



HAL
open science

Intentio et Caritas chez saint Thomas d'Aquin. Essai philosophique sur la charité

Jérôme Audignon

► **To cite this version:**

Jérôme Audignon. Intentio et Caritas chez saint Thomas d'Aquin. Essai philosophique sur la charité. Philosophie. 2014. dumas-01058609

HAL Id: dumas-01058609

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01058609>

Submitted on 27 Aug 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Jérôme AUDIGNON

Intentio et Caritas chez saint Thomas d'Aquin.

Essai philosophique sur la charité.

Mémoire de recherche de master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophies du langage

Sous la direction de M. Michel FATTAL

Année universitaire 2013 – 2014

Au Louveteau. A mes Animaux.

« La vraie bonté de l'homme ne peut se manifester en toute pureté et en toute liberté qu'à l'égard de ceux qui ne représentent aucune force. Le véritable test moral de l'humanité (le plus radical, qui se situe à un niveau si profond qu'il échappe à notre regard), ce sont ses relations avec ceux qui sont à sa merci : les animaux. Et c'est ici que s'est produite la faillite fondamentale de l'homme, si fondamentale que toutes les autres en découlent. »

Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1987, p. 361 – 366.

Avertissement

La méthode que nous choisissons est selon nous la seule apte à permettre de situer la réflexion dans la manière de penser propre à l'auteur étudié, en évitant au maximum d'y projeter les catégories modernes. Il s'agit de partir du texte lui-même, texte à partir duquel l'émergence d'un sens se peut faire par une analyse la plus précise possible de la pensée qui s'y exprime, de l'intention qui est celle de l'auteur au moment où il formule ses propos. Nous partirons donc systématiquement des textes eux-mêmes, tels qu'ils relèvent du sujet traité et tels qu'ils semblent propres à éclairer le problème auquel il s'agit de répondre. Nous avons donc à chaque fois cherché à relever au mieux les textes correspondants à la question qui venait à la réflexion (l'intention, la vérité...), pour les mettre en un rapport propre à révéler au mieux la pensée de l'auteur sur les questions, dans le souci constant de suivre le fil directeur de notre sujet, la question de la *Caritas* telle qu'elle nécessite, par exemple, la mobilisation du concept d'*intentio*.

Reste à dire quelques mots sur l'organisation et la nature de ce travail. La première partie de ce travail constituait originellement un travail à part entière, en ce sens qu'il était premièrement destiné à ne constituer que le seul objet de notre travail. Au fur et à mesure que se présentaient les questions, sont donc nés deux travaux séparés : un en particulier sur la notion chrétienne de *caritas*, qui est, *in fine*, le cœur de notre recherche, et un en particulier sur la notion de vérité, qui, comme nous le montrerons, est en lien direct avec la notion de charité.

Nous en arrivons donc à dire ceci : que ces trois travaux séparés, sont finalement constitutifs d'un même ensemble. Nous nous efforcerons au mieux de montrer le lien qui unit les différentes parties et qui suture le tout avec lui-même dans un travail finalement multiple tout en étant conduit par le même fil directeur.

Remerciements

A mes animaux.

A la Lumière de ma vie, qui illumine d'amour chacun de mes actes.

A Amor Cherni et Michel Fattal, les meilleurs professeurs que j'ai eus.

A Papa, pour sa vertu et son amour.

A Mimi, pour son amour.

A mon frère et ma sœur.

A Taya, pour sa charité.

Table des matières

<i>Avertissement</i>	4
<i>Remerciements</i>	5
<i>Table des matières</i>	6
<i>Introduction</i>	10
CHAPITRE I. Définition. Sens et équivoque du concept d' <i>intentio</i>	15
1.	
<i>Intentio significat in aliud tendere.</i>	16
2.	
<i>Intentio finis et intentio boni.</i>	18
3.	
<i>Intentio intellecta.</i>	20
4.	
<i>L'équivoque de l'intentio.</i>	23
CHAPITRE II. « L'intentionnalité de la volonté dans son acte d'aimer ».....	26
1.	
<i>Amor secundum perfectam sui rationem est habiti.</i>	27
2.	
<i>Determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis.</i>	29
3.	
<i>Per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis.</i>	32
4.	
<i>Amans inclinatur per amorem.</i>	35
5.	
<i>Dilige et fac quod vis.</i>	36
6.	
<i>Caritas est radix omnium virtutum.</i>	37
7.	
<i>Amans inclinatur per amorem (bis).</i>	39
8.	
<i>Amor inclinationem facit ad operandum.</i>	40
9.	
<i>Amor transformat amantem in amatum.</i>	40
10.	
<i>Intellectus in actu existens per speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam.</i>	42

11.	
	<i>Amor facit amatum esse formam amantis.</i>	45
12.	
	<i>Et ex hoc sequitur passio amoris.</i>	46
Conclusion		50
CHAPITRE III. La <i>Caritas</i> chez saint Thomas d'Aquin.		53
1.	
	<i>Caritas dicitur esse forma aliarum virtutum</i>	54
	a. <i>Virtutes theologicae</i>	65
	b. <i>Fides et spem</i>	74
	α. <i>Fides</i>	74
	β. <i>Spem</i>	78
2.	
	<i>Caritas dicitur finis aliarum virtutum</i>	79
3.	
	<i>Caritas dicitur mater aliarum virtutum</i>	80
Conclusion		86
CHAPITRE IV. <i>Caritas</i> et <i>Veritas</i> chez saint Thomas d'Aquin		89
1.	
	<i>Omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens</i>	90
2.	
	<i>Modi entis</i>	94
3.	
	<i>Modus entis secundum convenientiam ad aliud</i>	97
4.	
	<i>In hoc formaliter ratio veri perficitur</i>	100
5.	
	<i>Conformitas ponit convenientiam duorum in forma una</i>	105
6.	
	<i>Conformitas in natura sive secundum convenientiam in natura</i>	107
7.	
	<i>Veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri</i>	110
8.	
	<i>Intentio, Caritas et Veritas</i>	111
Conclusion générale.....		114
Bibliographie.....		117

Introduction

Introduction

Alain de Libera, dans *La querelle des universaux*¹, relève les différents sens du terme d'*intentio* :

« *Intention* (latin *intentio*).

a) *Sens psychologique* : au XII^{ème} siècle, traduction de l'arabe (*ma'qûl*, *ma'nâ*), pensée, concept, idée, signification. Traduit aussi le grec *logos*, au sens de forme (comme dans l'expression l'"*intention d'une chose*", *intentio rei*) et de formule (comme dans l'expression : "*l'intention d'homme est "animal-raisonnable-mortel-bipède"*) ;

b) *en optique* : "*idole*" [image] émise par un objet affectant l'appareil perceptif ;

c) chez Avicenne : représentation d'origine non sensible (par ex. la saisie d'un danger), formée dans les sens internes, associée à une perception sensible (par ex. la vision d'un loup)² ».

Ce qui nous intéresse ici est l'origine du mot *intentio* : le terme semble traduire à la fois l'arabe *ma'qûl*, *ma'nâ*, mais également le grec *λόγος*.

Remarquons également les leçons de l'étude de Jean-Luc Solère qui, dans son article « Tension et intention³ », tente de retracer l'origine du latin *intentio* : « *intentio traduit le mot ou les mots arabes qui ont traduit λόγος* » soit les termes, selon lui, *ma'qûl*, *ma'nâ*, et « *ratio traduit plus directement le grec λόγος* ». Il ajoute également à cela que « *en fonction du lexique en usage dans la noétique arabe, c'est à juste titre que l'on pourrait donner ratio comme équivalent d'intentio* ».

On voit donc que le *λόγος* donne à la fois la *ratio* et l'*intentio*, mais les deux sont donnés comme équivalents dans leur possibilité de traduire *λόγος*. En effet, bien qu'il ne faille pas occulter la racine latine du terme d'*intentio*, que l'on verra par ailleurs, il est intéressant de commencer par donner son origine moins obvie, qui devra pourtant éclairer le sens qu'il prendra chez Thomas d'Aquin. En effet, à la base étymologique latine du terme s'ajoute dans le latin médiéval le sens qu'acquiert le terme dans les

¹ Alain de Libera, *La querelle des universaux*, Seuil, 1996, p. 499. Voir aussi l'article « *Intentio* » in *Dictionnaire du Moyen-Âge*, PUF, 2002, p. 722.

² Nous mettons en forme pour faciliter l'intelligibilité du texte.

³ Jean-Luc Solère, « Tension et intention » in *Questions sur l'intentionnalité*, Lambros Couloubaritsis et Antonino Mazzù (dir.), Paris, Vrin, éditions « Ousia », 2007, p. 54-124.

traductions des textes arabes, ainsi que l'indique Jean Luc Solère. *Intentio* traduira en effet notamment l'arabe *ma'nâ* qui occupe une place particulière dans l'œuvre d'Alkindi, Alfarabi, Alhazen, Averroès et, ce qui nous intéresse ici, Avicenne, dont on sait que Thomas fait des commentaires, ou, tout du moins, avec qui il discute. C'est le sens du mot arabe, que traduit le latin *intentio*, qui « *orienté du côté de "contenu intelligible", "objet de pensée"* » ajoute Solère. Or nous verrons que ce sens issu de l'arabe tiendra une place importante dans la conception thomasienne de l'intention.

Dernier point pour terminer cette esquisse étymologique : Endress affirme que chez les philosophes arabes, *ma'nâ*

« *peut correspondre à νόημα, διάνοια, ἔννοια, λόγος, θεωρημα (...) Il signifie donc "chose intentionnelle", chose visée, identique au "contenu intentionnel" de la pensée, "chose qui est le contenu de la pensée" (...) c'est le cas chez Avicenne, chez qui la notion de ma'nâ acquiert une importance particulière. Elle désigne en effet d'une part l'instrument de compréhension ou acte même d'appréhension par lequel nous saisissons cette détermination intelligible, d'autre part ce qui est objet de l'intellect (...) et correspond aussi bien à λόγος ou ratio dans sa double valeur sémantique de contenu notionnel, intelligible, objectif c'est-à-dire existant dans la réalité (res intellecta)⁴ ».*

Endress donne donc une double signification à l'arabe *ma'nâ*, à la fois l'acte même d'appréhender l'intelligible, et l'objet de cette appréhension. Nous verrons que chez Thomas cette équivoque est également présente, et notre travail consistera donc en partie à voir comment le docteur angélique résout cette difficulté. L'intérêt de ce renvoi aux origines du terme *intentio* est donc multiple : d'abord constater qu'il traduit, indirectement, par le biais de l'arabe, le grec λόγος ; qu'il est l'équivalent donc du latin *ratio* ; que comme traduction de l'arabe *ma'nâ* il inclinera son sens vers une signification bien précise, qui doit précisément nous aider à mieux comprendre le concept chez Thomas, voir ce qu'il en fait et en quoi il se distingue dans l'usage qu'il en fait.

A travers ce travail, il s'agit donc de préciser et de répondre à plusieurs problèmes :

D'abord, il est question de la destinée du concept grec de λόγος. On sait en effet l'importance du concept dans la philosophie grecque, et l'importance de l'héritage qu'il peut constituer dans les traditions postérieures reste à découvrir, tant on a tendance à ne voir dans cet héritage que la traduction du λόγος dans le *verbum* chrétien médiéval,

⁴ Gerhard Endress, *A greek and Arabic lexicon : materials for a dictionary of the mediaeval translations from greek into arabic*, Leiden, New York, E. J. Brill, 1997, fascicule 4.

quand on daigne bien s'y attacher ou ne serait-ce que le remarquer. Or, à en croire les spécialistes suscités, le λόγος grec semble bien avoir une influence directe dans les concepts médiévaux latins qui peuvent pourtant sembler sans rapport avec lui, tel ici l'*intentio*. Travailler à préciser le sens que peut prendre le concept d'*intentio* comme traduction indirecte du grec λόγος semble dès lors ouvrir de riches possibilités d'interprétation, et surtout de compréhension de la philosophie de langue latine. Un tel travail aurait également le mérite d'assurer une continuité conceptuelle entre les grecs et les arabes d'une part, et, ce qui nous concerne ici, les arabes et les latins, et même les grecs et les latins. Une telle mise en perspective de la parenté des trois civilisations n'aurait alors d'égal que la mise en relief de l'originalité propre aux latins, voire de l'enrichissement qu'ils apportent, en l'occurrence de l'enrichissement qu'ils apportent au concept grec de λόγος.

Ensuite, il s'agit de la question proprement intentionnelle. En effet, une réflexion, s'attachant tant à la lettre qu'à l'esprit du texte, sur le concept d'*intentio* tel qu'il peut être reçu et reformulé chez un auteur médiéval latin, et pas des moindres, a de multiples intérêts. Elle peut d'abord permettre de comprendre la notion en tant que telle, telle qu'elle se manifeste dans l'économie de la pensée thomasienne. Elle peut ensuite rendre possible une meilleure compréhension de la doctrine thomasienne de l'âme, tant dans sa perspective volontaire qu'intellectuelle, ainsi que nous le verrons, tant les implications du concept sont nombreuses. Elle doit de même, et tel est principalement l'objet de notre propos, permettre d'apporter un éclairage nouveau, tel qu'il n'a pas, à notre connaissance, encore été formulé, sur la conception de l'amour du docteur angélique. Enfin, elle a également le mérite de préciser le champ des recherches actuelles sur les origines de l'intentionnalité moderne, telle qu'elle se définit dans la phénoménologie de Brentano puis de Husserl⁵.

⁵ Voir l'ouvrage très précieux de Lambros Couloubaritsis et Antonino Mazzù, *Questions sur l'intentionnalité*, Bruxelles, Ousia, 2007, 366 p. Les deux spécialistes soulignent en effet l'importance de Brentano vis-à-vis de son élève Husserl, notamment sur la question de l'intentionnalité : « *Nonobstant son importance intrinsèque et son importance historique, l'œuvre de Brentano a connu la destinée paradoxale d'être à la fois une source majeure de plusieurs courants significatifs de la philosophie contemporaine et d'être restée jusqu'à des dates récentes peu lue, peu commentée et peu traduite, en particulier en langue française. Cette situation change et l'intérêt pour Brentano vient aussi bien des milieux phénoménologiques que des milieux analytiques, les uns et les autres voyants en lui, sinon un père, du moins un grand-père commun. C'est sans doute Husserl qui sut tirer le profit le plus original de la pensée brentanienne, et plus spécialement de l'usage de la problématique de l'intentionnalité.* » (nous soulignons). Or, on sait, grâce à ce même ouvrage, que Brentano remet au premier plan la notion médiévale d'intentionnalité, concept qu'il tire notamment de l'interprétation d'Aristote par Thomas d'Aquin. Il affirme en effet lui-même avoir emprunté, pour lui redonner vie, le concept d'intentionnalité à la scolastique (Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Fr. Maurice de Gandillac, Paris, 1944, p. 102). De rapides clins d'œil à la problématique moderne de l'intentionnalité ne seront donc pas dénués de sens, quand on sait par les travaux actuels l'importance des conceptions médiévales, et notamment de celles de Thomas d'Aquin, dans la formulation de problèmes par Brentano qui seront influents sur son élève Husserl, élève qui formule clairement le problème phénoménologique de l'intentionnalité. Sans

Pour finir le tour d'horizon des problèmes que soulève notre sujet, il s'agit également, nous l'avons dit, de préciser simultanément plusieurs choses, dans une même analyse : le lien que nous chercherons à établir entre *intentio* et *Caritas* doit permettre une meilleure intelligibilité à la fois du concept d'*intentio* et de celui de *Caritas*. La mobilisation du concept d'intention doit en effet rendre possible de jeter un nouvel éclairage sur la notion de charité, tout autant que sur celui d'intention. Il est donc question d'éclairer d'une manière telle que cela n'a pas été fait les deux concepts d'*intentio* et de *Caritas* par la mise en exergue de leur lien réciproque et de leur entrelacement conceptuel qui seul, pensons-nous, permet de saisir pleinement le sens profond que revêtent ces deux concepts dans la pensée thomasienne, ou, tout du moins, le sens profond que revêt le concept de *Caritas*.

promettre de le faire dans cette étude, nous soulignons toutefois l'intérêt qu'aurait une recherche portant sur la reprise par Brentano des problématiques et conceptions thomasiennes, et de l'influence de cette reprise sur la phénoménologie husserlienne.

Chapitre I.

DEFINITION

Sens et équivoque du concept d'*intentio*

DEFINITION.

SENS ET EQUIVOQUE DU CONCEPT D'*INTENTIO*.

1. Intentio significat in aliud tendere

Dans une étude sur saint Thomas d'Aquin, il convient tout d'abord de relever la ou les définitions émanant du docteur lui-même, si l'on veut voir par la suite quelle utilisation du concept il met en œuvre.

Ainsi, Thomas nous indique une première définition de la notion d'*intentio*, définition que l'on trouve essentiellement en deux lieux, et qui est la suivante : « *intentio, sicut nomen ipsum sonat, significat in aliud tendere*⁶ » (*Somme théologique*, Ia IIae, q. 12, a. 1, resp.) : « *Intention, comme le nom même le fait entendre, signifie tendre vers quelque chose*⁷ » : cette définition toute simple renvoie à l'étymologie même du terme, soit au verbe *intendere, tendere* et dont le sens est tout simplement « être en direction vers », « tendre ». Cette définition commande le latin *intentio*, forme substantivée du verbe *intendere* et qui signifie la tendance, la direction vers un but. Comprise ainsi, la définition de l'*intentio* signifie donc que tout être, naturel ou non, peut posséder ce mouvement de tension vers un but, et que l'on constate l'existence même du terme semble nous indiquer que pour l'auteur qui l'utilise tout être possède *de facto* un mouvement de tension en direction d'un but. Naturel ou non, car Thomas part du constat de l'existence de ce mouvement de tension dirigée dans les êtres naturels les plus simples, comme les animaux, mais l'introduit également dans la sphère du divin, en ce sens que Dieu aussi pourra être dit avoir une *intentio*.

Quoi qu'il en soit, il faut bien se garder de ne pas tenir ensemble les deux moments de ce concept : la tension, certes, mais la tension *dirigée vers un but*. Il y a bien association de ces deux mouvements dans un même acte qui est de tendre vers une fin précise. Ainsi comprise, l'intention désigne avant tout chez le docteur angélique un acte psychologique, un acte de l'âme humaine, et plus précisément un acte de la volonté plutôt qu'un acte intellectuel. L'intention est un acte volontaire avant d'être un acte de l'intellect, s'il en est.

⁶ Voir également le *Scriptum in Sententiis*, liber II, d. 38, q. 1, a. 3, resp.

⁷ Concernant les traductions des textes étudiés, nous nous efforcerons à chaque fois de proposer notre propre traduction, travaillée à partir des différentes traductions connues, et notamment des traductions des éditions du Cerf et de celles du site docteurangelique.free.fr

« Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis. » (Summa theologiae Ia IIae, q. 12, a. 1, resp.)

« Je réponds en disant que l'intention, comme le nom même l'indique, signifie tendre vers quelque chose. Mais vers quelque chose tend et l'action du moteur, et le mouvement du mobile. Mais le fait que le mouvement du mobile tend vers quelque chose procède de l'action du moteur. De sorte que l'intention revient premièrement et principalement à cela qui meut vers la fin, ce pour quoi nous disons que l'architecte, et tous ceux qui dirigent, meuvent les autres par leur commandement vers cela vers quoi eux-mêmes tendent. Or, la volonté meut toutes les autres puissances de l'âme vers la fin, ainsi qu'on l'a montré plus haut. D'où il est manifeste que l'intention est proprement l'acte de la volonté. ».

