liés, l'acte propre du libre arbitre¹²⁰ et de la vertu de prudence qui le dirige¹²¹ ? En tous cas, s'il restait un pas à franchir, il fut vite franchi : l'identification du *iudicium diffinitivum* de Guillaume

118. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, III, p. 40, lignes 26-27.

119. GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, f. 63^{va}, 92^{ra-rb}, 155^{vb}-156^{ra}, textes cités par O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, I, p. 67 ; III, p. 24-25. La théorie de Guillaume d'Auxerre est reproduite notamment par Hugues de Saint-Cher, *ibid.*, III, p. 26 (cf. p. 259, n. 1) ; par Roland de Crémone, p. 27 ; par Richard Fishacre, p. 31 ; par Jean de la Rochelle, p. 35-37 ; par Richard Rufus, p. 39-40.

120. *Summa aurea*, f. 63^{va}. On se rappelle que pour Guillaume d'Auxerre le libre arbitre s'identifie à la raison.

121. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, III, p. 258, et le texte cité p. 72, lignes 24-31 (à la ligne 24, lire *Et* au lieu de *Est*).

d'Auxerre au *iudicium electionis* est chose faite chez l'Anonyme de Douai, entre 1231 et 1235¹²².

On ne saurait trop admirer la solidité, la cohérence et la profondeur de la doctrine de l'*imperium* de Guillaume d'Auxerre et de ses disciples de la première moitié du XIII^e siècle. Elle avait pourtant un défaut : bâtie sur l'*impetus* de saint Maxime, elle méconnaissait la place que saint Maxime assigne à celui-ci dans le processus de l'acte humain. Le *iudicium electionis*, même s'il n'est pas antérieur à l'*electio*, lui est à tout le moins simultané. Or, saint Maxime place incontestablement l'*impetus* après l'*electio*. C'est la raison qui a amené saint Albert à faire de l'*imperium*, qu'il identifie comme Guillaume d'Auxerre à l'*impetus*, un acte nouveau distinct du *iudicium electionis* et postérieur à l'*electio*¹²³, et c'est cette même raison qui a décidé saint Thomas à suivre sur ce point le sillage albertinien¹²⁴. La place assignée par saint Thomas à l'*imperium* repose donc en définitive sur un double accident : celui qui amena saint Maxime à placer après la décision aristotélicienne l'appétit stoïcien, et celui qui amena Guillaume d'Auxerre, saint Albert et saint Thomas à prendre cet appétit pour l'*imperium* dont ils font un acte de la raison. Guillaume d'Auxerre avait échappé aux conséquences de ce double accident en traitant cavalièrement sa source. Saint Albert et saint Thomas, pour lui être fidèles, ont inutilement dédoublé l'*imperium* en plaçant après la décision un *second* impératif rationnel.

Car si saint Thomas, à la suite de saint Albert, s'est laissé entraîner dans son traité des actes humains à créer de toutes pièces un nouvel *imperium* postérieur au choix, il serait inexact de penser qu'il a du même coup rejeté la doctrine de l'*imperium* antérieur au choix qui avait prévalu pendant toute la première moitié du XIII^e siècle. Il l'a au contraire conservée, car, par bonheur, il n'a pas eu le loisir d'aligner sur son analyse de l'acte humain la doctrine de la prudence qu'il a héritée d'Aristote et des théologiens ses prédécesseurs¹²⁵. Or, nous l'avons vu, l'acte propre de la prudence, c'était pour Aristote de diriger l'impératif

122. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, III, p. 30, lignes 18-21 et 25-30. Dom Lottin, à mon sens, force un peu la différence qui sépare ce texte de celui de Guillaume d'Auxerre : en identifiant le *iudicium diffinitivum* au *iudicium electionis*, l'Anonyme de Douai ne fait que passer de l'implicite à l'explicite.

123. *Summa de creat.*, II, q. 69, a. 2 (éd. BORNET, 35, 567); cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, I, p. 411.

124. *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol. 1; *I^o II^{ae}*, q. 17, a. 3, ad 1.

125. Saint Thomas, dans son traité de la prudence, *II^a II^{ae}*, q. 47, a. 8, ad 3, ne se réfère à son analyse de l'*imperium* du traité des actes humains, *I^a II^{ae}*, q. 17, a. 1, qu'en ce qui concerne la *structure* de l'*imperium*, identique dans l'*imperium* du traité des actes humains et dans celui de la prudence. Mais il ne fait aucune allusion à la *place* qu'il avait attribuée à l'*imperium* dans le traité des actes humains, *I^a II^{ae}*, q. 17, a. 3, ad 1.

rationnel qu'il identifiait à la décision ; aussi, sinon Aristote lui-même, au moins la toute première génération aristotélicienne définit-elle la prudence comme la vertu qui dirige la décision ¹²⁶. Les théologiens du moyen âge eux aussi lui attribuent comme tâche propre de diriger l'*electio* ¹²⁷ ; sans doute, dès lors qu'on fait de l'*electio* un acte

126. Cf. plus haut, p. 61-62.

127. Cf. les quelques indications que j'ai relevées dans le *Bulletin thomiste* 8 (1947-53) p. 67, n. 1. — Il faut cependant remarquer que la source historique de la doctrine médiévale qui voit dans l'*electio* l'œuvre propre de la prudence n'est pas la doctrine aristotélicienne qui attribue à la prudence comme œuvre propre l'impératif rationnel, c'est-à-dire la décision, *προαίρεσις*, mais bien la doctrine du stoïcien Antipater de Tarse qui fait consister la prudence dans le *choix* des choses conformes à la nature.

La notion de choix fait son apparition dans le Stoïcisme avec Diogène de Babylone (1^{re} moitié du II^e siècle avant J.-C. ; le texte d'Épictète, *Entretiens*, II, 6, 9 (= VON ARNIM, III, n° 191), qui semble l'attribuer à Chrysippe, n'est pas une citation littérale, mais traduit la pensée de Chrysippe dans un vocabulaire postérieur). Cependant, c'est surtout le disciple de Diogène de Babylone, Antipater de Tarse (2^e moitié du II^e siècle avant J.-C.) qui l'élabora techniquement, et c'est lui qui en fit l'œuvre propre de la prudence (cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 186-188 ; II, p. 95).

Le choix de Diogène et d'Antipater, c'est l'*ἐκλογή*, en latin *selectio*, *dilectus*, mais aussi *electio* ; choisir, c'est *ἐκλέγεσθαι*, en latin *seligere*, mais aussi *eligere* (cf. CICÉRON, *De fin.*, II, 9, 34 et III, 9, 31 = VON ARNIM, III, n°s 14 et 15). Le problème auquel le concept de choix est appelé à apporter une solution, c'est le problème, rendu particulièrement aigu par la critique dirigée par Carnéade contre le Stoïcisme, des rapports, dans la conception du Bien suprême, entre la tendance subjective de la volonté et les objets extérieurs auxquels elle tend. Pour le Stoïcisme, les *objets* des tendances naturelles sont choses indifférentes ; le bien moral consiste exclusivement dans l'*attitude subjective* du sujet qui poursuit ses objets. C'est ce que Diogène de Babylone (VON ARNIM, III, p. 219, n°s 44-46) et Antipater de Tarse (*ibid.*, p. 252-253, n°s 57-59) expriment en disant que le Bien suprême consiste à se comporter rationnellement dans le *choix* des choses conformes à la nature et dans le refus (*ἀπεκλογή*) des choses contraires à la nature. *Se comporter* rationnellement, c'est une pure attitude subjective, c'est l'action droite (*κατόρθωμα*) et c'est le bien moral ; *les choses conformes ou contraires à la nature*, santé ou maladie, richesse ou pauvreté, etc., ce sont les choses indifférentes ; le *choix* fait le pont entre les deux, il est une *tâche* ou une *fonction* (*καθήκον* ; *officium*). On ne peut donc *choisir* que des choses indifférentes ; le terme de choisir implique une adhésion beaucoup moins forte que celui de poursuivre ou d'adhérer (*αἰρεῖσθαι*, *appetere*), qui est réservé au bien moral, de même que le terme de refuser (*ἀπεκλέγεσθαι*) implique une aversion beaucoup moins forte que celui de fuir (*φεύγειν*), qui est réservé au mal moral (cf. CICÉRON, *De fin.*, III, 6, 22 = VON ARNIM, III, n° 18 ; cf. n° 119). Mais, du fait même que nous les choisissons, celles des choses indifférentes qui sont conformes à la nature reçoivent une valeur de choix (*ἐκλεκτικῆ ἀξία* ; cf. STOBÉE, dans VON ARNIM, III, n° 124 ; cf. n°s 118, 128 et I, n° 192). Il suit de là que, si l'action droite, le *κατόρθωμα* qui caractérise la prudence, c'est d'adhérer au bien et de fuir le mal (cf. S. AUGUSTIN, *Exp. qu. prop. ex ep. ad Rom.*, 49 ; PL 35, 2073 : « prudentia in appetendis bonis et vitandis malis »), sa tâche, son *καθήκον*, c'est de *choisir*

de la volonté ne peut-on plus demander à la prudence, vertu intellectuelle, de diriger immédiatement cet acte ; mais elle le dirigera par l'intermédiaire du *iudicium electionis* qui le précède. Saint Thomas, par sa fidélité même à la doctrine de la prudence qui était celle d'Aristote et des théologiens de son temps, se trouvait donc dans l'heureuse impossibilité de ne pas reconnaître dans le *iudicium electionis* l'impératif rationnel que dirige la prudence¹²⁸. Seulement, comme Robert Grosseteste avait traduit le texte fondamental dans lequel Aristote dit que la prudence est impérative, *ἐπιτακτική ἐστίν*, par : *praeceptiva est*¹²⁹, saint Thomas appelle d'ordinaire le jugement impératif

les choses conformes à la nature. Tel est l'enseignement d'Antipater de Tarse, reproduit par CICÉRON, *De fin.*, III, 9, 31 : « Quid autem apertius quam, si *selectio* nulla sit ab iis rebus quae contra naturam sint, earum rerum quae sint secundum naturam, fore ut tollatur omnis ea quae quaeratur laudeturque *prudencia* ? (cf. PLUTARQUE, dans un passage consacré à la polémique de Carnéade contre Antipater, *De comm. not.*, 26 = VON ARNIM, III, n° 195 ; noter les mots *ἐκλέγεσθαι ... φρονίμως*). Antiochus d'Ascalon, au I^{er} siècle avant J.-C., lui fait écho, mais lui, qui n'est pas stoïcien, n'hésite pas à appeler les choses conformes et contraires à la nature des biens et des maux ; cf. CICÉRON, *De fin.*, V, 23, 67 : « Proprium suum cuiusque (virtutis) munus est, ut... *prudencia* in *dilectu* bonorum et malorum (cernatur) ». Les textes que nous venons de citer ne nomment encore l'*ἐκλογή* que *selectio* ou *dilectus*. Mais il en est pour la nommer *electio*. Par exemple une lettre de Fronton à Marc-Aurèle : « Quis dubitat sapientem ab insipiente vel praecipue consilio et *dilectu* rerum et opinione discerni ? Ut si sit optio atque *electio* divitiarum atque egestatis, quamquam utraque et malitia et virtute careant, tamen *electionem* laude et culpa non carere. Proprium namque sapientis officium est recte *eligere*... » (= VON ARNIM, III, n° 196). Nous arrivons ainsi à S. AUGUSTIN, *De moribus eccl.*, I, 15 (PL 32, 1322) : « Prudentia est amor... sagaciter *eligens* » ; *Lettre* 155, 13 et 16 (PL 33, 671 et 673) : « Quamquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est : id *eligere* prudentia est ... Hoc qui sobria discretione *eligit*, prudens est » ; et à MACROBE, *Comm. in Somm. Scipionis*, I, 8, 9 : « Illic prudentiae est divina non quasi in *electione* praeferre, sed sola nosse... »

Mais si l'*electio* que la doctrine traditionnelle attribuait comme œuvre propre à la prudence était l'*ἐκλογή* d'Antipater de Tarse, saint Thomas l'ignorait, et cette doctrine traditionnelle devait l'aider à attribuer comme œuvre propre à la prudence, comme l'avait fait l'école péripatéticienne, l'*electio-proaίρεσις*.

128. Cf. les textes que j'ai rassemblés dans le *Bulletin thomiste* 8 (1947-53) p. 64-71 ; ajoutez : *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, ad 3 : « actum rationis, qui proprie est actus prudentiae, scilicet ipsa *electio* ». — Depuis que ces pages ont été écrites, le P. Deman, dans l'article que j'ai déjà eu l'occasion de citer à la n. 114, s'est efforcé, p. 41-50, de faire dire aux textes de saint Thomas tout autre chose que ce qu'ils disent si clairement. La pensée de l'éminent théologien qu'est le P. Deman mérite assurément la plus grande considération et la doctrine qu'il exprime p. 50-59, est intéressante en elle-même ; mais aucun historien ne consentira, me semble-t-il, à y reconnaître la doctrine qui fut, *historiquement*, celle de saint Thomas.

129. *Eth. Nic.*, VI, 11, 1143 a 8.

que dirige la prudence non pas *imperium*, mais *praeceptum*¹³⁰. Simple question de mots, dont saint Thomas n'est nullement dupe : il sait très bien que *praecipere* et *imperare* sont deux synonymes et il n'hésite pas à l'occasion à dire *imperium* au lieu de *praeceptum*¹³¹. Il y a donc bien chez saint Thomas deux *imperium* : l'un qui est antérieur au choix et identique au *iudicium electionis* ; l'autre qui est postérieur au choix et qui n'est que l'inutile doublet du premier, né non de l'observation de la réalité psychologique, mais d'une malheureuse fidélité à un texte mal conçu et mal compris.