Ce premier texte présente bien cette intention comme un acte psychologique de la volonté qui tend vers son but. Cet acte de la volonté, ici désigné comme « *actus mentis qui est intendere* » (De veritate, q. 21, a. 3, ad. 5), l'*intentio* donc, appartient premièrement et principalement à la sphère de la volonté : puisqu'en effet il s'agit d'une tension, cet acte de tendre doit être attribué proprement au moteur d'où part ce mouvement. Or, comme le dit Thomas, le rôle de moteur parmi les facultés de l'âme est assuré par la volonté : l'intention est donc avant tout l'acte de la volonté qui tend vers son but : « *intentio est proprie actus voluntatis*⁸ » (ibid., id est Somme de théologie Ia IIae, q. 12, a. 1, resp), « *l'intention est proprement l'acte de la volonté* ».

Le problème qui se pose d'ores et déjà est le suivant : comme tout acte de volonté, l'intention comprise comme tension vers un but présuppose comme condition même de sa tension la connaissance de la fin vers laquelle il s'agit de tendre. En effet, nous verrons plus loin que la connaissance, c'est-à-dire la saisie intellectuelle de la fin, est la condition de possibilité d'une tension de la volonté vers cette fin. Pour le dire clairement, il faut connaître ce vers quoi l'on se dirige.

⁸ Voir également *Scriptum in Sententiis* liber II, d. 38, a. 3, resp. et le *De veritate*, q. 22, a. 13, resp.

2. *Intentio finis et intentio boni*

Revenons pour le moment à la définition thomasienne même de l'intention telle qu'elle nous est présentée dans ses textes.

« *Ad quintum dicendum, quod finis dicitur esse prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsae sunt ad finem ; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum, quod cum dicitur quod finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio ; unde aequivoce accipitur utrobique.* » (*De veritate*, q. 21, a. 3, ad ; 5)

« *Il faut cependant savoir que, lorsque l'on dit que la fin est première dans l'intention, intention désigne l'acte de l'esprit, qui est de tendre. Mais lorsque nous comparons l'intention de bien et de vrai, intention désigne la raison (ratione, concept) que signifie la définition ; d'où vient que le mot est pris équivoquement dans les deux cas.* ».

Thomas complexifie dans ce texte la définition de l'intention, qu'il ne situe plus seulement dans l'acte de tension de la part de l'esprit mais qu'il dédouble à partir des deux expressions d'*intentio finis* et d'*intentio boni*, *intentio boni* qui, nous le verrons plus loin, devra être d'une grande importance pour comprendre l'acte de charité : la notion d'*intentio boni* sera en effet d'une grande importance puisqu'il s'agira alors de déterminer l'intention non plus d'abord comme la tension mais comme la présence du bien dans la volonté :

- *L'intentio finis*, ou littéralement « intention de la fin », se rapporte ainsi proprement à la fin en tant qu'elle est première dans l'intention de l'agent (par rapport aux moyens). Cette fin qui est première se comprend alors principalement à partir de *l'intendere*, l'acte de tendre vers : il s'agit de ce que nous venons de voir, ni plus ni moins, puisqu'il est question ici de la tension vers une fin. Qui dit tension dit donc qu'il y a un mouvement c'est-à-dire un être imparfait. Cet être imparfait n'est pas spécifié par une forme qui lui serait immanente mais progresse bien plutôt vers une forme qui lui reste extérieure mais la spécifie. C'est là la doctrine de *l'intentio finis* qui suppose donc de la part de la fin un rôle de forme, au sens proprement aristotélicien du terme, c'est-à-dire qui spécifie l'acte de tension qui se dirige vers elle. L'intention de la fin est l'acte de tendre vers une fin, acte de tension qui reçoit sa forme, ou sa raison, de la fin elle-même. Mais donc comme tension vers la fin, *l'intentio finis* peut d'ores

et déjà se comprendre comme le résultat de cette tension, résultat qu'il faut comprendre à partir de la formation de cette tension par la fin visée. Mais pour le moment ce résultat n'apparaît que comme la formation de la tension elle-même.

On voit d'ores et déjà comment la notion grecque de λόγος a une influence directe sur la notion latine médiévale d'*intentio* : l'intention tend vers une fin, fin qui, comme on le sait depuis Aristote, joue le rôle d'une forme, ou raison : la fin est une raison en ce sens qu'elle donne l'intelligibilité à cela qu'elle meut. On voit donc clairement qu'il existe un lien patent entre *intentio* et λόγος, lien qu'il s'agira d'explicitier à mesure que nous avançons dans notre analyse, mais que nous pouvons d'ores et déjà exprimer comme suit : la fin de l'intention est le λόγος ou *ratio* de cette intention.

Mais, donc, comme tension vers la fin, l'*intentio finis* peut d'ores et déjà se comprendre comme le résultat de cette tension, résultat qu'il faut comprendre à partir de la formation de cette tension par la fin visée, d'où la nécessité de mobiliser le sens arabe du latin *intentio* dans la traduction de λόγος, qui oriente vers le contenu intelligible tel qu'il est visé. Mais pour le moment ce résultat n'apparaît que comme la formation de la tension elle-même.

- L'*intentio veri* ou *intentio boni* désigne quant à elle la *ratio*, signifiée par ailleurs par la définition : il ne s'agit donc déjà plus de l'acte même de l'âme qui tend vers un objet, mais proprement de l'objet d'intellection⁹, de la représentation intellectuelle que l'on se fait d'une réalité donnée, objet qui, nous le voyons dès à présent, semble bien avoir un mode particulier de présence dans l'agent et un rôle spécifique à jouer, ce qu'il conviendra de déterminer plus tard. Cet objet d'intellection est le concept de la chose, ce que Thomas entend par ailleurs comme étant la raison de la chose (*ratio*), ce que l'on entend bien puisque c'est cela même par quoi une chose est rendue intelligible. On voit ici plus clairement encore le lien qui existe entre *intentio* et λόγος, ici représenté par le terme *ratio* : l'intention semble désigner, ce qu'il nous faudra préciser, la *ratio* elle-même. Il y a donc identité entre *intentio* et λόγος à travers la notion de *ratio* puisque *intentio* est alors une traduction directe de λόγος. Il nous faudra voir l'importance de la notion de *ratio* dans la compréhension qu'il s'agit d'avoir de l'*intentio*, mais il est intéressant de noter dès à présent qu'intervient ici la notion de *ratio*, qui, nous l'avons dit dans notre introduction, peut être considéré comme un équivalent de l'intention dans la traduction du grec λογος. On voit bien ici l'entremêlement de ces deux notions de *ratio* et d'*intentio* dans leur capacité à traduire le grec puisque la *ratio* de la chose est bien liée à l'*intentio*, comprise soit comme l'acte

⁹ Voir plus loin la notion d'*intentio intellecta*.

par lequel doit être saisie la *ratio*, soit comme le résultat de cette appréhension, soit la *ratio* elle-même. Nous reviendrons sur ce point plus en détail.

Thomas peut donc à juste titre souligner qu'il y a effectivement une équivoque entre les deux notions, une tension dans la compréhension que l'on se fait de la notion d'*intentio*, puisqu'elle peut tout autant désigner l'acte par lequel l'esprit va tendre vers son objet que l'objet lui-même vers lequel l'esprit tend. Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'*intentio* constitue donc à la fois l'acte de l'agent qui se tient dans la tension orientée vers sa fin, et l'œuvre de la fin elle-même sur l'agent qui s'oriente vers elle : « *appetibile movet appetitum faciens se quodammodo in ejus intentione* » (*Summa theologiae* Ia IIae, q. 26, a. 2, c) « *le désirable meut l'appétit en s'imprimant en quelque sorte dans son intention*¹⁰ »

3. *Intentio intellecta*

L'objet meut l'appétit qui va donc tendre vers lui, ce en s'imprimant dans son intention. L'intention est donc ici le résultat de cette impression de l'objet sur l'agent, non pas tant la tension elle-même. L'*intentio* est donc clairement aussi l'objet connu comme tel, la possession spirituelle de l'objet connu par l'intellect de l'agent, ce en quoi apparaît clairement l'influence de la traduction arabe du λόγος grec qui, précisément, oriente vers le contenu intelligible :

« *Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili.* ¹¹ » (*Sententia libri De anima*, II, lec. 14, n. 418)

« *Le changement véritable*¹² *de l'esprit consiste à ce que l'espèce soit reçue dans l'organe du sens ou dans le milieu par mode d'intention, et non par mode de forme*

¹⁰ Nous suivons ici la traduction d'Aimon-Marie Roguet publiée aux éditions du cerf, puisque la traduction de *faciens se* par *s'imprimant en* nous semble la plus apte à rendre compte de l'opération par laquelle se forme l'intention, et, donc, à rendre compte de ce qu'est proprement l'intention : une impression qu'il faut comprendre comme une formation qui rend connaturel.

¹¹ Voir également *Summa theologiae* Ia, q. 78, a. 3, resp. ; *Summa theologiae* Ia IIae, q. 22, a. 2, ad 3. ; *Scriptum in Sententiis* liber II, d.19, q. 1, a. 3, ad 1)

¹² Certaines traductions n'insistent pas sur le *vero*, qu nous semble pourtant important puisqu'il s'agit de dire ce qu'est véritablement le changement de l'esprit.

naturelle. En effet, l'espèce sensible n'est pas reçue ainsi dans le sens, selon cet être là (illud esse, renvoie à naturalis formae) qu'elle a dans la chose sensible. »

Il y a donc bien un sens de l'intention qui consisterait en une forme intentionnelle contenue dans l'esprit selon un certain mode, comme nous le disions auparavant. On voit ici poindre ce que nous annoncions plus haut : l'objet connu a bien un mode propre de présence dans l'agent. *L'intentio sensibilis* n'est effectivement pas, on le comprend, la modification physique de l'organe, puisque, comme on pourrait le penser, si l'objet venait à l'agent sous sa forme entendue au sens de son être naturel, concret, il y aurait transformation véritable de l'agent en la chose connue ; ce n'est donc pas la possession de l'être naturel de la chose connue, mais la possession spirituelle de l'objet connu par la faculté. Cette possession spirituelle de l'objet en vertu de laquelle l'intention peut être dite être l'objet connu comme tel se fait donc en vertu d'une véritable forme intentionnelle, forme par laquelle l'objet est rendu présent à l'agent sans pour autant être présent selon son être naturel, ou selon son être plein, substantiel, tel qu'il le possède dans la nature (bien que l'on puisse dire qu'il ne perd rien de son être substantiel, sinon la raison matérielle de son être) : l'objet est présent sous sa raison, ou forme intentionnelle, soit en vertu de l'espèce qui a raison de définition de la chose. L'intention consisterait donc ici en un mode de présence de l'objet connu dans l'agent. L'intention dans ce sens est donc le résultat de l'appréhension de l'objet par la faculté concernée. Intervient donc ici clairement la notion de *ratio* qui traduit directement le concept grec de λόγος, puisque l'intention semble être la raison même de la chose.

On peut donc comprendre l'intention comme mode d'être de l'objet connu, ce à propos de quoi un texte du *Contra Gentiles* peut nous éclairer : « *Dico autem intentionem intellectam, id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta* » : et même texte un peu plus bas : « *ipsa intentio verbum interius nominatur* » (*Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 6)

« Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur ; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant ; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitu »

« Mais j'appelle intention d'intellection [objet d'intellection] ce que l'intellect conçoit en lui-même de la chose intelligée. Laquelle [intention] n'est en nous ni la chose même que l'on intelliige ; ni la substance même de l'intellect ; mais une certaine similitude

conçue dans l'intellect de la chose intelligée, similitude que les paroles extérieures signifient ; d'où le fait que l'on nomme cette intention elle-même "verbe intérieur", qui est signifié par le verbe extérieur. Et certes que cette intention ne soit pas en nous la chose intelligée, cela apparaît à partir de cela que c'est une chose d'intelliger une chose, et une autre d'intelliger l'intention intelligée elle-même, ce que fait l'intellect lors qu'il réfléchit sur sa propre opération. »

Concernant la traduction d'*intentionem intellectam*, la traduction publiée par les éditions du Cerf donne *objet d'intellection*, ce qui nous semble moins proche du texte et ne rend pas compte selon nous du fait que cet objet d'intellection est, précisément, une intention, ce en quoi précisément il laisse transparaître l'influence de la traduction arabe du λόγος. Il nous apparaît donc important d'indiquer à la fois la traduction la plus proche du texte, sans oublier pour autant la traduction des éditions du Cerf, pour mettre en exergue cette reprise ou cet héritage de l'arabe tel que nous l'avons souligné dans notre introduction : cette intention est bien dans ce texte l'objet d'intellection, et non plus la tension en elle-même. On voit donc de manière latente et patente l'influence dans ce texte de l'arabe *ma'nâ* qui oriente bien le λόγος grec et donc la traduction latine par *intentio* vers le sens du contenu intelligible. Il y a donc, une fois de plus, un lien patent entre le grec λόγος et le latin *intentio*, qui se doit voir à partir de l'influence des traductions arabes du grec λόγος et des traductions latines de l'arabe traduisant λόγος qui ont donné lieu directement au concept d'*intentio*, si bien qu'on peut tenir le concept *intentio* pour une traduction du grec λόγος.

L'*intentio intellecta* dont parle Thomas ici doit nous éclairer à propos de ce qu'est l'intention dans l'intellect. Cette intention est proprement un objet d'intellection, objet qui est donc un être connu sous forme d'être intentionnel distingué de l'être naturel ; seul le verbe, qui est la traduction directe de λόγος, et qui est le terme de l'intellection, appartient à l'ordre intentionnel : dans la définition de l'intention que nous cherchons, ce n'est donc pas l'*esse naturale* qu'il convient de retenir, mais bien l'être intentionnel de la chose dans l'agent, *esse intentionnale* qui est lui-même une certaine similitude. Similitude en vertu de quoi ? En vertu précisément de la raison de la chose connue : c'est la raison, ou verbe (proximité on le voit des deux notions par rapport au λόγος grec) dit Thomas ; autrement dit l'espèce intelligible représente en l'agent la chose connue, elle tient lieu de cette chose sous un rapport de similitude, sous un rapport de raison. L'intention dans l'acte de connaître serait donc l'espèce intelligible, soit la raison de la chose, son λόγος, en vertu de quoi l'intellect pourrait connaître la chose qui est l'objet de son intention. On aurait alors une équivalence entre λόγος, *ratio*, *intentio* et *species*, les trois derniers étant autant de traduction du grec λόγος.

4. L'équivoque de l'intentio

Nous avons donc vu que la notion d'*intentio* revêtait deux sens tous deux hérités de l'arabe traduisant λόγος :

- D'abord le sens d'un acte de tension vers une fin
- Ensuite le sens d'un contenu de pensée selon un mode d'être particulier dans l'*agent*, sens en lequel nous avons vu nettement se dégager la trace d'un héritage des traductions arabes de λόγος.

Comme acte d'une tendance, la notion s'applique proprement aux seules puissances de l'appétit, elle désigne l'impulsion motrice, l'influx causal.

Dans l'ordre de la connaissance, la notion perdrait son sens moteur pour convenir à l'objet possédé par l'esprit. Elle désignerait alors à la fois l'objet lui-même et à la fois son mode d'être spécial.

Dans son étude désormais classique sur l'intentionnalité chez Thomas d'Aquin¹³, Henri-Dominique Simonin affirme, à la toute fin de l'article, comme un avertissement aux futurs commentateurs de Thomas d'Aquin :

« Passer indûment de l'un à l'autre domaine, ce n'est pas utiliser l'ampleur analogique d'une même notion, c'est, suivant l'affirmation de S. Thomas, tomber dans l'équivoque. Il semble qu'il faille, sur ce point, respecter la pensée explicite du Maître, surtout si l'on tente d'exprimer à nouveau sa doctrine et d'en formuler d'authentiques développements. ».

Cherchant donc à exprimer la doctrine du docteur et à en formuler d'authentiques développements, nous allons tenter ce qu'Henri-Dominique Simonin nous interdit : nous allons analyser la notion d'*intentio* dans son rapport à la charité, l'acte d'amour, afin de préciser quel est le rapport des deux sphères de l'intention dans l'intentionnalité de l'acte d'amour. N'est-ce pas justement dans l'acte de tendre vers la fin que l'objet peut se présenter dans ce mode d'être particulier ? Comme acte raisonnable de poursuite consentie d'une fin, l'intention se situe donc, nous semble-t-il, en premier plan dans la morale : la moralité de la volonté se réglerait d'après la nature et l'objet de son *intentio*.

¹³ H.-D. Simonin, « La notion d' "intentio" dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1930, p. 445-463.

Nous verrons ainsi par la même occasion plus en détail l'influence du λόγος grec sur la pensée de Thomas.

Chapitre II.

« L'intentionnalité de la volonté dans son acte d'aimer »

« L'INTENTIONNALITE DE LA VOLONTE DANS SON ACTE D'AIMER¹⁴ »

La finalité de ce travail est double : d'une part, il nous faudra voir comment l'amour constitue une information directe de l'appétit par la forme du bien. Bien qu'une telle analyse puisse sembler faire pencher la balance du côté d'une intention comprise purement comme résultat de la tension vers la fin, nous verrons qu'il n'en est rien et que l'intention devra être comprise dans un double mouvement. Ensuite, nous pourrions voir le processus d'actualisation de la volonté comme puissance appétitive.

1. Amor secundum perfectam sui rationem est habiti

Partons d'un premier texte qui rapproche directement notre sujet de l'amour de la notion d'intention :

« *Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complacet.* » (*Summa theologiae Ia-IIae, q. 26, a. 2, ad. 3*)

« *Troisièmement il faut dire que l'amour, bien qu'il ne désigne pas le mouvement de l'appétit tendant vers le désirable, désigne cependant le mouvement de l'appétit par lequel il est modifié par le désirable, de façon à se complaire en lui.* »

L'amour n'est pas pour Thomas le mouvement de tension vers son objet, il n'est donc pas à proprement parler l'intention comprise comme *intendere* ; l'amour désigne surtout le résultat de la tension de l'appétit, résultat en vertu duquel l'appétit qui tend vers son objet est modifié par son objet, qui est la complaisance dans l'objet : l'amour est donc la connaturalisation interne du sujet aimant à l'égard de l'objet aimé, l'amour rend l'aimé connaturel dans le sens où il permet l'acquisition d'une forme dans la mise en

¹⁴ Nous reprenons là, sans la changer, la remarquable formule d'Emmanuel Durand, dans son article « L'intentionnalité de la volonté en son acte d'aimer », in Thierry-Dominique Humbrecht (dir.), Saint Thomas d'Aquin, Paris, Cerf, 2010, pp. 215-235, formule par laquelle Emmanuel Durand nous semble exprimer parfaitement l'idée que nous cherchons ici à développer.

relation entre l'aimant et l'aimé. On est donc ici proche d'ores et déjà de la conception de l'intention comme raison intentionnelle de l'objet extérieur, puisque, comme l'intention dans l'ordre de la connaissance, l'amour est ici le résultat de la tension de la volonté, soit la présence, apparemment sous la raison d'une forme qu'il reste à déterminer, de l'objet aimé qui ne fait qu'un avec le sujet aimant, d'où la notion de forme, forme qui est chez Aristote profondément unifiante. On voit donc que la traduction latine de l'arabe traduisant λόγος a une influence profonde directe sur la pensée thomasiennne de l'amour, puisque l'amour est ici clairement rapproché de la notion d'intention comprise en un sens se rapprochant du contenu intelligible des arabes. Nous verrons que c'est l'analogie avec la connaissance qui devra permettre d'appliquer les acquis sur l'intention au champ de l'amour

Ce texte est en rapport avec *In III Sent., d. 26, q. 1, a. 3, resp.* :

« Passionum ergo in concupiscibili existentium quaedam important habitudinem concupiscibilis ad suum objectum ; quaedam vero motum ipsius respectu objecti ; quaedam vero impressionem relictam in ipsa ex praesentia objecti. Cum autem objectum appetitus sit bonum vel malum, quodlibet istorum per haec duo dividitur. Amor enim importat habitudinem concupiscibilis ad bonum ; odium vero ad malum : quia amor amatum ponit connaturale, et quasi unum amanti ; cuius contrarium facit odium. Et quia haec habitudo perficitur ex praesentia objecti, ideo amor secundum perfectam sui rationem est habiti, ut dicit Augustinus. Motus autem concupiscibilis in bonum, dicitur desiderium : in malum autem est innominatus, sed dicatur fuga. Impressio vero relictam in concupiscibili ex praesentia boni, dicitur delectatio vel gaudium ; sed praesentia mali dicitur tristitia vel dolor. »

« Parmi les passions qui existent dans le concupiscible, certaines comportent donc un rapport (habitudinem) du concupiscible à son objet ; certaines, en fait, un mouvement de celui-ci vis-à-vis de son objet ; certaines l'impression laissée en elles même par la présence de l'objet. Or, puisque l'objet de l'appétit est le bien ou le mal, chacun d'eux se distingue par ces deux choses. En effet, l'amour comporte un rapport du concupiscible au bien ; mais la haine, avec le mal : car l'amour rend l'aimé connaturel, et comme un avec celui qui aime ; la haine fait le contraire. Et parce que ce rapport se parfait par la présence de l'objet, l'amour selon sa parfaite raison est [amour de] ce qui est possédé¹⁵ [a donc pour objet ce qui est possédé], comme le dit Augustin. Mais le mouvement du concupiscible vers le bien est appelé le désir ; vers le mal, il ne porte pas de nom, mais on l'appelle la fuite.

¹⁵ La traduction en ligne de Jacques Ménard traduit *amor secundum perfectam sui rationem est habiti* par *l'amour selon sa parfaite raison a pour objet ce qui est possédé.*

L’empreinte laissée dans le concupiscible par la présence du bien est appelée délectation ou joie ; mais, par la présence du mal, elle est appelée tristesse ou douleur. »

La passion du concupiscible comporte donc un rapport avec son objet, qui peut être à la fois, et cela souligne ce que nous venons de dire, le mouvement vers, et l’empreinte de l’objet, donc sa présence dans l’agent. Il y a donc les deux moments de l’intention, à la fois le mouvement vers l’objet, et l’empreinte laissée par cet objet dans l’agent. Or, il semble bien qu’il faille faire intervenir la notion de forme pour comprendre ce dont il s’agit, puisque l’amour ou la haine se distinguent en vertu de leurs objets.

Or, il est acquis pour Thomas que l’agent qui vise, par le biais de l’intellect ou de la volonté, vise une fin spécifique, une fin particulière parmi d’autres. Pour atteindre cette fin et non une autre, il faut donc que la fin elle-même détermine ce qui la vise (la volonté ou l’intellect), détermination sans laquelle la volonté ou l’intellect qui vise atteindrait une autre fin que la fin visée. Si bien que viser la fin signifie alors être déterminé par cette fin. Cette détermination doit donc provenir de l’intention de la fin et pas seulement de l’intellect ou du désir qui tend vers sa fin, puisque chaque fin déterminera de façon spécifique le sujet à la suivre elle et pas une autre, comme l’intellection de la forme équine ne produit pas la connaissance du chien mais celle seulement du cheval. Si bien que la représentation d’une fin influence la manière dont l’intellect ou la volonté va tendre vers elle. L’appétit dont il s’agit dans ce texte est bien spécifié en fonction de son objet, le bien ou le mal, ce qui constitue le mode de cette présence de l’objet dans l’agent. En effet, en étant spécifié par son objet, l’appétit accueille en lui la présence de l’objet, accueil qui doit conditionner la possibilité de l’union dans l’amour. Car, nous dit ce texte, l’amour rend un, et il rend un par la présence de l’objet, d’où le fait que l’amour est amour de ce qui est possédé. Si l’amour rend un par le biais de la présence de l’objet, c’est donc bien que se forme, même dans l’amour, une intention de l’objet. Nous avons donc là le lien entre la notion d’intention et la problématique de l’amour chez Thomas, puisque pour que l’amour puisse réaliser l’union qui lui donne sens, il faut que soit présent en l’agent l’objet qu’il vise.

2. Determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis

Il nous faut donc regarder de plus près le problème de la spécification de l’appétit par son objet :

« Respondeo dicendum, quod omne quod sequitur aliquem finem, oportet quod fuerit aliquo modo determinatum ad illum finem : alias non magis in hunc finem quam in alium perveniret. Illa autem determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis, non solum ex natura tendente in finem » (*Scriptum in Sententiis* liber III, dist. 27, qu. 1, art. 2)

« Je réponds en disant que tout ce qui vise une certaine fin doit être déterminé d'une certaine manière vers cette fin, autrement il n'atteindrait pas plus cette fin qu'une autre. Il faut que cette détermination provienne de l'intention de la fin, et pas seulement de la nature qui tend vers sa fin. »

Ainsi, l'intention désigne la manière spécifique de la volonté ou de l'intellect de se diriger vers un objet particulier. On retrouverait ici la dimension de pure tension pour définir l'*intentio* puisque l'intention serait ici à comprendre dans le sens de cette tension déterminée par la fin, tension qui vise cette fin et en la visant est déterminée par elle à vouloir comme par son objet propre. Dans l'acte d'amour est donc présent le double versant de l'intention, puisque dans la description que Thomas fait dans le texte précédent celui-ci, il s'agit à la fois du mouvement qui va tendre vers la fin et du résultat de cette tension sur l'agent, à savoir la détermination formelle qui à titre de raison va déterminer la tension à se diriger vers elle et pas une autre fin. Sont donc liés les deux modes de l'intention, savoir la tension proprement dite et la présence de l'objet dans l'agent. Il y a en effet ici une tension entre l'intention de la fin, et la tension de la nature vers cette fin, donc de l'intention comme tension et de l'intention comme forme intentionnelle. Pour atteindre la fin, il faut l'intention comme forme intentionnelle, pas seulement la tension. Mais pas seulement ne veut pas dire pas du tout. Il faut donc les deux sphères, les deux sens de l'intention. Il semble donc d'ores et déjà, ce sur quoi nous aurons à revenir, que Simonin n'ait pas été assez prudent quant à son affirmation d'une irrévocable équivoque : ici se trouve liés les deux sphères : il ne faut certes pas seulement la tension vers la fin, mais il la faut aussi.

Ensuite, il convient de remarquer et de souligner le fait que l'intention liée à la *Caritas* tend vers le sens du contenu intentionnel, en quoi se retrouve l'influence de l'arabe traduisant le grec λόγος, et en quoi se voit justifié notre rapprochement du λόγος et de la *Caritas*, puisque l'amour ne serait rien d'autre que l'intention, et est donc un λόγος. Remarquons également que l'intention semble apparaître déjà comme étant une forme, forme par laquelle est présente la raison de la chose. on voit donc émerger l'entrelacement des notions d'*intentio*, de *ratio* et de *forma* dans la compréhension qu'il s'agit de se faire de la notion thomasienne de *Caritas*.

Deuxième point important dans ce texte : nous l'avons dit, c'est bien cette présence de la raison de la chose qui va permettre l'union de l'aimant et de l'aimé dans une connaturalité, puisqu'en effet par la forme l'intellect et donc la volonté sont déterminés formellement par et donc unis à la chose vers laquelle ils tendent. Il semble donc qu'il faille tenir ensemble, loin de ce que dit Simonin sur une prétendue incompatibilité, qu'il faille tenir ensemble ces deux moments, et pour ainsi dire simultanément pour que cela fonctionne : l'agent, en voulant la fin, se fait par la même déterminer par elle, et a donc à la fois l'intention d'aller à cette fin et l'intention formelle de cette fin qui lui permet précisément de tendre vers cette fin. Notons que la notion de connaturalité renvoie à la similitude de nature, que l'on peut traduire par une similitude de forme, puisque chez Aristote et Thomas ensuite, la forme représente bien la nature de la chose. Il faut donc, pour que se réalise l'union dans l'amour, une conformité entre l'agent et la chose aimée, ce en quoi devrait intervenir dans notre réflexion la conception thomasienne de la vérité comme conformité. Cette importance de la notion de forme renvoie encore une fois à la notion de λόγος, qui serait traduit ici par forme, précisément dans cette connaturalité de l'amour selon la raison, *ratio*, de l'objet aimé.

Dernière chose concernant ce texte décidément riche : Thomas reprend bien ici la notion d'*intentio boni*, puisqu'il s'agit de la volonté qui suit et est déterminée par le bien. Or, dans cette notion, et comme nous l'avons indiqué en commençant, il s'agit bien de l'intention comme présence du bien dans la volonté. Dans l'acte d'amour, puisqu'il s'agit ici de l'appétit du bien, se réalise donc la présence du bien dans la volonté et dans l'agent, présence qui détermine la tension à sa diriger vers elle, ce en quoi sont tenues ensemble la tension et l'intention, le mouvement et le résultat du mouvement. Il y a donc bien dans la problématique de l'amour la notion d'intention qui intervienne puisque dans l'amour se réalise l'union des deux côtés, *par la présence de l'objet*. C'est précisément l'intention du bien comme présence de l'objet selon un certain mode dans l'agent qui réalise l'union en quoi consiste l'amour, l'union qui se fait par la présence intentionnelle, ou formation de l'agent par la forme du bien. On retrouve également dans ce texte, et à ce stade de notre analyse, la doctrine de l'*intentio finis* : en effet, ainsi que nous l'avons dit au début de notre travail, dans l'intention de la fin se trouvent liés les deux penchants de l'intention : il ne faut pas que la tension, dit Thomas, mais surtout la présence de l'objet, l'intention de la fin. Il ne faut pas seulement la tension, dirons-nous, mais il la faut aussi. Enfin, à ce stade de notre travail, nous voyons donc que l'amour ne serait rien d'autre que l'intention même, soit le λόγος même par lequel se réalise l'union, la *ratio* ou la *forma*.

3. Per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis

Ces analyses non amènent à constater avec évidence l'importance de la notion de forme, qui devient essentielle dès lors qu'il s'agit de penser la notion d'intention dans son rapport à l'acte d'amour. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer la parenté, au moins de sens de prime abord, entre la *forma* (εἶδος) et le λόγος, qui renvoient tous deux à la *ratio* latine empreinte d'aristotélisme : la *forma* est en effet considérée ici comme la raison de la chose, raison qui est présente en nous et par laquelle, précisément parce que c'est une raison, nous accédons aux choses mêmes, ainsi que nous le verrons plus loin. La notion de forme est essentielle dans cette analyse de l'acte d'aimer, ou charité : en effet, pour rendre explicite le choix d'une analyse de la notion et de l'acte d'amour dans des catégories ayant trait à la forme, Thomas saisit la relation fondamentale qui constitue l'amour comme une information de la puissance appétitive comparable à celle de l'intellect possible par la forme (*species*¹⁶) intelligible : « *Les opérations de l'appétit sont spécifiées par leur objet* » (*Summa contra Gentiles* I, 90, 3) : « *Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur* » : intervient ici la notion de *species* qui a ceci de directement rapporté à la notion de forme qu'elle est cela qui spécifie l'opération de l'appétit. Or, ce qui spécifie, c'est la forme, c'est ce qui détermine l'appétit. Un nouveau terme fait donc son apparition dans l'héritage latin du λόγος grec : la *species*, comprise comme raison de la chose, soit l'intention elle-même. Or on sait également que *species* peut renvoyer à sa traduction par *concept*, soit le contenu intelligible lui-même dont le sens vient de l'arabe traduisant λόγος. *Intentio* et *species* renvoient donc ici tous deux au λόγος dans le sens précis que leur a donné l'influence arabe de contenu intelligible, et que l'on peut également comprendre à partir de la *ratio* et de la *forma*.

Voyons également ce texte, plus explicite encore : *In III Sent.*, d. 27, q. 1, art. 1, resp. :

« *Respondeo dicendum, quod amor ad appetitum pertinet ; appetitus autem est virtus passiva ; unde in 3 de anima, dicit philosophus, quod appetibile movet sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi ; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit ; sicut intellectus, antequam formetur per forma intelligibilis, inquirat et dubitat : qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et*

¹⁶ La *species* latine entre ainsi dans le jeu des traductions latines du λόγος, quant à son sens au moins, puisqu'elle est rapportée ici à la forme, présente à titre de *ratio* dans l'agent et qui détermine l'appétit.

intellectus in illo figitur ; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbutur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso ; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo ; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis ; »

« Je réponds en disant que l'amour relève de l'appétit ; or, l'appétit est une puissance passive ; c'est pourquoi dans De l'âme III le Philosophe dit que le désirable meut comme un moteur mû. Or, tout ce qui est passif est parfait selon qu'il est informé par la forme ; et c'est en cela que son mouvement se termine et se repose ; comme l'intellect, avant qu'il ne soit informé par la forme de l'intelligible (corr. forma/formam), cherche et doute ; lorsqu'il aura été informé par elle, la recherche cesse, et l'intellect se fixe sur cela ; et on dit alors que l'intellect inhère fermement en cette chose. De la même manière quand l'affect ou l'appétit est entièrement imprégné par la forme du bien qui est son objet, il se complait en lui, et adhère à lui et comme s'il était fixé à lui ; et on dit alors qu'il l'aime. D'où le fait que l'amour n'est rien d'autre qu'une certaine transformation de l'affect en la chose aimée. Et parce que tout ce qui devient la forme de quelque chose devient un avec lui ; celui qui aime devient un par l'amour avec l'aimé, qui est devenu la forme de celui qui aime. »

Ce passage est très explicite et a cela de passionnant qu'il nous informe directement et précisément sur le rôle que doit jouer la notion de forme dans la pensée thomasienne de l'amour. L'amour est donc un appétit, et en cela on retrouve la notion première de l'*intentio*, savoir la tension vers l'objet. Comme appétit, l'amour relève donc d'une puissance passive, en cela qu'elle doit se parfaire par la forme de son objet. L'amour est amour de quelque chose¹⁷, et c'est ce quelque chose qui donne sa raison à l'amour. Thomas utilise directement la notion de forme pour parler de l'amour : dans l'acte d'aimer, il s'agit d'une formation de l'appétit aimant par l'objet de l'appétit. Nous pouvons maintenant voir le sens précis du texte que nous avons commenté plus haut : il y a amour car il y a union, mais il y a union car il y a information. L'amour, comme puissance passive, est proprement une transformation de celui qui aime en la chose aimée. Cela signifie que c'est bien par la forme qu'a lieu l'union, puisque l'union se fait

¹⁷ L'amour est amour de quelque chose : on a là presque ce qui pourrait être la formulation même de l'intentionnalité de l'amour : l'intentionnalité de l'amour désignerait ainsi la tendance fondamentale qu'a l'amour d'être rendu possible par l'information qui le préside. C'est en effet l'information qui rend présent comme un l'objet de l'amour à celui qui aime, union qui est l'amour même. On voit donc clairement que l'intentionnalité est ici essentielle pour comprendre le fonctionnement et les conditions de possibilités mêmes de l'acte d'aimer, puisque sans la notion d'intention on ne comprend pas comment est réalisée l'union de l'amour, en quoi consiste l'amour : l'union se fait par la présence intentionnelle de la raison de la chose, raison qui à ce titre permet proprement la présence de la chose même. Nous sommes donc avec le sujet de la *Caritas* pleinement dans un contexte d'intentionnalité.

dans l'amour qui est une formation par la forme de l'objet aimé. L'union est donc proprement la présence intentionnelle de la chose en nous, l'intention, prenant le sens d'une *ratio*, soit d'un λόγος, qui est ici une *forma*. La *Caritas* ne se peut donc comprendre qu'à partir du concept grec de λόγος, et de sa traduction latine par *intentio*, *forma* et *ratio*.

Cette union de celui qui aime et de l'objet aimé a donc lieu par la forme, elle est l'union de la puissance passive avec sa forme, puissance passive qui est spécifiée par sa forme et devient cette forme. L'aimé est donc bien la forme de l'aimant, comme l'intelligible est la forme de l'intellect en acte. Ce qui veut dire que l'amour en acte est donc clairement informé par l'objet aimé : l'objet aimé est la forme de l'amour en acte, ce en quoi l'amour est amour de quelque chose, et ce qui veut dire que l'amour ne prend sens que dans l'acte d'aimer concret, puisque c'est cet acte concret d'aimer qui réalise l'amour. L'amour qui aime est amour de quelque chose, il est en acte l'objet de son amour. Intervient donc la notion d'intention en ce sens que la présence du bien aimé dans l'âme est l'intention de cet objet, intention par laquelle, précisément, a lieu l'union de celui qui aime et de cela qui est aimé. C'est l'intention qui permet proprement de réaliser l'amour, en cela qu'il est la présence de la raison de la chose en l'agent, présence qui informe l'appétit dans son acte d'amour. L'amour est donc proprement l'information même par laquelle aimant et aimé sont rendus connaturels dans l'union par la forme présente en l'aimant. L'appétit, comme la connaissance, sont informés par la forme qu'ils visent, et on a donc dans ces deux champs de la psychologie humaine les deux moments maintenus ensemble, de la tension vers l'objet et de la détermination formelle par la raison de la chose. L'amour ne peut donc proprement se comprendre que par la mobilisation du champ de l'intentionnalité, et du λόγος grec, puisque c'est l'intention qui seule permet l'union qui constitue l'amour, union qui n'est rien d'autre que la présence d'un λόγος.

Ce passage est donc très riche concernant notre question du λόγος : le terme grec intervient ici en deux endroits essentiels : dans la traduction latine de l'arabe qui traduit λόγος, puisque l'intention qui permet ici de réaliser l'union est précisément la présence du bien dans l'agent, le contenu notionnel donc, l'*intentio* sous forme de *forma* et de *ratio*, soit le λόγος. Et enfin le λόγος intervient de manière essentielle dans l'explication de l'amour lui-même, puisque c'est l'intention comme *forma* et *ratio* qui permet l'union entre l'agent et l'aimé. C'est donc clairement le λόγος de la chose aimée qui permet l'union de l'amour, puisque c'est par ce λόγος que aimant et aimé sont rendus uns dans l'information.

4. Amans inclinatur per amorem

Reste à préciser l'ordre qui est établi entre ces deux moments : c'est par cette information qui est l'amour même que se produit une inclination à agir en vue de la fin comme l'exige le bien aimé : « *l'aimant dont l'affect est informé par le bien lui-même qui a raison de fin est incliné par l'amour à opérer selon ce qu'exige l'aimé* » (In III Sent., d. 27, q. 1, art. 1, resp : « *ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati* »)

La fin a vertu de raison, de λόγος qui informe. Or, cette raison est la présence en l'agent de l'objet visé, présence qui réalise l'union de l'objet et de cela qui le vise. La raison et l'intention sont ici liées, comme λόγος qui est une information, λόγος dynamique donc, qui réalise l'union. Le bien ayant raison de fin, il incline le sujet aimant à agir en vertu de ce bien en tant qu'il l'informe : la volonté ayant été déterminée, par le biais de la connaissance intellectuelle, par la forme du bien (l'objet dans son mode de présence dans l'agent), elle est informée par ce bien et ainsi elle tendra vers lui et agira en fonction et en vertu de ce bien. Par la présence de l'objet aimé dans l'agent, la tension d'amour est informée et peut ainsi tendre proprement vers ce bien. On arrive donc là à une avancée de taille concernant l'affirmation de Henri-Dominique Simonin : il faut clairement lier ensemble tension et intention, mouvement et présence de l'objet, puisque c'est par la présence de l'objet que la tension est rendue possible, et étant rendue possible, la tension parfait la présence de l'objet, se meut en elle pour ainsi dire, c'est-à-dire se parfait en elle : tout simplement, elle l'aime. L'acte d'amour dans son intentionnalité nécessite donc que l'on tienne ces deux penchants de la définition de l'intention ensemble pour que soit même rendu possible l'acte d'amour, ce en quoi l'acte de charité ne saurait se comprendre sans une enquête préalable sur le λόγος grec, car c'est le λόγος qui rend même possible l'amour.