Ce n'est pourtant pas là que devaient s'arrêter les fâcheuses conséquences de l'insertion par saint Maxime, après la décision aristotélicienne, de l'appétit stoïcien. Par une fatale méprise, c'est le second *imperium* qui, au moins à partir de Jean de Saint-Thomas, a retenu exclusivement l'attention des commentateurs, et a relégué à l'arrière-plan le premier. Erreur dont on ne saurait trop souligner la portée. Elle a abouti à déséquilibrer toute la doctrine de la prudence, dont on a fait la vertu directrice, par le second *imperium*, de l'exécution, alors qu'elle était pour saint Thomas comme pour Aristoté la vertu directrice, par le premier *imperium*, du choix lui-même ; elle a abouti, et c'est encore plus grave, à amputer le *iudicium electionis* de sa fonction impérative, c'est-à-dire de ce qui en fait précisément l'originalité, et à en amener la confusion avec le jugement de conscience, dont il ne se distingue précisément que par cette fonction impérative¹³².

130. I^o II^{ae}, q. 57, a. 6 ; II^o II^{ae}, q. 47, a. 8 ; *In Eth.*, VI, leçon 9, etc. L'influence d'Aristote, pour décisive qu'elle ait été, se trouvait d'ailleurs renforcée par l'influence du vocabulaire biblique et ecclésiastique ; il suffit de parcourir les *Indices* contenus dans le t. XVI de l'édition léonine des œuvres de saint Thomas, au mot *praeceptum*, pour se rendre compte de la part qu'ont pu avoir dans l'élaboration de la notion thomiste de *praeceptum* les notions de préceptes de la Loi, du Décalogue, etc. Le mot de *praeceptum* devait à son emploi ecclésiastique le sens d'impératif *légal* ou *moral*, qui le rendait beaucoup plus apte à désigner l'impératif prudentiel que le terme d'*imperium*, qui n'implique aucune connotation morale.

131. « Praecipere vel imperare » : I^o II^{ae}, q. 92, a. 2 ; II^o II^{ae}, q. 47, a. 8, obj. 3 ; cf. I^o II^{ae}, q. 12, a. 1 (dicimus... *praecipientem* movere suo *imperio*) ; q. 61, a. 3 (in ipso rationis imperio) ; q. 90, a. 1, Sed contra (ad legem pertinet *praecipere* et prohibere. Sed *imperare* est rationis).

132. Le grand théologien que fut le P. A. Gardeil demeure le mémorable exemple de cette confusion ; s'il est incontestable qu'en la faisant il s'est mis en contradiction formelle avec la pensée et le texte de saint Thomas (cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, III, p. 583 ; *Principes de morale*, II, p. 109-113), il faut reconnaître qu'il avait pour lui la logique, une fois admise la théorie néothomiste du *iudicium* prudentiel, acte postérieur au choix. — Saint Thomas, encore qu'il ne se soit jamais expressément expliqué sur ce point, semble avoir identifié le *iudicium conscientiae*, jugement singulier normatif (il faut faire ceci) mais non impératif (fais ceci), avec le jugement dont Aristote fait l'acte de la vertu

Le consensus.

Si l'*imperium*, héritier de la *ὀρμή* stoïcienne, n'a fait que tardivement son apparition dans la psychologie de l'acte humain et si, en conséquence, nous avons pu attribuer cette apparition à l'influence de saint Maxime, il en va tout autrement lorsqu'il s'agit du *consensus*, héritier de la *συγκατάθεσις* stoïcienne¹³³ : le *consensus* avait conquis droit de cité dans la théologie chrétienne bien avant saint Maxime.

La doctrine stoïcienne de la *συγκατάθεσις* offrait en effet à la théologie chrétienne d'inappréciables ressources : elle semblait faite tout exprès pour servir d'instrument à une théologie de la foi et à une théologie du péché. A une théologie de la foi : la *συγκατάθεσις* suppose la représentation comme la foi suppose la proposition de la vérité révélée, la *συγκατάθεσις* est un assentiment intellectuel comme la foi est une adhésion de l'intelligence, la *συγκατάθεσις* est un assentiment libre comme la foi est un acte libre et donc méritoire, la *συγκατάθεσις* enfin ouvre la voie à la compréhension (*κατάληψις*) comme la foi prépare à la vision. On ne s'étonnera donc pas de voir Clément d'Alexandrie faire de la foi une *συγκατάθεσις*¹³⁴ et saint Augustin un *consensus*¹³⁵. Mais la *συγκατάθεσις* n'était pas seulement l'instrument idéal d'une théologie de la foi, elle était aussi celui d'une théologie du péché, notamment du péché de pensée, et c'est surtout à cet effet que l'a utilisée saint Augustin, précédant dans cette voie les Pères grecs, chez qui le thème deviendra vite classique. L'image impure qui s'éveille dans la concupiscence, c'est la représentation ; nous ne pouvons pas plus l'empêcher de surgir que le sage stoïcien ne peut

de *σύνεσις* (comparer la description qu'il donne, *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 1, q^o 3, ad 2, du jugement de la *σύνεσις* : « iudicium consistit adhuc in cognitivis terminis, sed electio est applicatio cognitionis ad opus », et celle qu'il donne, *De ver.*, q. 17, a. 1, ad 4, du jugement de la conscience : « iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem ; quod quidem iudicium est iudicium electionis »). S'il en est ainsi, saint Thomas rejoint sans doute bien la pensée d'Aristote, car ce qu'Aristote appelle la *σύνεσις*, c'est bien ce que Démocrite avait dès lors appelé, du nom qui prévaudra par la suite, la *συνείδησις*, à savoir la conscience. Je reviendrai ailleurs sur ce point.

133. Chez Cicéron, *συγκατάθεσις* est traduit par *approbatio* ou *assensio*, *συγκατατίθεσθαι* par *approbare* ou *assentire* ; Sénèque emploie aussi, pour *συγκατάθεσις*, *assensus* ; chez saint Augustin, on trouve *approbare* et *approbatio* (cf. par exemple, *Contra Academicos*, III, 14-16 ; *De libero arbitrio*, III, 18 ; *De mendacio*, 9, 19 ; *De Trin.*, IX, 10, 11), *assensus* (*Contra Iulian.*, III, 26 ; *De nupt. et conc.*, I, 27), mais surtout *consentire*, *consensio*, *consensus*.

134. Cf. Th. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945, p. 28-32.

135. *De spiritu et littera*, XXXI, 54 : « Quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur ? »

empêcher de se former dans son œil la représentation du bâton brisé dans l'eau ; mais cette image n'est pas plus un péché que cette représentation n'est une erreur : le péché ici comme là l'erreur commence avec la *συγκατάθεσις*, avec le consentement libre que nous donnons à cette image ¹³⁶.