5. Dilige et fac quod vis

Concernant cette inclination à agir en vertu du bien, inclination provoquée par et parfaite dans la présence de l'objet, on peut y voir une explicitation de ce qui n'a pour ainsi dire été que prononcé par Augustin : une comparaison des deux doit rendre plus claire la définition même de la charité par le docteur angélique :

« Puerum caedit pater, et mango blanditur. Si duas res proponas, plagas et blandimenta ; quis non eligat blandimenta, et fugiat plagas ? Si personas attendas, caritas caedit, blanditur iniquitas. Videte quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum, nisi de radice caritatis. Nam multa fieri possunt quae speciem habent bonam, et non procedunt de radice caritatis. Habent enim et spinæ flores : quaedam vero videntur aspera, videntur truculenta ; sed fiunt ad disciplinam dictante caritate. Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur : Dilige, et quod vis fac : sive taceas, dilectione taceas ; sive clames, dilectione clames ; sive emendes, dilectione emendes ; sive parcas, dilectione parcas : radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere. » (In epistolam iohannis ad parthos tractatus decem, tractatus 7, 8)

« Un père frappe son enfant, un corrupteur l'approuve. A ne considérer que les coups et les flatteries, où est celui qui ne recherchera pas les caresses et n'évitera pas les coups ? Mais considère les personnes et, tu le verras, les coups sont l'effet de la charité, et les flatteries celui de l'iniquité. Faites bien attention à ceci : les actions humaines se discernent les unes des autres par le principe de la charité. Beaucoup peuvent se faire, qui aient les apparences de la bonté et qui, néanmoins, ne soient pas le fruit de la charité. Les épines mêmes ne fleurissent-elles pas ? Certains actes, au contraire, semblent durs et cruels, qui se font, par motif de charité, pour le règlement des mœurs. Une fois pour toutes, on t'impose un précepte facile : Aime, et fais ce que tu voudras. Soit que tu gardes le silence, garde le par amour ; soit que tu cries, élève la voix par amour ; soit que tu corriges autrui, corrige-le par amour ; soit que tu uses d'indulgence, sois indulgent par amour ; aie dans le cœur la racine de l'amour, et de cette racine il ne pourra rien sortir que de bon¹⁸ »

« Aime et fais ce que tu veux » car les actes humains se discernent par le principe de charité : ils se discernent c'est-à-dire qu'ils se distinguent d'autres actes par leur

¹⁸ Pour ce texte d'Augustin, nous nous fions à la traduction en ligne (http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/jean/parthes/index.htm#_Toc6821351), consultée le 13 octobre 2013, établie par M. l'abbé Aubert et un Vicaire général qui a voulu gardé l'anonymat. Le site en question, [<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm>], propose la traduction intégrale des œuvres de l'évêque d'Hippone et constitue en cela un précieux outil de travail.

principe. Un acte aura donc la forme que lui donne son principe. Ainsi le père qui bat l'enfant ne produira pas le même acte suivant que le principe de son action est la colère ou la charité. C'est donc bien que la charité informe l'acte qui est issu d'elle, de telle sorte que l'acte est distingué par la charité, c'est-à-dire qu'il a une forme particulière, une raison particulière qui est celle de la charité. L'acte ordonné à sa fin comme à son principe recevra la raison de ce principe, il aura pour raison la charité. Pour comprendre ce passage d'Augustin il faut donc faire intervenir la même conceptualité que pour Thomas, ou du moins on peut le faire : le principe d'un acte informe cet acte en cela qu'il lui procure la raison qui lui est propre. D'où ce précepte de « fais ce que tu veux tant que tu agis selon la raison de la charité » car cette raison imprime sa forme sur les actes dont elle est le principe ; donc le père qui bat son enfant le fera par amour et non par colère : la charité est donc la racine des actes en ce sens qu'elle les informe, qu'elle les définit au titre d'une raison formelle. Tout acte issu de la charité sera donc bon car il visera le bien que vise la charité.

6. Caritas est radix omnium virtutum

Cela nous amène à constater la présence de cette notion de *radix* chez Thomas. Sans chercher à trouver un lien de fondement entre Augustin et Thomas, on peut tout du moins faire le rapprochement entre leur doctrine de la charité. Il est donc intéressant de constater à ce titre que cette notion de racine intervient à de multiples endroits chez le docteur angélique, et qu'elle se situe précisément dans la doctrine telle que nous l'esquissions depuis le début : cette notion intervient sous la formule : « *Caritas est radix omnium virtutum* » : « *la charité est la racine de toutes les vertus* »

« *Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantum est omnium virtutum forma* » (*Summa theologiae* I. II. 62. 4 c)

« *C'est ainsi en effet que la charité est la mère de toutes les vertus et leur racine, en tant qu'elle est la forme de toutes les vertus* »

Ce passage est passionnant en cela qu'il relie directement la notion de racine à celle de forme. La charité est une racine précisément en cela qu'elle est la forme des autres vertus. C'est ici la notion de forme qui rend possible la compréhension de la charité comme une racine. La charité est racine en cela précisément qu'elle informe. Elle donne la forme aux vertus, c'est-à-dire qu'elle fait participer les autres vertus ordonnées à elle à la fin qui est la sienne, soit le bien lui-même. En ordonnant les vertus à sa fin propre, la charité fait pour ainsi dire s'écouler la forme du bien à travers les autres

vertus qui reçoivent toutes la forme du bien. Les vertus sont donc informées par la forme de la charité, elles se voient imprimer la marque de la charité qui les spécifient et leur donne une raison. La charité est donc la racine des autres vertus en cela qu'elle détermine la forme de chaque vertu, qui devra donc leur être présente dans une union pour que ces vertus puissent suivre cette fin. En informant les autres vertus, la charité rend un la vertu et sa fin, union qui se fait par la présence intentionnelle du bien dans la vertu. Cette union pourra dès lors conditionner la tension de telle ou telle vertu vers cette fin. On voit donc qu'il faut faire intervenir la notion d'intention, puisque c'est elle qui rend possible l'union de la vertu et de la fin, et donc le mouvement de poursuite de la fin. On voit également qu'une fois encore sont liées dans un même acte la tension et l'intention, puisque la présence sous forme intentionnelle permet la tension vers.

« Ad secundum dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis. » (Summa theologiae II. II. 23. 8 ad 2)

« Deuxièmement il faut dire que la charité est comparée au fondement et à la racine en tant que par elle sont soutenues et alimentées toutes les autres vertus, et non selon la raison par laquelle le fondement et la racine ont la raison de cause matérielle. »

En tant que forme la charité soutient et nomme les autres vertus et donc leurs actes : elle soutient en cela qu'elle donne un fondement, un principe, principe qui nomme c'est-à-dire définit les actes selon la raison, elle procure la raison aux actes et vertus et ainsi l'être. Mais là où ce passage rentre directement dans le cadre de nos analyses, c'est que précisément cette action comme racine ne se fait pas selon la raison de cause matérielle, mais, donc, de cause formelle. La charité donne la forme qui est la forme du bien, objet propre de la charité. C'est bien comme raison formelle que la charité soutient et nomme, c'est-à-dire informe, les autres vertus et donc leurs actes.

« Ad secundum dicendum quod caritas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem potest etiam ad caritatem pertinere. » (Summa theologiae II II 139. 2 ad 2)

« En second lieu il faut dire que la charité est la racine de tous les dons et de toutes les vertus, comme il a été dit plus haut. Et c'est pourquoi tout ce qui relève de la force peut aussi relever de la charité. »

On retrouve là un échos, direct ou non, à Augustin, puisque Thomas affirme, à partir de ce qui précède, que même la force peut être charitable si elle est ordonnée à la

charité en cela qu'alors elle recevra la forme du bien par la charité et sera définie comme charitable et aura la raison d'un bien.

On voit donc bien la proximité entre la pensée de Thomas et celle d'Augustin, ce qui nous permet d'approfondir le rôle que joue chez Thomas la notion de forme quant à l'intentionnalité de l'acte d'aimer. Ce dernier passage, que nous avons déjà vu et que nous pouvons à présent éclairer des réflexions précédentes, formule une pensée très proche de celle du *fac quod vis* d'Augustin, en faisant précisément intervenir la notion de forme :

7. *Amans inclinatur per amorem (bis)*

« ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati » (In III Sent., d. 27, q. 1, art. 1, resp)

« de même celui qui aime, dont l'affect est informé par le bien lui-même, qui a raison de fin, bien que ce ne soit pas toujours le bien ultime, est incliné par l'amour à agir selon que l'exige ce qui est aimé. »

On retrouve ici une formulation très proche du « *fac quod vis* » d'Augustin, puisqu'il s'agit en effet de dire que l'aimant est incliné à agir selon ce qu'exige l'aimé : celui qui aime reçoit la forme du bien puisque le bien étant l'objet propre de l'amour il a raison de fin et la fin meut celui qui tend vers elle en imprimant sa forme et donc en le spécifiant selon sa propre raison. Aussi, étant informé par le bien, celui qui aime agira en raison de l'amour qu'il a et qui le détermine, et donc il agira en raison du bien : Thomas eut presque pu conclure son passage en ajoutant la formule augustinienne « aime et fais ce que tu veux ».

On voit donc dans ce rapprochement entre Augustin et Thomas que l'intention est double contrairement à ce que dirait Simonin : elle est tout à la fois tension vers la fin et résultat de cette tension dans l'agent, résultat qui se précise ici et nous permet de mieux comprendre ce qu'est *l'intentio* dans le domaine propre à l'amour : l'impression de la forme du bien, la présence du bien sous raison formelle dans l'agent.

8. *Amor inclinationem facit ad operandum*

L'inclination peut donc apparaître comme la conséquence de l'amour dans l'ordre de l'agir :

« *Ad primum ergo dicendum, quod virtus hic non sumitur pro habitu, sicut in 2 Ethic., sed communiter pro omni eo quod potest esse principium alicujus operationis vel motus. Et quia amor inclinationem facit ad operandum, ut dictum est, ideo amorem virtutem dicit.* » (In III Sent., d. 27, q. 1, art. 1, ad 1)

« *En premier lieu il faut donc dire, que la vertu n'est pas considérée ici comme un habitus, comme dans Éthique, II, mais, d'une manière générale, comme tout ce qui peut être principe d'une action ou d'un mouvement. Et parce que l'amour donne une inclination à agir, ainsi qu'il a été dit, il appelle donc l'amour une vertu.* »

L'amour donne une inclination à agir : cela confirme qu'il faut penser les deux sens d'*intentio* dans la simultanéité d'un seul acte : à la fois comme la tension vers la fin mais avant tout comme résultant de l'intention formelle ou présence de la fin dans l'aimant : l'amour fait ici le lien entre les deux sens d'*intentio* : elle est cette inclination qui a lieu précisément en vertu de l'intention présente dans l'agent et provoquée par la fin. C'est cette présence intentionnelle de la fin dans l'agent qui permet la tension vers cette fin, tension qui doit rendre d'autant plus ferme la présence intentionnelle de la fin.

9. Amor transformat amantem in amatum

Il faut revenir un instant sur l'amour compris comme information et sur l'unité issue de l'amour. Selon la projection de l'intentionnalité cognitive sur celle de la volonté, c'est l'amour compris comme information qui fonde dans le *Commentaire des sentences*, ainsi que nous avons commencé de le voir plus haut, l'explication de l'intériorité mutuelle entre le sujet aimant et l'objet aimé : In III Sent., d. 27, q. 1, art. 1, ad. 4 :

« *Ad quartum dicendum, quod in amore est unio amantis ad amatum, sed est ibi triplex divisio. Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra; ut nihil amati amanti remaneat non unitum ; sicut forma pervenit ad intima formati, et e converso ; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus : acuti enim est dividendo ad intima rei*

devenire ; et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens ; et propter hoc dicitur quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur. Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis praecedat alia divisio, qua amans a seipso separatur in amatum tendens ; et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere, quia quod fervet extra se bullit, et exhalat. Quia vero nihil a se recedit nisi soluto eo quod intra seipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit formam nisi solutis dispositionibus quibus forma in materia retinebatur (...) »

« Quatrièmement il faut dire, que dans l'amour il y a l'union de celui qui aime à ce qui est aimé, mais il y a ici une triple division. En effet, à partir de cela que l'amour transforme celui qui aime en ce qui est aimé, il fait entrer celui qui aime à l'intérieur de ce qui est aimé, et vice versa ; de sorte que rien de l'aimé ne demeure non uni à celui qui aime ; de même que la forme atteint l'intimité de ce qui est formé, et vice versa ; et c'est pourquoi celui qui aime pénètre d'une certaine manière dans l'aimé (...) Mais parce que rien ne peut être transformé en un autre sans qu'il ne se retire d'une certaine manière de sa propre forme, puisque il n'y a qu'une seule forme pour un seul être, une autre division précède cette division de la pénétration, par laquelle celui qui aime est séparé de lui-même en tendant vers l'aimé ; et on dit ainsi suivant cela que l'amour provoque l'extase et brûle, car ce qui brûle bouillonne hors de soi et expire. Mais parce que rien ne se retire véritablement de soi qu'en rompant ce qui était contenu à l'intérieur de soi-même, comme une chose naturelle ne se défait de sa forme qu'en rompant les dispositions par lesquelles la forme était retenue dans la matière (...) »

Il y a deux moments dans ce passage.

D'abord, Thomas fait de nouveau intervenir la notion de forme pour comprendre l'union qui résulte de l'amour, et qui est l'amour même. En effet, il affirme que c'est parce que la forme atteint le cœur de cela qu'elle forme que celui qui aime pénètre au cœur de cela qui est aimé. C'est donc la notion de forme qui permet d'expliquer la coprésence de celui qui aime et de ce qui est aimé, leur union. Comme la forme, dans le domaine cognitif, rend un le connaissant et le connu, par le processus d'actualisation du connaissant, la même forme rend un dans le domaine de l'amour, et il faut alors insister sur le processus d'actualisation de la volonté. On peut en effet maintenant préciser que c'est par l'actualisation de la volonté par la forme que l'aimant et l'aimé sont rendus un. C'est la présence de la forme dans la volonté dans son processus d'actualisation qui permet l'union de celui qui aime et de ce qui est aimé. La présence intentionnelle permet donc l'amour, qui est cette union même.

Mais, concernant le deuxième moment du passage, un problème se pose, qui doit nous amener à préciser la modalité de cette présence intentionnelle de la fin : l'information semble devoir être une transformation c'est-à-dire un processus par lequel l'aimant se défait de sa forme propre pour acquérir la forme de l'aimé. Or on voit bien que cela n'est pas le cas sans quoi l'aimant deviendrait l'aimé dans son être physique. Il doit donc y avoir un mode de présence particulier de l'intention dans l'acte d'amour et de l'intention tout court.

10. Intellectus in actu existens per speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam

« Considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente : sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit ; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit ; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium : licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem : quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat. » (Contra Gentiles, I, chap. 53, n. 4)

« Il faut considérer que les choses extérieures à notre intellect n'existent pas dans notre intellect selon leur nature propre, mais il importe que leurs espèces soient dans notre

intellect, par quoi notre intellect est en acte. Or, existant en acte par ces espèces comme par une forme qui lui est propre, il intellige la chose même. Non pas cependant de sorte que l'intelliger même soit une action qui passe dans l'intellect, comme l'échauffement passe dans l'échauffé, mais l'intelliger demeure dans l'intellection : mais elle a une relation à la chose qui est intelligé, du fait que la dite espèce, qui est le principe de l'opération intellectuelle comme une forme, est sa similitude. Mais il faut ensuite considérer que l'intellect, informé par l'espèce de la chose, forme en lui-même par l'intellection une certaine intention de la chose intelligée, qui est la raison de cette chose même, que signifie la définition. »

Thomas résout ici le problème : la chose que nous appréhendons n'existe pas dans l'agent selon sa nature propre, c'est-à-dire comme forme imprégnant une matière : c'est l'espèce intelligible de la chose appréhendée que nous avons en nous et à partir de laquelle l'acte de l'agent (ici l'intellection) se fait. La fonction de l'agent existe donc en acte par le biais de cette espèce comprise comme une forme qui informe l'intellect et qui permet de saisir la chose elle-même. Il ne s'agit pas d'atteindre l'objet dans sa raison matérielle comme le feu chauffe ce qui l'atteint mais d'atteindre pour autant la chose elle-même, car l'espèce intelligible est la similitude de la chose appréhendée, qui répond à la chose. C'est cette forme appréhendée par l'intellect qui constitue l'intention de la chose, la présence de la chose en nous selon sa raison, car l'espèce est la raison de la chose signifiée par la définition. L'intention est donc la raison même des choses et c'est cela que nous appréhendons. Notons en passant que nous retrouvons ici les éléments étymologiques que nous avons esquissés en introduction : *intentio* et *ratio* semblent ici associés, en cela que l'intention, la présence intentionnelle, consiste précisément dans la raison de la chose. On comprendrait alors pourquoi d'aucuns peuvent affirmer la proximité des deux notions *intentio* et *ratio* pour traduire le grec *λόγος*. Intention et raison semblent être ici la même chose. Notons enfin la solution que présente Thomas aux problématiques qui seront celles de l'intentionnalité moderne, puisqu'en effet il s'agit pour le docteur angélique d'atteindre, par l'espèce ou raison de la chose, la chose elle-même. La notion d'intention permet précisément d'établir un contact entre l'agent et la chose elle-même, puisque c'est la raison de la chose que nous atteignons, et non un simple simulacre de la chose. Poursuivons afin de voir si cela se confirme :

« L'intellect intellige indifféremment la chose absente et présente, en quoi l'intellect convient à l'imagination ; mais l'intellect a ceci de plus ample, qu'il intellige même la chose comme séparée des conditions matérielles, sans lesquelles la chose n'existe pas dans la nature ; et cela ne pourrait se faire si l'intellect ne formait en soi l'intention susdite. Cette

intention d'ordre intellectuel étant comme le terme de l'opération intellectuelle, est autre que l'espèce intelligible qui rend l'intellect en acte, que l'on doit considérer comme le principe de l'opération intelligible : bien que toutes deux soient une similitude de la chose intelligée. De là en effet que l'espèce intelligible qui est la forme de l'intellect et le principe de l'intellection, est une similitude de la chose extérieure, il suit que l'intellect forme une intention similaire à cette chose : tel on est, et telles sont nos opérations. Et de cela que l'intentio intelligée est similaire à quelque chose, il suit que l'intellect, en formant une intention selon ce mode, intellige cette chose »

L'intellect ne peut former cette intention qu'en séparant l'objet de sa raison matérielle : autrement dit il ne retient ou n'abstrait que sa raison formelle. Mais Thomas distingue l'espèce et l'intention : l'intention ne serait pas donc l'espèce en elle-même mais une similitude formée à partir de la similitude que représente elle-même l'espèce. C'est donc proprement l'acte d'intellection qui s'effectue à partir de l'espèce abstraite de sa raison matérielle. L'intention est donc précisément l'objet d'intellection, le résultat de l'abstraction de l'espèce et non l'espèce elle-même. L'intention étant formée à partir de la raison de la chose, elle a une similitude avec la réalité et elle permet donc de saisir et de comprendre cette réalité. Deux choses se précisent ici : d'abord, l'héritage thomasiens de la traduction latine par *intentio* de l'arabe *ma'nâ*, puisqu'en effet on voit bien ici l'orientation de l'intention vers le contenu de pensée, l'objet d'intellection. Mais, deuxième chose, et cela semble remettre en question les éléments de notre introduction : *intentio* et *ratio* ne semblent plus ici équivalents dans leur traduction du grec *λόγος* puisque Thomas distingue bien les deux : l'intention n'est pas la raison comme *species*, mais l'acte d'intellection effectué à partir de la raison, ou *species*. Cependant, les conclusions de notre introduction tiennent au final quant au sens, puisque l'intention constitue bien la raison de la chose, ce qui permet précisément d'atteindre la chose elle-même, et sans quoi on ne peut comprendre la notion d'intention.

On voit donc clairement qu'existe bel et bien l'intention selon l'ordre de la connaissance, compris comme l'objet d'intellection. Mais on comprend dès lors que, l'amour devant, comme on l'a souligné plus haut, connaître l'objet qu'il aime pour l'aimer, devant l'appréhender pour l'aimer et le suivre, l'intention cognitive formée par l'intellect sera bien en lien avec l'intention comme tension vers l'aimé puisque comme on l'a dit c'est cette intention cognitive qui permet, en informant l'intellect, de saisir l'objet et donc à la volonté de tendre vers cet objet.

Dans l'acte d'amour, qui se fait en lien avec l'intellect, on voit donc bien que se forme d'abord une intention de la chose aimée, intention à partir de laquelle l'agent va pouvoir aimer (amour qui est précisément cette saisie de l'intention de la chose, adéquation entre la chose et l'intellect, soit la définition de la vérité par Thomas) et donc tendre vers l'aimé. Il y a donc bien unité des deux définitions de l'intention, loin d'y avoir incompatibilité ou du moins équivoque irrévocable comme le prétend Simonin.

11. Amor facit amatum esse formam amantis

Un dernier texte doit nous permettre de nous en assurer, ou il s'agit précisément d'expliquer l'immanence réciproque de l'aimant et de l'aimé dans l'amour, acte à travers lequel on doit voir clairement entrer en jeu cette notion d'intention pour pouvoir tout simplement l'expliquer.

L'immanence réciproque est expliquée en fonction du rapport entre la forme et le substrat informé, car « *l'amour fait que l'aimé est la forme de l'aimant* » :

« Ad quintum dicendum, quod unio est duplex. Quaedam quae facit unum secundum quid, sicut unio congregatorum se superficialiter tangentium; et talis non est unio amoris, cum amans in interiora amati transferatur, ut dictum est. Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum, et formae et materiae; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis; et ideo supra unionem addit concretionem, ad differentiam primae unionis, quia concreta dicuntur quae simpliciter unum sunt effecta; unde et alia littera habet continuativa. » (Ibid. ad. 5)

« Cinquièmement il faut dire, que l'union est double. L'une qui rend un de manière relative, comme l'union d'agrégats se touchant superficiellement; et telle n'est pas l'union d'amour, puisque celui qui aime est transféré à l'intérieur de celui qui est aimé, comme on l'a dit. L'autre est l'union qui rend un simplement, comme l'union du continu, et de la forme et de la matière; et telle est l'union d'amour, puisque l'amour fait que l'aimé est la forme de celui qui aime; et c'est pourquoi il ajoute à l'union l'agrégation [l'incorporation], à la

différence de la première union, puisque l'on dit que les choses qui sont rendues simplement unes sont agrégées [incorporées]¹⁹ ; »

L'aimant et l'aimé sont rendus connaturels, transportés l'un à l'intérieur de l'autre, rendus présents l'un à l'autre dans une union qui rend un. Thomas compare cette union à celle de la forme et de la matière. Il a bien compris que chez Aristote l'union de la forme et de la matière ne sauvegarde pas une dualité entre l'un et l'autre, mais rend absolument un puisque la forme imprègne et se diffuse dans la matière pour l'informer, ne faisant plus qu'un avec elle. L'union d'amour est comme celle de la forme et de la matière, en ce sens que l'aimé est la forme de celui qui aime : il y a donc bien une intention de l'aimé qui doit se former dans l'intellect de l'aimant de façon à n'être qu'un avec cet intellect, union qui se réalise en tant que l'intellect pense cette forme et devient ainsi cette forme. On retrouve donc la notion d'intention de l'aimé qui rend cet aimé non seulement présent mais surtout un avec l'aimant. L'intention est donc bien l'acte d'amour même en ce sens qu'elle réalise l'union de l'aimant avec l'aimé dans la présence formelle, à titre de raison, de la chose aimée. C'est donc bien la présence intentionnelle de la chose aimée qui rend saisissable l'objet de l'amour et qui doit donc permettre, puisque l'amour doit avant tout saisir son objet, l'intention qui tend vers l'aimé. Il y a donc bien unité des deux mouvements en cela même que l'intention de l'objet aimé en l'agent provoque et permet l'intention de l'aimant vers l'objet aimé.

12. Et ex hoc sequitur passio amoris

« Ipsum enim delectabile primo appetenti coniungitur aliquo modo secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens: et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili : unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. » (De veritate, q. 26, a. 4, resp.)

« En effet, le délectable lui-même est d'abord uni en quelque façon à qui le recherche, en tant qu'il est appréhendé comme semblable ou convenant ; et de là suit la passion d'amour, qui n'est rien d'autre qu'une certaine formation de l'appétit par l'appétible lui-même ; c'est pourquoi l'on dit que l'amour est une certaine union de celui qui aime et de ce qui est aimé. »

¹⁹ Nous traduisons tout en indiquant la traduction de *concretionem* par *incorporation* dans la traduction publiée aux éditions du Cerf, traduction qui permet de souligner l'intériorisation qui a lieu dans l'union de l'amour, intériorisation qui a à voir avec l'intériorité de l'intention.

Ce texte résume donc bien ce que l'on vient de dire : c'est bien l'appréhension par l'intellect de l'objet aimé comme convenant donc comme bien qui précède et permet, réalise l'union entre l'aimant et l'aimé, union qui provoque la passion d'amour. Par l'intention présente à l'intellect auquel elle est unie, l'intellect et donc la volonté en viennent à aimer l'objet saisi parce qu'il est saisi comme bon et convenant. On retrouve bien là la notion d'intention en ce sens que la passion d'amour est décrite comme la détermination formelle de l'appétit par l'appétible. Cette détermination formelle est la présence de la raison de la chose aimée dans l'agent sous forme d'intention, présence intentionnelle qui n'est rien d'autre que la passion d'amour qui sont ici identifiées l'une à l'autre. Autrement dit, la présence intentionnelle de l'aimé dans l'aimant et l'amour, ou tension, de l'aimant vers l'aimé sont un seul et même acte par lequel l'intellect et la volonté saisissent l'objet aimé et s'unissent à lui dans la raison de la chose aimée. Ce passage, nous semble-t-il, montre donc bien que Simonin a été trop vite en besogne en séparant irrémédiablement les deux notions de l'intention, puisque précisément c'est l'union des deux sens, de l'intention comme raison formelle et de l'intention comme acte d'aimer, qui rend possible même l'explication de l'acte d'aimer, la réalisation de l'acte d'amour, et donc la réalisation de la charité comprise comme une intentionnalité.

Conclusion

Conclusion

Nous avons donc vu la richesse du concept d'*intentio* associé à la réflexion autour de la *Caritas*, richesse qui nous a amenés à développer plusieurs points :

D'abord, nous avons vu qu'il n'y avait pas, malgré l'équivoque certaine, d'incompatibilité entre les deux sens de l'*intentio*, puisque, loin de s'exclure, les deux sens doivent s'assembler dans l'unité d'un même acte pour permettre tout simplement l'intelligibilité de la notion d'*intentio* tout comme celle de la *Caritas*. Nous avons vu en effet que ce qui permettait de comprendre l'intention rendait en même temps possible une compréhension approfondie de la charité, puisque c'est par l'intention elle-même que se réalise la passion d'amour qui est l'union de l'aimant et de l'aimé. Notre analyse a ainsi pu montrer comment le champ épistémologique était lié au champ éthique, en cela qu'il n'y a d'amour que de ce que l'on connaît préalablement.

Ensuite, nous avons vu la destinée de la notion grecque de λόγος dans l'héritage médiéval arabe et, par-là, latin, puisqu'en effet la réflexion autour de la notion de *Caritas* a pu faire ressortir les diverses mobilisations du λόγος dans la compréhension de la charité. Nous avons donc montré que le λόγος donnait lieu à la traduction latine par *intentio* par le biais de l'arabe *ma'nâ* qui orientait sa traduction latine par *intentio* vers le contenu intelligible de la pensée, orientation du concept essentiel dans la compréhension de l'intention comme union à travers la *species, ratio, ou forma*, soit à travers le λόγος. On a donc vu que *intentio* traduit bien également λόγος au sens de forme. Notre analyse a ainsi abouti sur la compréhension du concept de λόγος comme un λόγος essentiellement dynamique, puisque c'est un λόγος qui informe et, par sa présence, permet le perfectionnement constant de la tension dans l'union d'amour.

Enfin, nous avons pu esquisser le rapprochement entre la notion thomassienne de l'*intentio* et l'intentionnalité moderne de la phénoménologie, puisqu'en effet à travers l'intention il s'agit de comprendre comment a lieu l'appréhension de la chose même, l'appréhension qui permet *in fine* l'union dans la passion d'amour.

Il nous resterait deux points à analyser :

D'abord, il faudrait pour mieux comprendre la profondeur et la modernité de la thèse thomassienne de l'intention montrer la mobilisation de la conception du docteur de

la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, conception qui précisément doit permettre de connaître la chose même, comme le dirait Husserl. On aurait ainsi la possibilité d'établir un lien entre la charité et la vérité qui nous permettrait de mieux saisir, et sous un angle nouveau, l'appréhension de la vérité comme un acte d'amour. Nous pourrions par-là traiter du problème de l'unité chez Aristote, à propos duquel les commentateurs s'évertuent à vouloir sauvegarder une dualité forme – matière, ou, concernant Thomas, une relation à trois termes aimant / aimé / intention. L'enjeu d'une solution à ce problème serait entre autre d'expliquer l'intentionnalité médiévale comme présence réelle aux choses.

Ensuite, il faut tout simplement terminer l'exposé de la doctrine thomasienne de l'amour, à partir même des textes du docteur.

CHAPITRE III

La *Caritas* chez saint Thomas d'Aquin

La *Caritas* chez saint Thomas d'Aquin

1. *Caritas dicitur esse forma aliarum virtutum*

Dans un premier temps, la charité reprend dans sa définition la plus propre la notion de forme que nous avons vu être si importante, et qui demeure cruciale ici puisque « la charité est dite être la forme des autres vertus ». Il nous faut donc comprendre en quoi la charité peut être dite forme des vertus.

Summa theologiae II^a II^{ae}, q. 23, a. 8, resp :

« Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos. »

« Je répons en disant que en morale la forme d'un acte se prend principalement à partir de la fin²⁰, dont la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté, dont l'objet et pour ainsi dire la forme est la fin. Or la forme d'un acte suit toujours la forme de l'agent. Il faut donc que en morale cela qui donne à un acte son ordre à la fin lui donne aussi sa forme. Or il est manifeste d'après ce qui précède que par la charité sont ordonnés les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime. Et suivant cela elle donne aussi aux actes de toutes les autres vertus la forme. Et c'est pour cela qu'elle est dite forme des vertus, car les vertus elles-mêmes sont dites telles ordonnées aux actes formés [que par rapport aux actes formés] »

Le docteur angélique affirme donc ici que c'est en ordonnant les autres vertus à sa propre fin que la charité peut être dite forme des autres vertus.

En effet, il part du principe que pour les actes moraux, la forme vient de la fin de l'acte. Ce que l'on comprend aisément, puisqu'il en est des actes moraux comme des actes intellectuels : l'objet de l'acte moral est la forme comme l'objet de l'intellect est

²⁰ Ce qui veut directement dire que la forme d'un acte, son essence éthique, dépend de l'intention que l'on se fait. Cf. Kant.

forme de l'intellect. En s'ordonnant à un objet, l'acte moral comme l'acte intellectuel doit pour se réaliser prendre la forme de son objet. Cela signifie que la volonté dans l'acte moral est une sorte de puissance passive qui prend la forme de sa fin ou objet, se laissant ainsi informer par lui. La volonté ayant ainsi acquis la forme de son objet, l'acte qui en découle aura la même forme.

On part en effet ici du postulat que le principe des actes moraux est la volonté, et que la volonté ayant pour objet la fin qu'elle vise, cette fin informe la puissance passive qu'est la volonté, et donc les actes moraux qui suivent la volonté ordonnée à sa fin, comme cela se passe pour l'intelligible qui forme l'intellect.

La forme d'un acte suit donc toujours celle de l'agent, puisque l'acte vient de l'agent et que l'agent transmet sa forme à l'acte qu'il forme. L'acte moral n'étant rien d'autre que l'accomplissement de la volonté, son acte, il est donc sa forme, car acte et forme sont une même chose : l'acte de la volonté moral suit la forme de la fin de cette volonté. La forme de l'agent étant la fin de la volonté, la forme des actes moraux est donc la fin.

C'est pourquoi ce qui donne à un acte son ordre à la fin, cela qui l'ordonne à la fin, lui donne aussi sa forme. Car en ordonnant un acte à une fin, on ordonne la volonté à la fin et on l'informe donc, informant par là même l'acte qui en découle.

Or, la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus, puisque c'est la fin de la charité qui est la fin de toutes les autres vertus, cet objet étant le bien suprême. En ordonnant donc les autres vertus à sa fin, la charité forme donc les autres vertus. En effet, la charité ordonne la volonté à l'objet ultime qui est Dieu, et elle donne donc forme à la volonté. Tous les actes moraux qui découleront de cette volonté ordonnée à la fin auront donc le même acte, la même forme, que celle de la volonté ordonnée par la charité. C'est pour cette raison que la charité est dite forme des autres vertus, car elle donne forme aux actes des autres vertus qui, ordonnées à sa fin, reçoivent la forme de la charité.

Reste donc à préciser selon quel mode la charité peut être dite être la forme des autres vertus :

Summa theologiae II^a II^{ae}, q. 23, a. 8, ad 1 :

« *Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum.* »

« Il faut donc dire en premier que la charité n'est pas dite être la forme des autres vertus exemplairement ou essentiellement, mais plutôt effectivement [par mode d'efficience], en tant qu'elle impose sa forme à toutes suivant le mode dit précédemment. »

Thomas précise donc ici que la charité est la forme des autres vertus non pas essentiellement, mais effectivement, donc selon un mode bien précis.

Cela signifie donc que la charité n'est pas la forme des autres vertus en ce sens qu'elle serait leur forme essentielle, leur forme propre. Elle est forme des autres vertus selon un mode d'efficience, c'est-à-dire en tant qu'elle impose sa forme à toutes. On comprend donc que si la charité est dite forme des autres vertus, c'est en cela qu'elle impose la forme qui lui est propre à toutes les vertus. On a vu que c'est par la volonté que la charité ordonne les autres vertus à la fin qui est la sienne, car alors elle informe la volonté et donc tous les actes moraux qui découlent d'elle. C'est donc dans ce processus d'information de la volonté par la charité que la charité informe les autres vertus, en informant par-là les actes vertueux autres de la même volonté. C'est en ordonnant la volonté à sa fin que la charité ordonne les autres vertus à Dieu, car alors tous les actes moraux découlent d'une même forme, *c'est-à-dire sont un seul et même acte.*

Cela signifie donc que la charité donne à toutes les autres vertus la fin qui est la sienne, fin qui forme les autres vertus en tant qu'elle ordonne la volonté à une fin spécifique. C'est donc en tant qu'elle impose sa fin à la volonté que la charité est la forme des autres vertus, puisqu'en ordonnant la volonté à une fin, elle donne forme à cette volonté et donc à ses multiples actes possibles, les actes vertueux, qui auront tous la même raison.

Summa theologiae II^a II^{ae}, q. 24, a. 12, ad 5 :

« Ad quintum dicendum quod caritas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei et spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus caritatis. Unde patet quod caritas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est. »

« Cinquièmement il faut dire que la charité implique une certaine union à Dieu, mais pas la foi ni l'espérance. Or, tout péché mortel consiste dans l'aversion envers Dieu [à se détourner de Dieu], ainsi qu'il a été dit plus haut. Et ainsi tout péché mortel contrarie la charité [s'oppose à la charité]. Mais tout péché mortel ne contrarie pas la foi et l'espérance,

mais certains péchés déterminés, par lesquels l'habitus de la foi et de l'espérance est détruit, ainsi que par tout péché mortel l'habitus de charité²¹. D'où il est patent que la charité ne peut rester informe, puisque elle est la forme ultime des vertus, de cela qu'elle se rapporte à Dieu selon la raison de fin ultime, comme il a été dit. »

La charité étant la forme ultime des vertus, c'est-à-dire cela qui en informant la volonté lui donne l'acte par lequel les autres vertus seront charitables, c'est-à-dire formées, elle est un acte de la volonté et ne peut donc être en elle-même informe.

La charité ne peut être informe car elle est cette union à Dieu par laquelle la volonté reçoit sa forme, elle est cet acte d'union à Dieu, elle est une forme. C'est donc en tant qu'elle est un acte qu'elle peut imposer sa forme à la volonté et par-là aux autres vertus, aussi ne peut-elle être informe car elle ne serait pas alors un acte, cela reviendrait à la qualifier de perfection imparfaite.

Ce passage est donc capital puisqu'il qualifie explicitement la charité de perfection. La charité étant une union accomplie avec Dieu, elle est l'acte par lequel a lieu cette union, elle est un acte, et donc une perfection, un accomplissement, et l'accomplissement le plus haut qui soit car ayant l'objet le plus haut qui soit.

La charité est une perfection en elle-même, elle est un acte par lequel seront accomplies la volonté et les autres vertus. La charité est donc d'emblée une perfection, car le fait d'être une perfection, un acte, est la condition de possibilité de sa réalisation et de son accomplissement. Il est donc contraire à la nature de la charité comme à celle de la forme de dire qu'elle est informe.