Toutefois, si la théologie chrétienne a adopté la *συγκατάθεσις* stoïcienne, ce n'est pas sans la repenser en termes de volontarisme. Cette tendance est déjà très nette chez Clément d'Alexandrie ¹³⁷ et elle s'affirme définitivement chez saint Augustin ¹³⁸ ; c'est en effet dans la

136. S. AUGUSTIN, *De mendacio*, IX, 12 sv. ; XIX, 40 ; *De continentia*, II, 3-5 ; *De Trin.*, XII, 12, 17 ; *Sermo 88*, XVIII, 19-20 (PL 38, 549-550) ; *Sermo 104* (*ibid.*, 832-833) ; *Sermo 105*, IX, 9 (*ibid.*, 846) ; *Sermo 156*, IX, 9 (*ibid.*, 854-855) ; *Sermo 169* (*ibid.*, 923). Pour les Pères grecs, cf. au VI^e-VII^e siècle, HÉSYCHIUS, moine du Sinaï, *Centuries sur la sobriété*, I, 46 (PG 93, 1496 C) ; sur l'auteur, cf. K. JÜSSEN, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*, Münster, 1931, p. 41) ; au VII^e siècle, S. JEAN CLIMAQUE, *L'échelle du Paradis*, XV (PG 88, 896 D), et surtout saint Maxime lui-même, auquel la notion stoïcienne de *συγκατάθεσις* est familière et qui l'applique couramment à l'analyse du péché de pensée ; cf. *Centuries sur la charité*, II, 56 (PG 90, 1001 D), où l'on trouve les trois éléments de l'analyse stoïcienne de l'action, représentation, appétit, consentement (cf. plus haut, note 68) ; mais d'ordinaire saint Maxime remplace la représentation, *φαντασία*, par la pensée, *νόημα*, ou l'idée, *λογισμός*, et l'appétit par la passion, *πάθος*, qui d'ailleurs était suivant les Stoïciens un appétit excessif, *ὄρμη πλεονάζουσα* (cf. H. VON ARNIM, *Stoic. Vet. fragm.*, I, n^{os} 205, 206 ; III, n^{os} 377, 378, 391, 412, 386) ; le péché s'accomplit ainsi en quatre étapes ; la pensée, la passion, le consentement, qui est le péché de pensée, et l'acte, qui est le péché d'action ; la purification de l'âme comporte les quatre étapes inverses ; le renoncement à l'action, au consentement et à la passion, qui relève de la vie ascétique, et le renoncement aux pensées, qui s'obtient par la contemplation ; cf. *Centuries sur la charité*, I, 83-84 (PG 90, 980 A-B) ; II, 19 (989 B-C) ; II, 31 (993 C) ; III, 34 (1028 C) ; *Quaestiones ad Thal.* (PG 90, 544 C) ; *Quaestiones et dubia* (PG 90, 813 A-B) ; cf. dans les *Centuries* inauthentiques, PG 90, 1281 B). Cf. encore *Amb. II*, PG 91, 1109 A (cite Némésius, cf. note 68) ; 1272 D ; *Lettre aux catholiques de Sicile* (PG 91, 132 A).

137. Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 419. Clément semble bien avoir tiré la conséquence logique de cette transformation de la *συγκατάθεσις* en l'identifiant à la *προαίρεσις*, *Strom.* II, 2, 8-9 (éd. O. STÄHLIN, t. II, p. 117 ; cf. plus haut note 60). Saint Maxime parle dans ses *Quaestiones ad Thal.* (PG 90, 313 D-316 A) d'une *γνωμική συγκατάθεσις* ; faut-il traduire un assentiment *volontaire*, ou simplement, *libre* ? Cf. plus haut, sur la notion de *γνώμη*, p. 79-81.

138. Elle était d'ailleurs contenue en germe dans le vocabulaire même de la philosophie latine tel que l'avait créé Cicéron. Cicéron en effet avait adopté, pour traduire le grec *ἐκούσιον*, le terme de *voluntarium*. La thèse stoïcienne classique selon laquelle l'assentiment est « donné de plein gré », *ἐκούσιον*, thèse qui, bien loin d'établir une quelconque référence de l'assentiment à la volonté, était au contraire une affirmation de la liberté du jugement, c'est-à-dire de la raison, devient dès lors *assensionem... esse... voluntarium* (CICÉRON, *Ac. Post.*, I, 40) ; en d'autres termes elle se transforme en l'affirmation d'un lien entre l'assentiment et la volonté, sinon en l'affirmation d'une appartenance de l'assen-

volonté et non plus dans la raison que saint Augustin fait résider le principe de la liberté ; s'il accepte donc de faire sienne l'analyse stoïcienne de la *συγκατάθεσις*, c'est en attribuant cet acte privilégié, non plus à la raison, mais à la volonté, et en transformant l'*assentiment* intellectuel des Stoïciens en un *consentement* volontaire. Le consentement, privé ainsi de ce qui faisait dans la doctrine stoïcienne son originalité, aurait dû normalement rejoindre la décision aristotélicienne et s'identifier avec elle : la raison d'être de l'*assentiment* stoïcien n'était-elle pas de ramener au jugement de la raison le principe de la liberté que la doctrine aristotélicienne de la décision plaçait, non sans contradiction, dans le désir qui anime la décision, c'est-à-dire dans le souhait ? Saint Augustin n'a pas su tirer cette conséquence, mais elle ne pouvait échapper indéfiniment à ses disciples. De fait, nous la voyons expressément tirée au moyen âge, par exemple chez un Guillaume d'Auxerre, qui ne voit entre l'*electio*, telle que l'avait définie Aristote (Aristote, bien entendu, interprété par Guillaume d'Auxerre, qui croyait retrouver chez lui l'*electio*, acte de la volonté), et le *consensus* de saint Augustin d'autre différence que celle qui sépare le point de vue du philosophe de celui du théologien sur une réalité identique ¹³⁹.

Bien comprise, la pensée de saint Maxime n'était pas de nature à exercer une influence, quelle qu'elle soit, sur le développement de la doctrine du *consensus* qui s'était ainsi élaborée sans elle : nous avons vu que, dans son analyse du processus de l'acte humain, saint Maxime n'avait fait au *consensus*, c'est-à-dire à la *συγκατάθεσις*, aucune place. Le texte de saint Maxime, recopié par saint Jean Damascène et traduit par Burgundio, a pourtant exercé sur la doctrine thomiste du *consensus* une influence décisive, à la suite d'un accident dont saint Thomas porte, semble-t-il, toute la responsabilité.

timent à la volonté. C'est ce qui a permis à Brochard, dans sa thèse *De assensione* (cf. plus haut, n. 52), de faire, bien à tort, des Stoïciens, les précurseurs des vues de Descartes et de ses vues personnelles sur le caractère volontaire de la croyance. Le primat de la volonté ne s'affirme dans le Stoïcisme qu'avec Sénèque, le premier stoïcien volontariste, selon M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 319. Saint Augustin tire la conclusion de cette évolution du Stoïcisme latin, lorsqu'il affirme expressément que le consentement est un acte de la volonté, *anima rationalis voluntatis arbitrio... consentit* (*De Gen. ad litt.*, IX, 14) ; *Consentio... volentis est* (*De spir. et litt.*, XXXI, 54) ; *consentire... propriae voluntatis est* (*ibid.*, XXXIV, 60) ; cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 458-459, avec la note, II, p. 225.

139. *Summa aurea*, f. 63^{va} : « Licet enim dicat ethicus quod eligere est appetitus consiliati, quia eius consideratio non est nisi circa virtutes politicas quarum opera sunt ab appetitu interiori, tamen theologus, qui acutius et sublimius loquitur, dicit quod eligere est consentire in alterum deliberatorum ut fiat ». — L'identification du consentement et de l'*electio* n'est pas moins nette, par exemple, chez un Odon Rigaud ; cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, I, p. 168 ; 170-172, lignes 114, 123, 155, 191, 199.

C'est en effet saint Thomas qui, le premier, a cru reconnaître dans la *sententia* de Burgundio, c'est-à-dire dans la *γνώμη* de saint Jean Damascène et de saint Maxime, le *consensus* augustinien. Confusion, sans aucun doute : la *γνώμη*, nous l'avons vu, n'était pas un acte, comme l'est le *consensus*, mais un principe d'action, une disposition ou un *habitus*. Elle n'était rien d'autre que notre caractère, façonné par nos jugements et nos amours. Et, ajoutons-le, confusion qui n'avait rien de fatal, en dépit des imperfections de la traduction de Burgundio. Un Gérard d'Abbeville, par exemple, a très bien su reconnaître dans la *sententia* la disposition qu'elle est en réalité ¹⁴⁰. Si même on la prenait pour un acte, rien n'obligeait à voir dans la *sententia* le *consensus* ; il était tout naturel au contraire, étant donnée sa place à l'issue de la délibération et avant le choix, de l'identifier au *iudicium electionis* (le jugement qui précède étant alors le *iudicium discretivum*) ; c'est ce que fait, par exemple, un Odon Rigaud ¹⁴¹, et à sa suite un saint Albert ¹⁴² ; saint Thomas lui-même, à l'occasion, le suit dans cette voie ¹⁴³. C'est pourtant au *consensus* que, en fin de compte, saint Thomas a identifié la *sententia* ¹⁴⁴, et ce rapprochement injustifié a lourdement pesé sur sa doctrine du *consensus*. C'est lui en effet qui l'a amené à rompre avec la doctrine, classique au moins depuis Guillaume d'Auxerre, qui identifiait le *consensus* à l'*electio*, et à faire du *consensus* un acte distinct, antérieur à l'*electio* : saint Jean Damascène ne disait-il pas que nos jugements et nos amours forment notre *caractère*, d'où procèdent nos choix ? Saint Jean Damascène et saint Maxime

140. Cf. O. LOTTIN, *ibid.*, I, p. 413, lignes 8 et 25 ; p. 249, lignes 21 et 34-38. Gérard semble d'ailleurs ne pas avoir abandonné l'identification du *consensus* et de l'*electio*, au moins les lie-t-il étroitement ; cf. p. 414, lignes 33-35. 52-55, 59.

141. Cf. O. LOTTIN, *ibid.*, I, p. 171-172, lignes 169-194 ; cf. p. 155, lignes 37-47 : l'*arbitrari* dont parle ici Odon semble bien correspondre à la *sententia*.

142. In *II Sent.*, d. 24, E, a. 5, ad quaest. 1 (éd. BORGNET, XXVII, 402) ; *S. th.*, pars II, q. 97, m. 2 (XXXIII, 222). Dans la *Summa de creat.*, pars II, q. 65, a. 3 (XXXV, 552-553) ; q. 69, a. 2, ad 5 (*ibid.*, 568), saint Albert fait de la *sententia* un jugement pratique, mais il semble que ce jugement pratique soit, non le *iudicium electionis*, mais l'*imperium*, que saint Albert venait d'inventer ; cf. *Summa de bono*, tract. IV de prudentia, q. 1, a. 4, sol. (éd. de Cologne, p. 234). On notera aussi que, dans la *Summa de creat.*, pars II, q. 65, a. 3, saint Albert donne à la *sententia* le nom de *consensus*, mais en précisant bien qu'il s'agit là d'un *consensus rationis*, distinct du *consensus voluntatis*, qui est le *consensus* augustinien ; il se peut toutefois que ce texte ait eu quelque influence sur le contresens thomiste.

143. *I^a II^{ae}*, q. 13, a. 1, ad 2 ; a. 3 ; cf. *De ver.*, XXII, 15, ad 2.

144. *I^a II^{ae}*, q. 15, a. 1, 2 et 3 ; les trois *Sed contra* sont empruntés à saint Jean Damascène ; on notera l'exploitation, au *Sed contra* de l'art. 1, de la note personnelle de saint Jean Damascène sur la part de l'amour dans la formation du caractère (cf. plus haut, p. 80-81).

ont ainsi été, — bien malgré eux ! — l'occasion d'une des constructions les plus fragiles et les moins heureuses du traité des actes humains.

L'usus.

Dès avant saint Maxime, il existait dans la théologie chrétienne une notion de *l'usus*, et cette notion deviendra classique dans la théologie médiévale en dehors de toute influence de saint Maxime : c'est saint Augustin qui l'a élaborée et c'est Pierre Lombard qui en a assuré l'éclatant triomphe

Il est peu de doctrines augustinienes plus célèbres que la distinction de *l'uti* et du *frui* : nous devons *user* des créatures comme de moyens pour parvenir à Dieu, et *mettre notre joie* en Dieu, notre seule fin. Cette doctrine, saint Augustin ne l'a assurément pas inventée, mais il lui a imprimé sa marque, et si profondément qu'il l'a pour ainsi dire renouvelée.

La distinction du *frui* et de *l'uti* ne serait autre en effet, si nous en croyions saint Augustin lui-même, que la distinction du bien moral (*καλόν*) et de l'utile (*χρήσιμον*)¹⁴⁵. Mais on se tromperait étrangement si l'on prenait trop à la lettre cette affirmation. La distinction du bien et de l'utile était courante dès avant Aristote, qui s'y réfère comme à une doctrine classique¹⁴⁶. Mais on ne trouve pas élaborée chez Aristote la distinction de deux types d'*actes* psychologiques qui correspondraient respectivement à ces deux catégories d'*objets*, et qui seraient, s'il s'agit du bien, de s'en réjouir, s'il s'agit de l'*utile* (*χρήσιμον*), d'en *user* (*χρησθαι*) ou d'en faire usage (*χρησις*). Bien plus, et si surprenant que cela puisse paraître après coup, une telle systématisation est formellement exclue par Aristote. Entre les biens honorables et louables, qui correspondent à la catégorie du *καλόν*, et les biens utiles, Aristote intercale en effet les biens en puissance, et c'est, selon lui, de ces biens en puissance, et non des biens utiles, qu'on use¹⁴⁷.