Quaestiones disputatae de virtutibus, 2, 3, resp. :

« Respondeo. Dicendum, quod caritas est forma virtutum, motor et radix. (...) In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale : quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum et finis,

²¹ Concernant la question du péché, elle semble très simple à régler chez saint Thomas, dès lors qu'elle est décrite comme suit : « *omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo* », *Summa theologiae* IIa IIae, q. 10, a. 3, resp. Le péché est donc formellement, c'est-à-dire dans sa nature, un éloignement de Dieu, c'est-à-dire une sorte de répulsion envers Dieu, soit tout le contraire de la charité qui est un rapprochement jusqu'à l'union avec Dieu. Le rapport de la vertu au péché est dès lors aisément intelligible : la vertu étant, dans son accomplissement ultime, union avec Dieu qui infuse l'ensemble des autres actes vertueux, l'éloignement de Dieu consiste donc dans l'aversion, ce qui veut dire que l'on peut comprendre le péché tout simplement, comme absence de Dieu en nous et donc absence de l'infusion de la charité dans nos actes, c'est-à-dire absence du bien dans nos actes. Le péché ultime prive donc les actes de vertu, c'est-à-dire de la présence du Bien.

sicut intelligibile est forma intellectus ; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis. (...) Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est eius obiectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est : nam huiusmodi virtutes sunt circa quaedam bona creata quae ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologis idem manifestum est: nam ens increatum est quidem obiectum fidei, ut verum ; et in quantum est appetibile, habet rationem boni. Et sic tendit fides in ipsum, in quantum est appetibile, cum nullus credat nisi volens. Spei autem obiectum licet sit ens increatum, in quantum est bonum, tamen dependet ab obiecto caritatis : est enim bonum, obiectum spei, in quantum est desiderabile et consequibile : nullus enim desiderat consequi aliquod bonum nisi per hoc quod amat ipsum. Unde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis ; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, ut ostensum est. (...) Et hinc etiam apparet, quomodo caritas sit motor omnium virtutum ; in quantum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris ; sicut aedificativa imperat caementariae, eo quod actus caementariae artis ordinatur ad formam domus, quae est finis aedificativae. Unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quae in se accipit et concipit ; ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, in quantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum ; et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum. »

« Je réponds. En disant, que la charité est la forme des vertus, leur moteur et leur racine. (...) or dans tous les actes volontaires, ce qui est du côté de la fin, est formel : la raison en est que chaque acte reçoit sa forme et son espèce selon la forme de l'agent, comme l'échauffement suivant la chaleur. Mais la forme de la volonté est son objet lui-même, qui est le bien et la fin, comme l'intelligible est la forme de l'intellect ; c'est pourquoi il importe que ce qui est du côté de la fin, soit formel dans l'acte de la volonté. (...) or, il est évident que l'acte de toutes les autres vertus est ordonné à la fin propre de la charité, qui est son objet, à savoir le bien suprême. Et c'est évident pour les vertus morales : car les vertus de ce genre sont pour des biens créés qui sont ordonnés au bien increaté comme à leur fin dernière. Mais pour les autres vertus théologiques la même chose est évidente : car l'étant increaté est l'objet de la foi, comme vrai ; et en tant qu'il est désirable, il a raison de bien. Et ainsi la foi tend en lui, en tant qu'il est désirable, puisque personne ne croit que s'il veut. Bien que l'objet de l'espérance soit l'étant increaté, en tant qu'il est bon, cependant il dépend de l'objet de la charité : en effet il est le bien, objet d'espérance, en tant qu'il est désirable et peut être atteint : personne en effet ne désire obtenir un bien, si ce n'est par cela qu'il

l'aime. C'est pourquoi il est évident que dans les actes de toutes les vertus est formel ce qui vient du côté de la charité ; et pour autant elle est dite la forme de toutes les vertus, en tant que tous les actes de toutes les vertus sont ordonnés vers le bien suprême aimé, comme on l'a montré. (...) Et de là aussi apparaît, comment la charité est le moteur de toutes les vertus ; en tant qu'elle suscite les actes de toutes les autres vertus. En effet on dit que toute vertu ou puissance supérieure meut par un pouvoir inférieur, du fait que l'acte de l'inférieur est ordonné à la fin du supérieur; comme le pouvoir de bâtir commande au maçon, parce que l'art de celui-ci est ordonné à la forme de la maison, qui est la fin du pouvoir de bâtir. C'est pourquoi, comme toutes les autres vertus sont ordonnées à la fin de la charité, celle-ci commande les actes de toutes les vertus, et par là on dit qu'elle est leur moteur. Et parce qu'on dit qu'une mère reçoit en soi et conçoit ; on dit aussi que la charité est la mère de toutes les vertus, en tant que par la conception de sa fin, elle produit les actes de toutes les vertus ; et pour la même raison on dit qu'elle est la racine des vertus. »

Dans les actes volontaires, ce qui est du côté de la fin est formel : car en s'ordonnant à sa fin, la volonté reçoit la forme de son objet comme l'intellect reçoit la forme de l'intelligible qu'il considère. Car en prenant en considération un objet, la volonté, comme l'intellect, doivent, pour pouvoir même être possibles, recevoir la forme de cet objet, pour que la volonté ou l'intellect puissent exercer leur acte propre, car c'est précisément leur objet qui leur donne leur acte propre (intelliger en acte et vouloir en acte sont donc une information de l'intellect et de la volonté par l'objet).

Or, il est manifeste que les actes de toutes les vertus autres que la charité sont ordonnés (c'est-à-dire ont pour objet) à la fin suprême, et donc à l'objet de la charité qui est précisément ce bien suprême. Cela signifie que, comme pour la charité, c'est Dieu comme objet suprême qui donne l'acte à ces autres vertus. Ces vertus en tant qu'elles sont accomplies parfaitement ont donc pour forme, ou pour objet, Dieu, que l'on considère pleinement seulement par la charité, qui est cette union parfaite avec l'objet en question. L'espérance, par exemple, a pour objet Dieu (en tant qu'il est bon), et une espérance accomplie parfaitement sera donc une espérance qui prend pour objet Dieu lui-même, et elle sera d'autant plus parfaite qu'elle s'unira plus à lui, c'est-à-dire qu'elle sera d'autant plus parfaite qu'elle sera charitable.

L'espérance a donc pour objet propre le même objet que celui de la charité, mais en tant qu'il est bon seulement. L'espérance dépend tout de même de l'objet de la charité, car il est le bien, objet d'espérance en tant qu'il est désirable. Mais personne ne désire sinon parce qu'il aime. Personne n'espère donc quelque chose de cela pour quoi il a de l'aversion ; on espère quelque chose d'un objet parce qu'on l'aime. Aussi, dans l'acte parfait d'espérance, le formel vient de la charité : c'est par la charité que l'on sera uni à

Dieu, et que donc la vertu d'espérance sera informée en même temps que la volonté recevra la forme du bien suprême. Pour le dire plus simplement, c'est parce que d'abord nous aimons Dieu que nous le trouvons désirable et que donc nous pouvons espérer en lui : une espérance parfaite aura la forme de la charité car c'est en aimant Dieu qu'elle pourra proprement espérer quelque chose de lui.

La charité est donc la forme de toutes les vertus en tant que tous les actes des vertus sont ordonnés vers le bien suprême en tant qu'il est aimé : c'est-à-dire que c'est parce qu'on aime Dieu que l'on peut espérer et avoir la foi en lui.

De même donc, la charité est par là même le moteur des autres vertus, car elle suscite les autres vertus.

C'est-à-dire que c'est par cela que la volonté reçoit la forme de la charité qu'elle peut pleinement accomplir un acte parfait d'espérance et de foi, car alors l'objet de l'espérance et la foi sera proprement présent à la volonté qui pourra ainsi pleinement espérer et avoir foi. C'est donc par cela qu'on aime que l'on peut proprement être vertueux, car l'amour rend tout simplement présent l'objet des vertus qui pourront donc s'exercer dans leur perfection. C'est en tant que la charité commande les actes des autres vertus en leur imposant leur fin et donc leur forme, en les ordonnant, qu'elle est moteur des autres vertus.

C'est pourquoi, enfin, elle est mère des autres vertus, car par la conception de la fin suprême qu'elle prend sur soi elle produit les actes des autres vertus.

En effet, la charité rend présente la fin suprême dans l'union d'amour, union parfaite qui rend parfaitement présent. En concevant la fin qu'est Dieu, la charité peut proprement produire les actes des autres vertus, car c'est précisément cette conception de la fin qui est l'acte des autres vertus : encore une fois, c'est parce que on aime Dieu que l'on pourra avoir la foi en lui. Les autres vertus n'ont donc de perfection que parce qu'elles sont situées dans la sphère de la charité, que parce que leur sont rendu présent leur objet propre, qui est Dieu, et donc leur acte.

De virtutibus, q. 2, 3, ad 16 :

« Ad decimum sextum dicendum, quod caritas non est forma virtutum quae sit pars essentiae virtutum, ut oporteat eam sequi tempore virtutes, vel aliquam materiam virtutum, sicut in formis rerum generatarum : sed est forma quasi informans; unde oportet esse naturaliter priorem aliis virtutibus. »

« Seizièmement il faut dire, que la charité n'est pas la forme des vertus qui serait un partie de l'essence des vertus, pour qu'il soit nécessaire qu'elle suive temporellement les vertus, ou une matière des vertus, comme dans les formes des choses engendrées : mais elle est la forme qui met pour ainsi dire en forme ; c'est pourquoi il est nécessaire qu'elle soit naturellement avant les autres vertus. »

En tant qu'elle est la forme des autres vertus, la charité doit précéder les autres vertus. Cela revient à penser la précession de l'acte sur la puissance telle que l'a pensée Aristote. On peut donc en conclure que les autres vertus que la charité, avant que d'être informées dans l'union d'amour avec Dieu, sont finalement en puissance, en ce sens qu'elles ne peuvent être pleinement actualisées en tant que vertu. C'est la charité qui, en apportant l'objet suprême qui est Dieu, apportera la forme et donc l'acte à ces autres vertus, d'autant que l'on a dit que la charité ne pouvait être informe mais était d'emblée un acte. Il faut donc que la charité précède les autres vertus, puisque c'est elle qui va actualiser les puissances vertueuses qui ne sont possibles que par la forme du Bien.

Dans l'ordre de la perfection, l'acte précède en effet la puissance, car c'est l'acte qui engendre en donnant à la puissance sa forme propre, l'actualisant et l'accomplissant de ce fait. La charité précède donc les autres vertus puisque elle seule est d'emblée un acte et que les autres vertus ne sont qu'en puissance tant qu'elles n'ont pas reçu la forme de la charité. Une vertu n'est vertueuse que dans l'amour, que dans son accomplissement par amour. La charité est donc bien un acte qui cause les autres vertus, puisqu'elle les parfait, elle les rend même possibles. De même que l'acte qui accomplit précède dans l'ordre de la perfection, la charité accomplit et c'est pour cela qu'elle précède les autres vertus. Cela veut donc explicitement dire que la charité accomplit les autres vertus, elle les rend parfaites, ce pour quoi il est nécessaire qu'elle les précède. La charité est la forme et donc précède naturellement les autres vertus.

De virtutibus, q. 2, a. 3, ad 18 :

« Ad decimumoctavum dicendum, quod forma intrinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est, sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes, ut ex dictis patet. »

« Concernant le dix-neuvième point il faut dire, que la forme intrinsèque ne peut être la fin d'une chose, bien qu'elle soit la fin de la génération de la chose. Mais la charité n'est pas la forme intrinsèque, comme il a été dit, mais du fait même qu'elle attire les autres vertus à leurs fins, elle forme les vertus, comme on le voit dans ce qui a été dit. »

Thomas précise ici le mode d'efficience de la forme, puisqu'il a été dit que la charité est forme non pas essentiellement, mais selon un mode d'efficience, il faut à présent dire selon quel mode ce mode d'efficience agit.

La charité n'est pas une forme intrinsèque, c'est-à-dire qu'elle n'est pas d'emblée la forme naturelle des autres vertus. C'est donc en les mettant en forme et en les accomplissant qu'elle deviendra forme des autres vertus. Or, c'est en attirant les autres vertus à leur fin que la charité met en forme et accomplit. C'est donc en rendant le bien désirable que la charité donne forme aux autres vertus, car la foi et l'espérance ne s'accompliront qu'en cela que leur objet est désirable.

On ne peut ici s'empêcher de penser au premier moteur d'Aristote qui, précisément, meut comme désirable (τὸ πρῶτον ὀρεκτόν, le premier ou suprême désirable) : c'est par cela qu'il est désirable que le premier met en forme les autres vertus, car il attire les autres vertus à leur fin et les forme par l'union à leur objet.

Cela signifie que la charité n'est pas la forme disons première, naturelle des vertus, car ces vertus ont leur propre forme, donc leur propre accomplissement. La charité ne peut donc pas être la forme intrinsèque des autres vertus. Ce n'est donc pas comme une forme intrinsèque qu'elle est fin des autres vertus.

Elle est donc fin des autres vertus en cela qu'elle attire les autres vertus à la fin ultime qui est son objet propre. Elle impose une fin aux autres vertus, fin qui joue alors le rôle de forme des autres vertus. Mais il y a une précision de taille ici : la charité n'attire pas les autres vertus à sa fin propre, mais à leurs fin à elles.

Comme, donc, elles ont leur propre accomplissement, cela veut dire, si la charité les accomplit pourtant, qu'elle les fait passer à un ordre de perfection supérieure, proche de Dieu auquel elles sont désormais unies. En attirant donc les autres vertus à leur fin propre, la charité accomplit donc proprement et pleinement les autres vertus, qui ne sont accomplies que si elles sont ordonnées à leur objet *par la charité*, puisque elle seule permet l'union à leur objet et donc la présence réelle de leur forme, de leur acte. C'est donc proprement la charité qui permet l'accomplissement des autres vertus qui, sans elle, ne seraient même pas vertueuse.

De virtutibus, q. 2, a. 3, ad 19 :

« *Ad decimumnonum dicendum, quod gratia Dei dicitur esse forma virtutum, in quantum dat esse spirituale animae, ut sit susceptiva virtutum; sed caritas est forma virtutum in quantum format operationes earum ut dictum est in corpore articuli.* »

« Concernant le dix-neuvième point il faut dire, que la grâce de Dieu est dite être la forme des vertus, en tant qu'elle donne l'être spirituel à l'âme, pour qu'elle soit susceptible des vertus ; mais la charité est la forme des vertus en tant qu'elle forme leurs opérations comme il a été dit dans le corps de l'article. »

Ainsi donc, Thomas peut affirmer que la charité est la forme des vertus en cela qu'elle forme leurs opérations.

En effet, l'accomplissement d'une vertu se voit dans son acte. C'est parce que la vertu est accomplie qu'elle peut produire une opération, un acte. Or, la charité, nous l'avons vu, accomplit pleinement les autres vertus. Les actes de ces vertus doivent donc porter la trace de la charité, la raison de charité, pour être pleinement accomplis. La charité forme donc les autres vertus en formant leurs actes qui manifestent leur accomplissement parfait. Cela signifie que si la charité accomplit proprement l'acte des autres vertus, ces actes devront se faire dans l'amour, sans quoi ils ne peuvent proprement se rapporter à leur objet propre. Cela signifie qu'un acte de foi pleinement accompli sera simultanément un acte d'amour, et un acte d'amour envers Dieu.

Summa theologiae II^a II^{ae}, q. 4, a. 3, resp. :

« Respondeo dicendum quod, sicut ex superioribus patet, actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis obiectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit speciem ; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem ex praedictis quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis. Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur. »

« Je réponds en disant que (...) les actes volontaires reçoivent leur espèce de la fin, qui est l'objet de la volonté. Or, ce qui confère à quelque chose son espèce se comporte comme fait une forme dans les réalités de la nature. Voilà pourquoi dans tout acte volontaire la forme est en quelque sorte cette fin à laquelle l'acte est ordonné, d'abord parce que c'est de la fin elle-même que l'acte reçoit son espèce ; et aussi parce que la mesure de l'action doit répondre à la fin qu'on se propose et être proportionnée à cette fin. Or, d'après ce que nous avons dit précédemment, il est clair que l'acte de la foi est ordonné à un objet de volonté, qui est le bien, comme à une fin. Or, ce bien qui est la fin de la foi, à savoir le bien divin, est l'objet propre de la charité. C'est pourquoi la charité est appelée la forme de la foi, en tant que par la charité l'acte de la foi est vraiment parfait et formé. »

Nous sommes ici en présence d'une affirmation de taille, que l'on peut aisément résumer ainsi : les vertus, y compris les vertus les plus hautes, les vertus théologiques, ne sont rien sans la charité.

On ne peut s'empêcher de penser ici à un texte que Thomas avait certainement à l'esprit quand il traitait de charité :

Premier épître aux Corinthiens, 13, 2 :

« et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam et habuero omnem fidem ita ut montes transferam caritatem autem non habuero nihil sum »

« Et quand bien même j'aurais le don de prophétie et la science de tous les mystères et de toute la connaissance et que j'aurais la foi la plus totale celle qui transporte des montagnes s'il me manque la charité je ne suis rien »

Premier épître aux Corinthiens, 13, 3 :

« et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas et si tradidero corpus meum ut ardeam caritatem autem non habuero nihil mihi prodest »

« et quand bien même je distribuerais tous mes biens aux affamés et quand je livrerais mon corps aux flammes s'il me manque la charité je n'y gagne rien »

Premier épître aux Corinthiens, 13, 13 :

« nunc autem manet fides spes caritas tria haec maior autem his est caritas »

« maintenant donc ces trois là demeurent la foi l'espérance la charité mais le plus grand est la charité »

Le commentaire personnel de saint Thomas portant spécifiquement sur ces trois passages de l'*Epître aux Corinthiens* n'est pas, après étude, aussi instructif que l'on pourrait le souhaiter, et les textes que nous avons relevés et qui vont suivre nous éclairent finalement plus sur ce que le docteur angélique tirait de ce passage des Saintes Ecritures.

Pour le moment, le texte que nous étudions présentement, *Summa theologiae* II^a II^{ae}, q. 4, a. 3, resp., commente bel et bien ces passages scripturaires, puisqu'il affirme en effet que la foi est vraiment parfaite seulement si l'amour est là.

Les vertus, même théologiques, ne sont pas accomplies pleinement sans la charité, car c'est la charité qui fait que ces vertus sont parfaites et formées. En effet, nous avons dit que c'était la charité qui, en informant la volonté par son objet propre qui est Dieu, déterminait les autres vertus, qui elles aussi dépendent de la volonté dans leur activité, leur exercice, en cela que la charité en informant la volonté donne forme aux autres vertus. Aimer est une condition de possibilité des autres vertus théologiques, c'est-à-dire que sans la charité il ne peut y avoir de foi propre, ou d'espérance accomplie, car l'on doit préalablement aimer avant que d'avoir foi ou d'espérer : on aime ou on a foi qu'en cela qu'on aime. Autrement dit, sans charité pas de foi ou d'espérance, mais une fausse foi et une espérance inaccomplie.

Summa theologiae II^a II^{ae}, q. 4, a. 3, ad 1 :

« *Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius.* »

« *Premièrement donc il faut dire que la charité est dite être la forme de la foi en tant qu'elle informe son acte même.* »

La charité est donc forme en cela même qu'elle informe l'acte de la véritable vertu de la foi. En effet, la charité, en mettant la volonté en *présence* de son objet véritable, Dieu, informe cette volonté qui informera tous ses actes. Tous ses actes seront ainsi des actes d'amour. Aussi, la foi sera informée par l'objet de la charité, c'est à dire que la foi sera simultanément un acte d'amour envers Dieu. Ce qui signifie explicitement que l'acte de la vertu de foi ne peut s'exercer dans ce qu'il est véritablement sans que la charité n'intervienne. On ne peut donc pas avoir foi en cela qu'on n'aime pas préalablement.

Nous voyons apparaître à ce stade de notre travail la notion incontournable de vertu théologique, dont fait partie la charité elle-même. Comme vertus les plus hautes, il nous faut comprendre, donc, quelle place occupe la charité parmi elles.

a. Virtutes theologicae

Commençons donc par analyser les démonstrations thomasiennes concernant les vertus théologiques, dans le texte même du docteur angélique. Il nous faut voir ce qu'est une vertu théologique, comme l'est la charité, pour comprendre ainsi ce qu'est proprement la charité. De même, nous devons voir quel ordre il faut établir entre ces différentes vertus théologiques, puisqu'elles sont multiples.

Summa theologiae I^a II^{ae}, q. 62, a. 1, resp. :

« Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem ; secundum quod dicitur II Petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum ; tum quia a solo Deo nobis infunduntur ; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur. »

« Je répons en disant que par la vertu l'homme se perfectionne pour les actes par lesquels il s'ordonne à la béatitude, nous l'avons montré antérieurement. Or il y a pour l'homme, avons-nous dit, une double béatitude ou félicité. L'une est proportionnée à la nature humaine, c'est-à-dire que l'homme peut y parvenir par les principes mêmes de sa nature. L'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme ; il ne peut y parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation de la divinité, conformément à ce qui est dit dans la deuxième épître de S. Pierre (1, 4), que par le Christ nous avons été faits "participants de la nature divine". Et parce que c'est là une béatitude qui dépasse les capacités de la nature humaine, les principes naturels, à partir desquels l'homme réussit à bien agir selon sa mesure, ne suffisent pas à l'ordonner à cette autre béatitude. Aussi faut-il que Dieu surajoute à l'homme des principes par lesquels il soit ordonné à la béatitude surnaturelle, de même qu'il est ordonné vers sa fin connaturelle au moyen de principes naturels qui n'excluent pas les secours divins. Ces principes surajoutés sont appelés vertus théologiques, d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en tant que par elles nous sommes bien ordonnés à lui, et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par lui seul, et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Écriture. »

Par les vertus théologiques l'homme est fait par Dieu participant à la nature divine.

Par Dieu, car c'est Dieu lui-même qui surajoute ces vertus aux principes naturels de l'homme. Les vertus sont donc des principes, des principes en vertu desquels notre volonté sera déterminée à agir de telle façon ou plutôt de telle autre.

Or, la béatitude qu'il s'agit d'atteindre par la participation à la nature divine dépasse les capacités de l'homme, tout simplement du fait que, Dieu dépassant la nature, les principes naturels ne sont pas suffisants pour atteindre la béatitude divine. Ce n'est

pas une béatitude qui soit possible pour lui en vertu de principes naturels, en vertu donc des principes de sa nature d'homme. C'est bien plutôt une béatitude qui est faite pour le rapprocher de Dieu, et dans laquelle Dieu doit donc intervenir directement pour faire don de ces vertus ou principes selon lesquels l'homme sera rendu apte à atteindre une perfection supérieure. Les vertus théologiques sont donc d'emblée, dès lors qu'elles sont reçues par l'homme, un perfectionnement supérieur, un principe en vertu duquel l'homme dès lors qu'il reçoit ces vertus est rendu supérieur, supérieurement accompli, car accompli de manière surnaturelle, en vertu de principes surnaturels.

Par ces vertus, il s'agit donc d'ordonner l'homme à une béatitude surnaturelle, en ce sens qu'elle ne dépend pas des principes naturels relevant de la simple nature de l'homme. Ce sont donc des principes surnaturels, et ce en deux sens :

- D'abord, en cela qu'ils ont pour objet direct Dieu lui-même en vertu du fait que par ces principes nous sommes ordonnés à Dieu. En effet, par la foi nous connaissons Dieu, par l'espérance nous nous rapportons à Dieu en tant que source possible de biens, et par la charité nous nous unissons directement à Dieu dans une union d'amour qui rend un.
- Enfin, ces vertus sont également surnaturelles en ce sens que ne dépendant pas des principes naturels, elles doivent être infusées en nous directement par Dieu. Ces vertus dites théologiques, ou théologiques, sont donc l'intervention directe de Dieu à notre égard au sens où par l'action divine nous sommes rendus supérieurement parfaits.

Ce sont donc des vertus par lesquelles nous avons un double mouvement : d'abord nous sommes ordonnés à Dieu, nous tendons vers lui mais précisément par cela que Dieu infuse en nous ces principes. Nous pouvons donc tendre vers Dieu en vertu de ces trois vertus, mais nous le pouvons par cela que Dieu a infusé en nous ces principes de notre volonté. Nous retrouvons donc le double mouvement de l'intention : nous tendons vers Dieu, et Dieu laisse en nous son empreinte par laquelle nous pouvons tendre et nous ordonner à lui.

Summa theologiae I^a II^{ae}, q. 61, a. 1, ad 2 :

« *Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed superhumanae, vel divinae.* »

« *En second lieu il faut dire que les vertus théologiques sont au-dessus de l'homme, comme il a été dit plus haut. C'est pourquoi elles sont dites non pas proprement humaines mais surhumaines ou divines.* »

Ces vertus sont donc proprement surhumaines, ou, mieux dit, divines, puisqu'elles nous ordonnent à Dieu par l'intervention directe de Dieu.

Par l'acquisition de ces vertus nous sommes rendus parfaits, ou plutôt notre volonté est rendue parfaite, selon des principes divins, car supérieurs à la nature.

Ces trois vertus que sont la foi, l'espérance et la charité, par leur objet et l'intervention directe de Dieu laissant en nous son empreinte, font donc de nous des hommes proprement divins, car accomplis selon des principes dépassant la nature pour atteindre la sphère du divin.

Summa theologiae I^a II^{ae}, q. 68, a. 1, ad 1 :

« *Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes, secundum communem rationem virtutis. Habent tamen aliquid supereminens rationi communi virtutis, inquantum sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et philosophus, in VII Ethic., supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.* »

« *En premier lieu donc il faut dire que ces dons sont parfois appelés vertus suivant la commune raison de vertu. Ils possèdent cependant quelque chose qui dépasse la notion commune de vertu, en tant qu'ils sont des vertus divines, qui perfectionnent l'homme en tant qu'il est mû par Dieu. Si bien que le Philosophe, en Ethique à Nicomaque VII, place au-dessus de la vertu commune une vertu héroïque ou divine d'après laquelle on dit de quelques-uns qu'ils sont des hommes divins.* »

Ces vertus ne sont donc pas des vertus communes, banales si l'on peut dire, ou plutôt elles ne sont pas des vertus naturelles, au sens où, une vertu étant un principe de l'agir humain, soit de la volonté, les vertus théologiques ne sont pas de l'ordre du principe naturel de la volonté. Ainsi, l'intelligence, qui est une vertu intellectuelle, est le principe naturel de la raison qui est apte à commander à la volonté. Mais cette vertu intellectuelle dépend donc d'un principe naturel de la volonté, la raison, présente naturellement en chaque homme.

Les vertus théologiques sont donc proprement des vertus divines, puisqu'elles sont directement infusées en nous par Dieu lui-même et qu'elles prennent pour objet le bien suprême. Cela signifie donc que ces vertus sont des principes de la volonté qui se rapportent, d'une manière ou d'une autre, soit selon l'objet soit selon l'origine, à Dieu.

En tant que principe, par cette infusion nous est donnée la possibilité de nous parfaire, puisque nous tendons alors vers le bien suprême qu'est Dieu. Ces vertus, en tant que vertu, sont cela qui en l'homme gouverne la volonté à agir en vue de son bien, mais non pas d'un bien naturel, mais du bien divin. Les vertus théologiques sont donc les principes en vertu desquels la volonté agit en vue de Dieu, soit en vue de son bien le plus haut.

Une nature qui tend vers son bien se perfectionne, et ce, comme nous l'avions dit par ailleurs, en se mouvant en son bien, ce qui est proprement la complaisance en l'objet, ou, tout simplement, l'amour. Par ces vertus nous nous mouvons directement en Dieu et nous perfectionnons donc en lui, ce en quoi doit intervenir la notion de charité, qui est cela même par quoi nous aimons Dieu en lui-même. C'est par la charité que nous nous

mouvons en Dieu et que donc nous nous perfectionnons au sein de notre bien, qui est la complaisance ou l'amour. On voit donc d'ores et déjà comment la charité doit intervenir au sein des vertus théologiques, puisque par elle se réalise proprement l'union à notre bien le plus haut, et donc c'est par la charité qu'intervient la plus haute perfection de la volonté, qui devra donc déterminer toutes les autres vertus dans leur acte²².

Par ces vertus, donc, nous sommes proprement des hommes divins, puisque nous participons directement de la nature divine, en laquelle nous nous mouvons et nous vivons.

Summa theologiae I^a II^{ae}, q. 68, a. 8, resp. :

« Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtutes in tria genera distinguuntur, sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur ; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur ; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem spiritus sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae. (...) Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas ; ita virtutes theologicae praeferuntur donis spiritus sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit, in I Moral., quod neque ad denarii perfectionem septem filii (idest septem dona) perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod agunt. Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad spiritum sanctum moventem, virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiolem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus. »

« Je réponds en disant que, comme il est patent d'après ce qui a été dit, les vertus se partagent en trois genres : en effet elles sont certaines des vertus théologiques, certaines intellectuelles, certaines morales. Les vertus théologiques sont celles par lesquelles l'âme humaine est unie à Dieu ; les vertus intellectuelles sont celles par lesquelles la raison est perfectionnée en elle-même ; les vertus morales sont celles par lesquelles l'appétit est perfectionné pour obéir à la raison. Quant aux dons du Saint-Esprit, c'est eux qui rendent toutes les facultés de l'âme capables de se soumettre à la motion divine. (...) C'est pourquoi,

²² On voit bien ici l'importance capitale que doit avoir la volonté dans l'éthique thomasiennne, puisqu'en effet c'est la perfection *de la volonté* qui doit accomplir la perfection éthique de l'homme : la volonté parfaitement accomplie sera donc cette volonté qui rend parfaite l'éthique de l'agent qui se cache derrière cette volonté. La perfection éthique ne saurait provenir de l'intellect par exemple, puisque par les vertus théologiques, et non pas intellectuelles, nous sommes en commerce avec le bien le plus haut, et donc l'accomplissement le plus haut de la volonté *en tant que principe de l'agir humain*. De là jusqu'à dire que tout reposerait, comme un certain philosophe de Königsberg, sur l'intention ? Nous pensons que oui, en ce sens que, comme nous le verrons, si la charité est la plus haute des vertus, en tant qu'union à Dieu, elle n'advient pourtant, en tant qu'union, que par l'intention qui précisément unie la volonté à Dieu. L'acte moral le plus parfait sera donc celui de l'intention la plus accomplie, comme union à Dieu, intention qui doit dès lors être comprise comme origine par laquelle advient en la volonté l'infusion de l'amour qui devra dès lors guider chacun des actes de la volonté, puisque cette volonté aura été précisément parfaite, accomplie par l'amour qui s'infuse en elle.

de même que les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales et les règlent, de même les vertus théologiques l'emportent sur les dons du Saint-Esprit et les règlent. D'où la remarque de S. Grégoire: "Les sept fils (c'est-à-dire les sept dons) ne peuvent atteindre la perfection du chiffre dix, si tout ce qu'ils font n'est pas accompli dans la foi, l'espérance et la charité." Mais, si nous comparons les dons aux autres vertus intellectuelles ou morales, ils leur sont supérieurs, car ils perfectionnent les facultés de l'âme dans leur rapport au Saint-Esprit qui les meut, tandis que les vertus perfectionnent, ou la raison elle-même, ou les autres facultés dans leur subordination à la raison. Or il est évident qu'à l'égard d'un moteur plus élevé le mobile a besoin d'être disposé par une perfection plus grande. Par conséquent, les dons sont plus parfaits que les vertus. »

Il y a dans ce texte une affirmation de taille : les vertus théologiques sont celles par lesquelles nous sommes directement *unis* à Dieu.

Cela va donc bien avec ce que nous disions juste avant : nous nous perfectionnons par la connaturalité établie avec Dieu, connaturalité par laquelle nous nous unissons avec Dieu et nous perfectionnons par ce commerce. Par ces vertus nous sommes donc directement unis à Dieu. De même donc, Thomas affirme, et peut affirmer, que sans les trois vertus théologiques, foi, espérance, charité, tout ce que nous faisons ne peut atteindre sa perfection. Cela se comprend aisément, puisqu'en effet ce sont les vertus théologiques qui, en nous ordonnant au bien suprême, parfait l'ensemble de notre être, et donc nos actes.

Aussi peut-on déjà dire que sans les trois vertus théologiques rien n'est parfait, car rien n'est rapporté au bien suprême, seul à parfaire la nature qui tend vers lui comme vers son bien. Or, comme ces vertus se rapportent à un moteur plus élevé, le plus haut qui soit, Dieu, le mobile que sont les hommes ont besoin d'une plus grande perfection, une perfection qui dépasse les seuls principes de la nature humaine pour être rendus capables d'atteindre le moteur le plus élevé.

C'est pourquoi les vertus théologiques, en tant qu'elles sont comprises comme des dons de Dieu lui-même, sont plus parfaites que les vertus autres que théologiques, car elles disposent à une plus grande perfection que les autres vertus, en cela qu'elles ordonnent à un bien plus grand et plus parfait.

Summa theologiae II^a II^{ae}, q. 17, a. 6, resp. :

« Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter, uno modo, propter seipsum ; alio modo, inquantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. (...) »

« Je réponds en disant que une vertu est appelée théologique du fait qu'elle a Dieu comme l'objet auquel elle inhère. Mais on peut s'attacher à un être de deux façons, pour lui-

même, et parce que par lui on parvient à autre chose. La charité fait que l'homme inhère à Dieu à cause de Dieu même, en unissant l'esprit de l'homme à Dieu par un sentiment d'amour. Mais l'espérance et la foi font que l'homme inhère à Dieu comme à un principe d'où nous viennent certains biens. (...) »

Ce texte peut donc commencer de préciser le rôle que doit jouer la charité proprement dite au sein des vertus théologiques.

Les vertus théologiques sont celles par lesquelles nous avons Dieu comme objet auquel on s'attache. L'espérance et la foi font que l'homme s'attache à Dieu comme à une source de biens. En effet, nous avons la foi ou l'espérance en Dieu en cela que nous espérons en retirer certains biens.

Mais la charité a cela de plus parfait et de supérieur qu'elle s'attache à Dieu directement. En effet, comme acte d'amour, la charité fait que l'on s'unit à Dieu lui-même, comme tel, comme objet propre de notre amour. Par la charité l'homme est rendu connaturel à Dieu auquel il s'attache pour lui-même. La charité a donc cela de plus parfait que par elle nous sommes attachés à Dieu pour lui-même, et non pas parce que par lui on parvient à autre chose. Autrement dit, la charité s'attache à Dieu comme fin et non comme moyen.

Scriptum in Sententiis III, d. 23, q. 1, a.4, 3, resp. :

« Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis : alias nunquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus : quia nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se, ut dicitur 1 Corinth., 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem ; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem: et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae ex tribus. Primo quantum ad objectum: quia cum finis ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio quae praeexigitur, consistit in operatione quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam: quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus : et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis creatae. Tertio quantum ad cognitionem, inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam : et ideo dicuntur theologicae, quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde philosophi nihil de eis cognoverunt. »

« Chez tout ce qui agit en vue d'une fin, il est nécessaire qu'existe une inclination à la fin et une certaine amorce de la fin, autrement cela n'agirait jamais en vue d'une fin. Or, la fin à laquelle la générosité divine a ordonné ou prédestiné l'homme : la jouissance de lui-même, est entièrement supérieure à la capacité de la nature créée, car l'œil n'a pas vu,

l'oreille n'a pas entendu, ni le cœur de l'homme ne s'est élevé jusqu'à ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment, 1 Co 2, 9. Aussi l'homme ne possède-t-il pas par ce qui lui est naturel une inclination suffisante à cette fin. C'est pourquoi il est nécessaire que soit ajouté à l'homme quelque chose qui l'incline à cette fin, comme il possède par ce qui lui est naturel une inclination à la fin qui lui est connaturelle. Les réalités ainsi ajoutées sont appelées vertus théologiques pour trois raisons. Premièrement, en raison de leur objet, car, puisque la fin à laquelle nous avons été ordonnés est Dieu lui-même, l'inclination qui est prérequisse consiste dans une opération qui porte sur Dieu lui-même. Deuxièmement, en raison de leur cause, car, de même que cette fin n'a pas été ordonnée pour nous par Dieu par notre nature, de même seul Dieu accomplit-il en nous l'inclination à la fin. Ainsi parle-t-on de vertus théologiques comme si elles étaient créées en nous par Dieu seul. Troisièmement, pour ce qui est de la connaissance, l'inclination à la fin ne peut être connue par la raison naturelle, mais par la révélation divine. Elles sont donc appelées théologiques parce qu'elles nous ont été manifestées par la parole divine. Aussi les philosophes n'en ont-ils rien connu. »

La charité joue là aussi un rôle prépondérant. En effet, il s'agit pour le docteur angélique de dégager une vertu par laquelle nous sommes rendus capables d'une inclination envers la fin suprême.

Or, cette vertu qui permet l'inclination propre vers Dieu est la charité, en cela précisément, nous l'avons dit, qu'elle dispose à Dieu lui-même comme fin. Et c'est précisément pourquoi la charité sera la première des vertus théologiques, car les vertus théologiques ont pour objet dieu lui-même, et que la charité le prend comme objet final et non pas médian.

De même, Thomas réaffirme ici que cette inclination à la fin qu'est la charité est en quelque sorte créée en nous par dieu, en quoi elle est proprement théologique, ou surnaturelle. Cela signifie donc que cette inclination à la fin est produite en nous par Dieu, par la présence de Dieu en l'agent, présence par laquelle nous sommes proprement rendus aptes à tendre vers Dieu.

Nous retrouvons donc le double mouvement de l'intention, qui doit nous permettre de préciser que l'intention joue ici un rôle essentiel pour la charité proprement dite : en effet, c'est la présence de Dieu en l'âme qui permet et rend même possible cette inclination en vue de la fin divine, présence sans laquelle nous ne pouvons être aptes, de par les seuls principes naturels, à nous unir à Dieu. C'est donc que Dieu se manifeste de lui-même pour créer proprement cette inclination vers lui.

De Virtutibus q. 1, a. 12, resp. :

« Et ideo praeter omnes virtutes praedictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quae sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicae dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro obiecto. Ad hoc autem quod moveamur recte in

finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit : scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest ; et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicae sunt tres : scilicet fides, qua Deum cognoscimus ; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus ; et caritas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum : theologicae, intellectuales et morales et quodlibet genus sub se plures species habet. »

« Et c'est pourquoi, en plus de toutes les vertus déjà mentionnées, par lesquelles l'homme obtient le bien pour ce qui est ordonné à la fin, il est nécessaire qu'existent d'autres vertus, par lesquelles l'homme se situe bien par rapport à la fin ultime, qui est Dieu. De là vient qu'elles sont appelées théologiques, parce qu'elles ont Dieu non seulement comme fin, mais aussi comme objet. Or, pour que nous soyons correctement mus vers la fin, il est nécessaire que la fin soit à la fois connue et désirée. Or, le désir de la fin exige deux choses : la confiance d'obtenir la fin, car aucun sage n'est mû vers ce qu'il ne peut pas obtenir ; et l'amour de la fin, car elle n'est pas désirée à moins d'être aimée. C'est pourquoi il y a trois vertus théologiques : la foi, par laquelle nous connaissons Dieu ; l'espérance, par laquelle nous espérons l'obtenir ; la charité, par laquelle nous l'aimons. Il ressort ainsi clairement qu'il y a trois genres de vertus : les vertus théologiques, intellectuelles et morales, et chaque genre comporte plusieurs espèces. »

Il y a donc trois vertus supérieures, ou théologiques : la foi, l'espérance et la charité ; par la foi, nous connaissons Dieu, car nous croyons qu'il y a un Dieu. Par l'espérance, nous espérons obtenir ce bien qu'est Dieu. Mais par la charité, nous nous unissons directement, dans l'acte d'aimer, à lui.

C'est donc bien que la charité est la vertu supérieure d'entre toutes, puisqu'elle seule permet précisément de s'ordonner à cette fin, en s'unissant directement à elle. C'est par la charité que nous atteignons cette fin et que donc nous pouvons nous accomplir dans notre principe surnaturel ou divin. La charité est ainsi la condition de possibilité de notre accomplissement éthique : c'est elle qui rend possible, en atteignant Dieu directement, les autres vertus théologiques qui elles se rapportent à lui, mais doivent déjà le voir présent pour s'y rapporter : la charité infuse la présence de Dieu en nous et notre volonté et ainsi permet l'application de la foi ou l'espérance. Autrement dit, sans charité nulle vertu n'est possible. On retrouve là l'importance de l'intention, car c'est elle la condition de possibilité de la charité, qui elle est condition de possibilité de toute vertu.