L'idée de faire de l'utile l'objet de l'usage ne semble pas moins étrangère à l'Ancien Stoïcisme. La grande préoccupation de l'Ancien Stoïcisme, lorsqu'il parle de l'utile, c'est en effet de montrer qu'il n'y a pas de distinction entre le bien (*ἀγαθόν*), le bien moral (*καλόν*) et l'utile (*χρήσιμον*)¹⁴⁸ ; la vertu, qui est le seul bien, est aussi la seule chose utile¹⁴⁹. C'est que le concept d'utilité est pour les Anciens Stoïciens tout subjectif : une chose n'est pas utile parce qu'elle sert à *autre chose*,

145. *De diversis quaestionibus*, q. 30 (PL, 40, 19).

146. ARISTOTE, *Top.*, I, 13, 105 a 28 ; III, 3, 118 b 27-36 ; *Éth. Nic.*, II, 2, 1104 b 30-1105 a 1 ; VIII, 2, 1155 b 19-21.

147. Cf. plus haut, p. 73, avec la note 74.

148. H. VON ARNIM, *Stoic. Vet. fragm.*, I, nos 557-558 ; III, nos 86-87.

149. *Ibid.*, III, n° 208.

mais parce qu'elle sert *au sujet même* ; c'est ce qui explique que pour eux il ne saurait y avoir rien d'utile pour le vicieux : la plume ne lui est pas utile, encore qu'elle lui serve à écrire, parce qu'il ne lui sert de rien d'écrire, vu qu'il le fait mal ¹⁵⁰. Cela n'aurait donc aucun sens, pour l'Ancien Stoïcisme, de définir l'usage par l'utilité de son objet. De fait nous ne trouvons jamais dans l'Ancien Stoïcisme la notion d'usage mise en relation avec celle d'utile. L'objet de l'usage, ce ne sont pas les choses utiles, ce sont les choses *indifférentes*. Ces choses, indifférentes en elles-mêmes, acquièrent une valeur si elles sont conformes à la nature du *sujet* : user des choses, c'est en définitive, affirmer sa maîtrise sur elles.

C'est, semble-t-il, le Moyen Stoïcisme qui, avec Panétius, a ouvert la voie à une doctrine qui ferait de l'usage l'acte qui a pour objet les choses utiles, par opposition à la jouissance, qui a pour objet le bien. Car, tout en maintenant en principe la thèse stoïcienne traditionnelle selon laquelle le bien seul est utile ¹⁵¹, Panétius, en fait, distingue le bien et l'utile, puisqu'il consacre les deux livres de son traité *Sur la notion de « fonction »*, le premier au bien, c'est-à-dire aux quatre vertus principales, le second à l'utile, c'est-à-dire à l'or et à l'argent, aux fruits de la terre, aux bêtes, — chevaux, bœufs, abeilles, — aux dieux et surtout aux hommes, « car immédiatement après les dieux, ce sont les hommes qui peuvent être le plus utiles aux hommes » ¹⁵². Dès lors avait disparu le double obstacle qui jusque là s'était opposé à la constitution d'un concept d'usage, acte qui a pour objet l'utile, par opposition à la jouissance, acte qui a pour objet le bien : la distinction aristotélicienne des biens en puissance, dont on use, et des biens utiles, — les biens utiles de Panétius, ce sont les biens en puissance d'Aristote, — et l'identification stoïcienne du bien et de l'utile. L'élaboration de cette nouvelle notion de l'usage était chose faite à l'époque de saint Augustin, mais il est difficile de préciser à quelle époque elle a été faite et quel en a été l'auteur. Le premier texte dans lequel l'usage est explicitement défini comme l'acte qui a pour objet l'utile se trouve, à ma connaissance, chez Alexandre d'Aphrodise, au début du III^e siècle de notre ère ¹⁵³.

150. *Ibid.*, III, n° 674.

151. CICÉRON, *De officiis*, II, 3, 9-10 ; III, 3, 11-12.

152. *Ibid.*, II, 3, 11.

153. ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Top.*, *Comm. in Arist. Graeca*, t. II (2), p. 263-264 ; citons au moins les lignes 26-27 de la p. 263 : *καὶ γὰρ αἱ χρήσεις κυρίως λέγονται τῶν χρησίμων· τινὸς γὰρ χρήσις ἢ χρήσις· ἐνέργεια γὰρ ἐστὶ τις ἢ περὶ τὸ χρήσιμον ἢ τοῦ χρησίμου*. Cf., mais à une date beaucoup plus tardive, le commentateur anonyme de l'*Éthique à Nicomaque*, IV, 1, *Comm. in Arist. Graeca*, t. XX, p. 176-177. — Depuis que ces pages ont été écrites a paru l'article de R. LORENZ, *Die Herkunft des augustinischen «frui Deo»*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952-53) p. 34-60. D'une étude attentive des textes, le

Nous rejoignons ainsi saint Augustin et sa distinction du *frui* et de l'*uti*, calquée sur la distinction du bien et de l'utile. Mais, pour mesurer la saveur nouvelle que saint Augustin a su lui donner, il n'est que de comparer ces deux traités du bien et de l'utile que sont le *De officiis* de Cicéron, écho du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, et le premier livre du *De doctrina christiana* de saint Augustin. Le bien, c'est pour Cicéron et pour Panétius la vertu, et leur traité du bien est un traité des quatre vertus principales ; c'est pour saint Augustin le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et son traité du bien est un traité de la Trinité. L'utile, c'est, pour le Stoïcisme, ce qui est utile au sujet, et c'est à leur conformité avec la nature du sujet que se mesure la valeur des choses indifférentes en elles-mêmes ; l'utile, c'est, pour saint Augustin, ce qui est utile à *autre chose*, c'est le moyen qui est utile pour parvenir à la fin qui est Dieu. De subjective, la notion d'utilité est devenue objective, elle exprime un ordre objectif des choses, la référence des créatures au créateur, et c'est pour cela qu'elle peut servir à définir une structure psychologique originale, qui sera l'*usage* augustinien ¹⁵⁴.

Cet usage, saint Augustin l'a minutieusement analysé. Il suppose, certes, qu'on ait établi le *rapport* du moyen qu'est l'utile au bien qui est sa fin, ce qui ne peut se faire que par un jugement de la raison : aussi saint Augustin semble-t-il d'abord attribuer l'usage à la raison ¹⁵⁵. Mais plus tard, il l'attribue expressément à la volonté, tout en soulignant que, pour que la volonté use, il faut que l'intelligence ait connu et la mémoire retenu les objets dont il appartiendra à la volonté d'user ¹⁵⁶.

Dr. Lorenz conclut que saint Augustin a emprunté *telle quelle* sa doctrine du *frui* et de l'*uti* au *De philosophia* de Varron, qui dépendait lui-même d'Antiochus d'Ascalon. La conclusion me paraît très vraisemblable ; il est peu probable en effet que la notion augustinienne de l'usage ait pu naître chez les Stoïciens, dont la notion d'usage était très différente ; l'éclectique Antiochus d'Ascalon est donc pour elle le patron rêvé ; mais peut-être le Dr Lorenz a-t-il tendance à trop réduire l'originalité de saint Augustin.

154. Cf. les définitions augustinienes de l'*uti* : « Utimur ea quam referimus ad id unde voluptas capienda est », *De div. quaest.*, 30 (PL 40, 19) ; « Uti autem (est) quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est », *De doctrina christiana*, I, 4 (PL 34, 20) ; « Utimur vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est », *De Trin.*, X, 10, 13 (PL 42, 981) ; « Uti vero (dicimur) ea re quam propter aliud quaerimus », *De civ. Dei*, XI, 25 (PL 41, 339).

155. *De diversis quaestionibus*, q. 30 (PL 40, 19).

156. *De Trin.*, X, 10, 13 (PL 42, 981) : « Voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur » ; X, 11, 17 (982) : « Iam vero usus tertius in voluntate est, pertractante illa quae in memoria et intelligentia continentur, sive ad aliquid ea referat, sive eorum sine delectata conquiescat. Uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis » (le mot d'*uti* est pris ici en un sens large, qui englobe l'*uti* proprement dit et le *frui*) ; XI, 5, 8 (991) : « Nullus enim eis uti posset etiam bene, nisi sensarum rerum imagines memoria tenerentur ; et nisi pars maxima voluntatis in superioribus atque interioribus habitet », etc.

La conception thomiste de l'*usus*, c'est, pour l'essentiel, la conception augustinienne de l'*uti*. Mais la doctrine augustinienne de l'*uti*, comme celle du *consensus*, s'était développée dans des perspectives tout à fait étrangères à celles de la description du processus de l'acte humain ; et c'est pour opérer la rencontre de ces deux courants, jusque-là parallèles, que va cette fois encore intervenir l'influence de saint Maxime et de saint Jean Damascène. Il y avait en effet chez eux aussi un *usus*, et qui occupait dans le processus de l'acte humain une place bien déterminée : après l'*impetus* (c'est-à-dire, pour saint Thomas, après l'*imperium*), qui lui-même faisait suite à l'*electio*. Or, saint Thomas n'a pas su résister à la tentation de fondre en un seul concept ces deux *usus*. Dès lors, l'autorité de saint Jean Damascène, c'est-à-dire de saint Maxime, devait le contraindre à faire de l'*usus* augustinien un acte de volonté distinct, postérieur à l'*imperium* et à l'*electio* ¹⁵⁷.

Or, l'usage que saint Maxime avait placé après la décision aristotélicienne et l'appétit stoïcien était bien différent de l'*uti* augustinien, et c'est précisément dans ce qui faisait sa différence d'avec l'*uti* augustinien que résidait la raison d'être de la place que lui avait assignée saint Maxime.

L'usage, tel que saint Maxime le conçoit à la suite d'Épictète, n'est pas usage de l'utile, mais usage de l'indifférent, et cela suffit déjà à le distinguer profondément de l'usage augustinien. Pour saint Augustin en effet, c'est l'utile qui fait l'usage. Ce qui est premier, c'est la notion de l'utile, c'est-à-dire d'un être qui, de par sa nature même, est pour un autre, et cet être, c'est la créature qui est pour le créateur. L'usage n'est dès lors que la structure psychologique qui répond à un tel objet, il n'est ce qu'il est que parce que l'utile est ce qu'il est : parce que l'utile, c'est-à-dire la créature, est tout entier référence à autrui, c'est-à-dire au créateur, l'usage lui aussi est tout entier *référence à*. Pour saint Maxime au contraire, comme pour le stoïcien Épictète, ce qui définit l'usage, c'est la spontanéité même du sujet qui plie à ses propres fins les représentations et les choses, et, d'indifférentes qu'elles étaient, les fait bonnes ou mauvaises. La notion d'utile n'apparaît généralement pas. Si toutefois, par exception, il lui arrive d'apparaître, c'est par un processus exactement contraire à celui qui caractérise la démarche de la pensée augustinienne. C'est cette fois l'usage qui fait l'utile. Le syllogisme est de soi une chose indifférente. En use-t-on bien, il est utile, en use-t-on mal, il est nuisible ¹⁵⁸. L'usage n'est pas ici référence à, il est *domination et maîtrise sur*.

Là pourtant n'est pas l'essentiel, car confondre l'usage de l'utile

157. I^e II^o, q. 16, a. 4.

158. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 21, 20-22.

et l'usage des indifférents, ce n'était encore que méconnaître une nuance. Mais, à côté de l'usage des représentations, dont avec Épictète il faisait un acte psychologique englobant l'assentiment et l'appétit, ou, en termes aristotéliens, le jugement et la décision, saint Maxime connaît l'usage des choses, et c'est cet usage des choses qui, dans son tableau de l'acte humain, fait suite à la décision aristotélienne et à l'appétit stoïcien. Or, s'il leur fait ainsi suite, c'est parce que cet usage des choses, c'est, non un acte psychologique, mais l'action même. Ce n'est donc plus seulement méconnaître une nuance, c'est méconnaître ce qui fait la raison d'être de leur enseignement que d'identifier à l'usage dont saint Augustin fait un acte de la volonté l'usage que saint Maxime place après la décision et l'appétit, et qui, bien loin d'être un acte de volonté, est l'action même que commande cet acte. Saint Thomas d'ailleurs n'a pas été sans soupçonner l'abus qu'il faisait du texte de saint Jean Damascène en identifiant deux réalités aussi différentes que l'action dont parle saint Jean Damascène et l'acte de volonté dont parle saint Augustin. Mais il a cru avoir assez fait pour prévenir toute objection en distinguant l'*usus activus*, qui est l'*usus* augustinien, et l'*usus passivus*, qui est l'*usus* de saint Jean Damascène¹⁵⁹. La distinction est très juste. Mais que laisse-t-elle subsister de l'autorité sur laquelle saint Thomas fonde la place qu'il assigne à l'*usus activus* lui-même ? De ce que saint Jean Damascène a placé après l'*electio* l'*usus passivus* qui est l'action même, pourquoi conclure que l'*usus activus*, qui est tout autre chose, est lui aussi postérieur à l'*electio* ?

Il est permis de penser au contraire que, s'il était légitime de vouloir assigner à l'*usus* augustinien sa place dans le processus de l'acte humain, la meilleure manière de le faire eût été de suivre la voie si bien indiquée par Guillaume d'Auxerre en ce qui concerne le *consensus*, et de reconnaître dans l'*usus*, comme dans le *consensus*, la réalité même de l'*electio*, mais considérée sous un jour particulier. Comment en effet rendre compte de la théologie du péché de consentement et du péché d'usage, — de mésusage ou d'abus, comme dit saint Augustin¹⁶⁰, — si l'on ne voit pas dans le consentement et dans l'usage l'acte libre lui-même, c'est-à-dire l'*electio*, mais dans l'un un acte qui n'engage pas encore le libre arbitre et dans l'autre un acte qui se joue lorsque le libre arbitre s'est déjà prononcé ? Tout s'explique au contraire si l'on voit dans le *consensus*, dans l'*electio* et dans l'*usus* le même engagement libre et efficace de la volonté, consentement si l'on considère l'appel auquel il a cédé, choix si l'on considère les diverses possibilités entre lesquelles

159. I^o II^o, q. 16, a. 1.

160. *De doctr. christ.*, I, 4 (PL 34, 20) ; *De div. quaest.*, 30 (PL 40, 19) ; cf. plus haut, note 99.

il a dû opter, usage enfin si l'on considère le moyen à travers lequel il poursuit sa fin ¹⁶¹.

CONCLUSION

On a pu voir que les formules de saint Maxime, copiées par saint Jean Damascène et traduites par Burgundio de Pise, ont été l'autorité dont le poids a décidé de la place de l'*imperium*, du *consensus* et de l'*usus* dans l'analyse thomiste de l'acte humain. Mais est-ce un service que saint Maxime et saint Jean Damascène ont rendu là à saint Thomas ? Nous croyons avoir montré que l'insertion par saint Maxime, dans l'analyse aristotélicienne de l'action, de l'appétit stoïcien, devenu l'*imperium* thomiste, n'était qu'une tentative d'éclectisme particulièrement malheureuse, et que c'est à tort que saint Thomas avait cru reconnaître chez lui le *consensus* et l'*usus* augustinien. « L'autorité » de saint Maxime se réduit dès lors à un accident, et nous nous sommes tout naturellement trouvés amenés à rejeter du traité thomiste des actes humains des éléments qui n'y avaient été introduits que par elle.

Ces conclusions seraient assurément bien médiocres, et il ne vaudrait sans doute pas la peine de les avoir établies, si elles n'étaient de nature, croyons-nous, à préparer les voies à une meilleure intelligence de l'analyse thomiste de l'acte humain. Rares sont les esprits qui, en abordant pour la première fois cette analyse, n'ont pas été rebutés par l'impression qu'elle donne d'être une construction artificielle, et découragés par une complexité où l'on a peine à reconnaître l'analyse psychologique d'une réalité qui, concrètement, est le plus souvent infiniment simple. C'est déjà un premier résultat que de pouvoir leur dire : « N'accusez pas, de cette complexité qui vous surprend à bon droit, saint Thomas d'Aquin ! Elle n'est pas son œuvre. Son robuste esprit n'était pas, par lui-même, porté aux subtilités vaines. Celles qui, ici, vous déroutent lui furent imposées par l'autorité d'un texte que l'état de la science de son temps ne lui permettait pas de comprendre exactement, ni ses mœurs de rejeter. C'est lui être fidèle que de laisser tomber, aujourd'hui que nous sommes mieux informés, des complications auxquelles lui-même ne s'était résigné que malgré lui ».

161. On peut trouver chez Aristote des indications en ce sens ; comparer par exemple *Éth. Nic.*, III, 5, 1112 b 11-1113 a 12, et *Rhét.*, I, 6, 1362 a 15-21 ; on y trouvera l'identification expresse des moyens qui conduisent à la fin, moyens qui sont l'objet de la délibération et de la décision, avec l'utile (ici le *συμφέρον*) ; il n'y a qu'un pas à faire pour voir dans la décision, *προαίρεσις*, un usage ; mais ce pas Aristote ne l'a pas franchi. De même, saint Thomas dans le *De ver.*, q. 22, a. 15, attribue comme objet à l'*electio l'utile*, ce qui aurait dû l'amener à voir en elle un *usage*.

En renonçant à voir dans le *consensus*, dans l'*usus* et dans l'*imperium* postérieur au choix des actes distincts, nous ne renonçons en effet à rien qui soit essentiel dans l'analyse thomiste de l'acte humain. Tout ce qu'il y a de richesse psychologique valable dans les analyses thomistes du *consensus* et de l'*usus* se trouve simplement valoir de cet unique acte-type de la volonté qu'est l'*electio*, et surtout, tout ce qu'il y a de pénétration et de lucidité dans l'admirable analyse de l'*imperium* à la question 17 de la I^a II^{ae} vaut, et vaut mille fois plus, appliqué à cet unique acte-type de la raison pratique qu'est le *iudicium electionis*. Rien n'est ruiné, rien n'est compromis de ce qui assure à la morale thomiste sa base et son équilibre. Au contraire, une fois élagués des détails dont saint Thomas ne l'avait surchargée que contraint, les lignes maîtresses de l'analyse thomiste de l'acte humain apparaissent dans leur pureté : tout converge vers ce qui en est le centre, vers ce qu'il y a dans la pensée thomiste de neuf, d'original, de profond et d'éternel : sa conception de l'*electio*, décision libre où se fondent le jugement impératif de la raison et l'activité efficace de la volonté. Mettre, avant elle, un *consensus*, qui déjà nous engage, mettre, après elle, un *imperium* et un *usus*, faute desquels nous ne sommes pas encore engagés tout à fait, c'est compromettre ce qui la fait ce qu'elle est : *décision*, seul acte libre *par lui-même*, seul acte efficace par lui-même, de la liberté et de l'efficacité duquel tout le reste est libre et efficace. La voici, maintenant, dégagée, et nous sommes à même d'admirer l'œuvre de saint Thomas. Certes, il doit beaucoup. A saint Augustin et à saint Maxime, le concept de volonté, appétit rationnel et puissance *active* — notion que la I^a II^{ae}, après un moment d'oubli, a justement remise en pleine valeur. A Aristote, le schéma de l'analyse de l'acte humain avec ses étapes caractéristiques : souhait, délibération, jugement et décision. A saint Maxime, la greffe sur la conception augustinienne de la volonté de l'analyse aristotélicienne de l'action. Mais, après cet inventaire, nous sommes loin de compte ! Il y a chez saint Thomas plus, beaucoup plus. Et ce qu'il y a de plus, c'est précisément son analyse de l'*electio*, c'est la détermination de la part qui revient, dans sa constitution, à l'impératif rationnel, maître de sa spécification, et à l'activité volontaire, maîtresse de son exercice, c'est la profondeur et c'est l'équilibre avec lesquels il a su allier le primat, dans son ordre, de l'impératif rationnel hérité d'Aristote, faute duquel la morale, privée de ce qui fait son essence même, l'obligation rationnelle, croule dans le volontarisme arbitraire de Scot, et le primat, dans son ordre, de l'activité volontaire, héritée de saint Augustin, faute de laquelle la liberté se dissout dans le déterminisme du meilleur, comme c'est le cas chez Aristote. Qu'il nous suffise de signaler ici, d'un mot, ce qui exigerait de longs développements. Nous voulons seulement montrer que les conclusions, toutes négatives, d'une étude qui aboutit à rayer de l'ana-

lyse de l'acte humain, en tant qu'actes indépendants, le *consensus*, l'*usus* et l'*imperium* postérieur au choix, ne sont dans notre esprit qu'une étape dans une entreprise dont le but, tout positif, est de restaurer à sa vraie place l'acte dont l'analyse reste le titre de gloire de saint Thomas : l'*electio*.

Chambéry-Leyse, Pâques 1952.

R.-A. GAUTHIER O. P.