De veritate, q. 14, a. 3, ad 9 :

« Ad nonum dicendum, quod fides neque est virtus moralis neque intellectualis ; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologicae, quamvis convenient subiecto cum intellectualibus vel moralibus, differunt tamen obiecto. Obiectum enim virtutum theologiarum est ipse finis ultimus ; obiectum vero aliarum ea quae sunt ad finem. Ideo autem a theologis (ponuntur) quaedam virtutes circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanae vitae quem philosophi considerant, non excedit facultatem

naturae : unde ex naturali inclinatione homo tendit in illud ; et sic non oportet quod per aliquos habitus elevetur ad tendendum in illum finem, sicut oportet quod elevetur ad tendendum in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologi considerant. »

« La foi n'est une vertu ni intellectuelle ni morale, mais théologique. Or les vertus théologiques, bien qu'elles rejoignent les intellectuelles ou les morales quant au sujet, en diffèrent cependant par l'objet. Car l'objet des vertus théologiques est la fin ultime elle-même, mais l'objet des autres, les moyens. Et si certaines vertus regardant la fin elle-même sont reconnues par les théologiens et non par les philosophes, c'est parce que la fin de la vie humaine que considèrent les philosophes ne dépasse pas le pouvoir de la nature : par conséquent, l'homme y tend par une inclination naturelle ; et ainsi, il n'est pas nécessaire qu'il soit élevé par des habitus pour tendre vers cette fin, comme il lui faut être élevé pour tendre vers la fin qui dépasse le pouvoir de la nature, et que les théologiens considèrent. »

Les vertus théologiques permettent donc proprement de nous élever vers cette fin qui dépasse la nature de l'homme, par cela qu'elles représentent directement l'intervention de Dieu en nous afin de nous rendre aptes à l'inclination vers lui. Cette intervention en nous de Dieu, est une infusion, infusion qui a son origine dans l'amour, ou charité, en tant qu'il ouvre directement à la présence même de Dieu par l'intention.

Cela doit nous permettre à présent, l'examen général des vertus théologiques étant fait, de préciser quel est l'ordre à établir entre ces trois vertus.

b. Fides et spes

Nous travaillerons donc sur la foi et l'espérance, afin de voir comment elles sont ordonnées par rapport à la charité.

En effet, en repérant les passages où il est question de la foi et de l'espérance, il doit être possible de déterminer leur lien avec la vertu de charité, vertu de charité que nous avons commencée d'esquisser comme supérieure aux autres vertus théologiques que sont la foi et l'espérance, deux vertus pourtant proprement chrétiennes et essentielles à tout bon chrétien.

α. Fides

Commençons donc par la foi :

Scriptum in Sententiis III d. 23, q. 3, a. 1, sous question 1 : « la charité est-elle la forme de la foi ? »

« Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in agentibus ordinatis fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi sicut totum universum ordinatur ad primum bonum, quod est Deus, ut dicit philosophus, sicut exercitus ad bonum ducis ; et ideo actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo : quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quae cum sit una, communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius; sicut uno praecepto ducis praecipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis. Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium ; et sic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris, actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem. Et ideo vires motae a voluntate, duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Haec autem forma vel est secundum formam ipsius voluntatis, secundum quod omnes vires motae a voluntate libertatem ab ea participant; vel est secundum habitum perficientem voluntatem, qui est caritas ; et sic omnes habitus qui sunt in viribus motis a voluntate perfecta, participant formam caritatis. Haec tamen forma quam a voluntate vires motae participant, est omnibus communis ; unde praeter eam habitus, qui sunt perfectiones earum, habent speciales formas, secundum quod congruit potentiae quam perficiunt, per comparisonem ad actus et objecta. Secundo recipiunt a voluntate consummationem in fine ; et sic caritas dicitur finis aliarum virtutum, inquantum per eam fini ultimo junguntur. Quia ergo fides, ut dictum est, est in intellectu secundum quod movetur a voluntate ; ideo per caritatem, quae est perfectio voluntatis, formatur forma communis sibi et aliis virtutibus ; tamen praeter eam habet formam specialem ex ratione proprii objecti, et potentiae in qua est : et similiter consummationem per caritatem recipit. »

« Dans les agents ordonnés, les fins des agents secondaires sont ordonnées à la fin du premier agent, de même que tout l'univers est ordonné au bien premier, qui est Dieu, comme le dit le Philosophe, et que l'armée [est ordonnée] au bien de celui qui la dirige. L'action de l'agent premier est donc à la fois antérieure et postérieure. Antérieure pour mouvoir, car les actions de tous les agents secondaires sont fondées sur l'action de l'agent premier, unique et les affermissant toutes, dont l'effet est spécifié en telle ou telle chose selon ce qu'elle le requiert. Ainsi, sous le commandement d'un seul qui commande une guerre, l'un reçoit une épée, l'autre prépare le cheval, et ainsi pour les autres. Mais il est postérieur en utilisant les actes des autres en vue de sa fin propre : ainsi, toutes les actions des autres agents sont modifiées par l'action de l'agent premier. Puisque, parmi les puissances de l'âme, la volonté tient lieu de premier moteur, son acte est d'une certaine manière antérieur aux actes des autres puissances, pour autant qu'elle les commande en vue de la fin ultime et les utilise pour son obtention. C'est pourquoi les puissances mues par

la volonté en reçoivent deux choses. Premièrement, une certaine forme venue d'elle, selon que tout ce qui meut et tout agent imprime sa ressemblance dans ce qui est mû et subit son action. Or, cette forme reproduit la forme de la volonté elle-même selon que toutes les puissances mues par la volonté participent par elle à la liberté ; ou bien est reproduit l'habitus qui perfectionne la volonté, qui est la charité. Ainsi tous les habitus qui se trouvent dans les puissances mues par une volonté parfaite participent à la forme de la charité. Cependant, cette forme, à laquelle les puissances mues par la volonté participent, est commune à toutes. Aussi, en plus d'elle, les habitus, qui sont leur perfection, reçoivent-ils des formes spéciales, comme il convient à la puissance qu'ils perfectionnent, en rapport avec leurs actes et leurs objets. Deuxièmement, ils reçoivent de la volonté leur achèvement dans la fin. Ainsi la charité est-elle appelée la fin des autres vertus pour autant qu'elles sont unies par elle à la fin ultime. Parce que, ainsi qu'on l'a dit, la foi se trouve dans l'intellect selon qu'il est mû par la volonté, une forme commune à elle et aux autres vertus est donc formée par la charité, qui est la perfection de la volonté; cependant, en plus d'elle, elle possède une forme spéciale en raison de son objet propre et de la puissance dans laquelle elle se trouve ; de même reçoit-elle son achèvement par la charité. »

L'action de l'agent premier est à la fois postérieure et antérieure : antérieure pour mouvoir, postérieur en utilisant les actes des autres en vue de sa fin propre.

La volonté tient lieu de premier moteur dans l'âme, donc son acte est antérieur aux actes des autres puissances car elle les commande en vue de la fin ultime et les utilise pour son obtention, ce pour quoi les puissances mues par la volonté reçoivent d'elle une forme venue d'elle car tout ce qui meut imprime sa ressemblance dans ce qui est mu.

Cette forme reproduit la forme de la volonté elle-même, soit la charité elle-même. Elles reçoivent donc de la volonté cela qui perfectionne la volonté, soit la charité. Et c'est parce qu'elle est parfaite qu'elle peut agir, et que donc ses actes adviendront en tant que vertueux car la charité est condition de possibilité de toute vertu, et donc de tout acte vertueux. Ainsi tous les habitus qui se trouvent dans les puissances mues par une volonté parfaite participent à la forme de la charité car la volonté parfaite est charitable, c'est à dire que la charité est la forme de la volonté.

Deuxièmement ils reçoivent de la volonté leur achèvement dans la fin, donc la charité est appelée fin des autres vertus car elles sont unies par elle à la fin ultime.

La foi est dans l'intellect mu par la volonté donc l'intellect et donc la foi reçoivent une forme commune aux autres vertus par la charité qui est la forme de la volonté : la charité est forme de la volonté donc quand la volonté meut l'intellect où est la foi elle donne la forme de la charité à l'intellect : elle reçoit donc son achèvement de la charité.

Scriptum in Sententiis III d. 23, q. 3, a. 1, sous question 2 : « la foi informe est-elle une vertu ? »

« *Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutis est facere actum perfectum. Actus autem potentiae motae ab alia potentia non potest esse perfectus nisi et superior potentia sit perfecta per habitum, ut non deficiat in dirigendo vel movendo, et inferior, ut non deficiat in exequendo ; sicut patet in actu concupiscibilis, qui ad hoc quod sit perfectus, requiritur quod concupiscibilis sit perfecta per habitum temperantiae et ratio per habitum prudentiae : quod si desit prudentia in ratione, quantumcumque sit dispositio in concupiscibili ad actum temperantiae, virtutis rationem non habebit, ut dicit philosophus. Quia ergo credere est actus intellectus, secundum quod est motus a voluntate ; ad hoc quod iste actus perfectus sit, oportet quod intellectus perfectus sit per lumen fidei, et voluntas sit perfecta per habitum caritatis ; et ideo informis fides non habet actum perfectum, et ideo non potest esse virtus. »*

« *Il relève de la vertu de rendre un acte parfait. Or, l'acte d'une puissance mue par une autre puissance ne peut être parfait que si la puissance supérieure est parfaite en raison d'un habitus, de sorte qu'elle ne soit pas déficiente dans sa direction et son mouvement, et que [la puissance] inférieure ne soit pas déficiente dans l'exécution (...). Parce que croire est un acte de l'intellect selon qu'il est mû par la volonté, pour que cet acte soit parfait, il est nécessaire que l'intellect soit perfectionné par la lumière de la foi et que la volonté soit perfectionnée par l'habitus de la charité. C'est pourquoi la foi informe n'a pas un acte parfait, et c'est pourquoi elle ne peut pas être une vertu. »*

Puisque la foi est une vertu qui perfectionne l'intellect mu par la volonté, il faut que la puissance supérieure à l'intellect, ici la volonté, soit parfaite de sorte à n'être pas déficiente. C'est-à-dire qu'elle puisse tout simplement agir sur l'intellect, et produire ainsi la foi : c'est donc la charité, en tant qu'elle permet à l'intellect d'agir, qui permet tout simplement la production, l'avènement de la foi. La vraie foi viendra donc de l'amour, ou bien ne sera pas foi véritable.

La volonté doit être parfaite pour que la foi le soit car c'est la volonté qui meut l'intellect où se trouve la foi et que donc sans la perfection de la volonté la puissance inférieure qu'est l'intellect ne peut être parfaite. C'est donc une question de simple possibilité : sans charité parfaite la foi ne peut être parfaite, donc ne peut être tout simplement. Aussi, sans la charité la foi ne peut être parfaite et ne peut donc informer correctement l'intellect, en quoi on arrive à ce résultat incroyable qui dit que sans la charité la foi, au sens propre, n'est *strictement* rien.

Scriptum in Sententiis III d. 23, q. 3, a. 1, sous question 3 : « la foi formée et la foi informe sont-elles d'une espèce différente ? »

« (...) *Si ergo actus fidei formatae et informis considerentur secundum speciem naturae, sic sunt idem specie, quia speciem naturalem habet actus ex objecto proprio. Si autem considerentur secundum esse moris, tunc differunt secundum completum et incompletum in eadem specie; sicut actus quo facit justa non ut justus, et quo facit justa ut*

justus. Et similiter fides formata et informis in specie naturae sunt penitus idem ; sed in specie moris differunt, non quasi in diversis speciebus existentes, sed sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut dispositio et habitus virtutis. »

« (...) Si donc les actes de la foi formée et de la foi informe sont envisagés selon leur espèce naturelle, ils ont ainsi la même espèce, car un acte tire son espèce naturelle de son objet propre. Mais s'ils sont envisagés selon leur être moral, alors ils diffèrent comme un acte complet et un acte incomplet dans une même espèce, comme l'acte par lequel on accomplit ce qui est juste sans être juste, et par lequel on accomplit ce qui est juste en tant que juste. De même, la foi formée et la foi informe sont-elles tout à fait les mêmes selon leur espèce naturelle, mais elles diffèrent selon leur espèce morale, non pas parce qu'elles se trouvent dans des espèces différentes, mais comme ce qui parfait et ce qui est imparfait dans la même espèce, comme une disposition et l'habitus d'une vertu »

La foi formée diffère par cela qu'elle est parfaite. Or, c'est la charité qui forme la foi, et qui donc la rend parfaite. La foi sans la charité ne saurait donc proprement s'exercer, car elle n'exercera pas la foi pleinement accompli, la foi en tant que telle, mais seulement une foi imparfaite.

β. Spem

Scriptum in Sententiis III d. 26, q. 2, a. 3 :

« (...) desiderium et amor in hoc differunt quod amor quodammodo importat quamdam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur ; desiderium autem importat motum in ipsum amabile nondum habitum ; unde motus appetitus incipit in desiderio, et terminatur in amore completo ; et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris, et quasi quidam amor imperfectus. Sed quia primum habere rei est secundum quod est in potentia : quia quod est in facultate habentis, quasi jam haberi reputatur : ideo primum quod amorem inducit, est facultas habendi id quod desideratur. In hac autem facultate spes consistit ; et ideo amor rei distantis, quae actu non habetur, praesupponit spem. Sed quia spes non est nisi boni, et primus motus appetitus in bonum, est desiderium ; ideo spes praesupponit desiderium, et est media inter amorem et desiderium. Et hoc rationabiliter accidit : quia enim irascibilis est propter concupiscibilem, ideo actus irascibilis a concupiscibili incipit, et in concupiscibili terminatur. Amor enim et desiderium in concupiscibili sunt ; spes autem in irascibili ; et similis est eorum ordo secundum quod est in voluntate. Unde patet quod actus fidei praecedat desiderium, quia omnis actus affectivae praesupponit actum cognitivae ; desiderium autem praecedat spem, spes autem amorem ; et ideo sicut fides potest esse informis, quia actus ejus praecedat actum amoris ; ita et spes. »

« (...) le désir et l'amour diffèrent en ceci que l'amour comporte parfois un certain caractère commun et une connaturalité avec ce qui est aimé, qui se réalise lorsque ce qui est aimé est possédé d'une certaine manière. Mais le désir comporte un mouvement vers cela même qui est aimable, mais non encore possédé. Aussi le mouvement de l'appétit

commence-t-il par le désir et se termine-t-il par l'amour achevé. C'est pourquoi le désir est un commencement d'amour et comme un amour imparfait. Mais parce que la possession d'une chose se réalise d'abord selon ce qui existe en puissance – car ce qui existe dans la capacité de celui qui possède est considéré comme si cela était déjà possédé -, c'est la raison pour laquelle ce qui suscite en premier l'amour est la capacité de posséder ce qui est désiré. Or, l'espérance consiste dans cette capacité. C'est pourquoi l'amour d'une chose éloignée, qui n'est pas possédée en acte, présuppose l'espérance. Mais parce que l'espérance ne porte que sur le bien, et que le premier mouvement de l'appétit vers le bien est le désir, l'espérance présuppose donc le désir et est intermédiaire entre l'amour et le désir. Cela est d'ailleurs raisonnable. (...) Il est donc clair que l'acte de la foi précède le désir, car tout acte de la partie affective présuppose un acte de la partie cognitive ; mais le désir précède l'espérance, et l'espérance, l'amour. Aussi, de même que la foi peut être informée parce que son acte précède l'acte d'amour, de même en est-il de l'espérance. »

L'espérance est la capacité de posséder ce qui est désiré. L'amour, au contraire, est la possession de l'objet aimé, et sa connaturalité avec lui.

Aussi, l'acte de l'espérance précède l'acte d'amour, puisqu'on commence par désirer, avoir la capacité de posséder cela qui est désiré, avant de le posséder vraiment. Aussi l'acte de charité vient après l'acte d'espérance.

Mais dit Thomas l'acte d'espérance, par cela même qu'il précède l'acte de charité, est informé. Cela signifie donc que l'espérance sans l'acte de charité n'a pas de forme, il n'est pas accompli. On le comprend puisque sans charité pas de volonté parfaite, et donc pas foi véritable, qui n'est finalement qu'un acte de la charité. C'est donc l'acte de charité qui informe l'espérance, comme la foi, les deux autres vertus théologiques, si bien que sans la charité foi et espérance ne sont pas pleinement.

2. Caritas dicitur finis aliarum virtutum

A présent qu'est précisée la nature des vertus théologiques auxquelles appartient la charité, et l'ordre qu'il convient de penser entre ces trois vertus supérieures, nous pouvons reprendre la description même de la charité comme fin des autres vertus.

Summa theologiae IIa IIae, q. 23, a. 8, ad 3 :

« Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos. »

« On doit dire que la charité est la fin des autres vertus, parce qu'elle les ordonne toutes à sa fin propre. Et, parce qu'une mère est celle qui conçoit en elle-même par un autre, on peut dire que la charité est la mère des autres vertus parce que, à partir de l'appétit de la fin ultime, elle conçoit les actes des autres vertus, en les impérant. »

La charité est donc fin des autres vertus, et en cela elle est leur mère.

En effet, la charité ordonne les autres vertus à sa fin propre qui est le bien suprême. Aussi, en ordonnant toutes les vertus à sa fin, la charité devient la fin des autres vertus, puisqu'elle est prise par les autres vertus comme fin vers laquelle il faut tendre et par laquelle il faut donc se laisser informer.

Par ce même procédé, elle est donc mère des autres vertus, car la charité conçoit en elle-même les autres vertus par un autre. En effet, c'est en les prenant en son sein que la charité ordonne les autres vertus à sa fin propre, et en les ordonnant à leur fin, elle conçoit leur acte, elle les parfait.

C'est donc en les impérant, c'est-à-dire en les commandant en tant qu'elle les ordonne à leur fin, que la charité est la mère des autres vertus, car en les impérant elle les conçoit au sens où elle les actualise.

3. Caritas dicitur mater aliarum virtutum

Venons-en à cette idée de maternité de la charité par rapport aux autres vertus. L'expression : « la charité est dite mère des autres vertus » revient à plusieurs reprises sous la plume de Thomas d'Aquin.

Summa theologiae Ia IIae, q. 62, a. 4, resp. :

« Respondeo dicendum quod duplex est ordo, scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem ; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur). Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de

aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedit caritatem. Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur. »

« Il y a deux ordres, celui de la génération et celui de la perfection. - Par l'ordre de la génération, la matière est antérieure à la forme, et l'imparfait antérieur au parfait dans un seul et même sujet. C'est ainsi que la foi précède l'espérance ; et l'espérance, la charité ; si l'on regarde les actes, car les habitus sont infusés simultanément. Car un mouvement de l'appétit ne peut tendre à quelque chose, soit en l'espérant, soit en l'aimant, s'il ne l'a pas perçu par le sens ou par l'intelligence. Or c'est par la foi que l'esprit perçoit ce qu'il espère et ce qu'il aime. Par conséquent il faut que dans l'ordre de la génération, la foi précède l'espérance et la charité. - Pareillement, nous aimons une chose du fait que nous l'apercevons comme bonne pour nous. Or, par le fait même que nous espérons pouvoir obtenir pour nous de quelqu'un une chose bonne, nous estimons que celui en qui nous avons espoir est lui aussi un bien pour nous. C'est pourquoi de ce qu'on met de l'espoir en quelqu'un, on en vient à l'aimer. De sorte que, dans l'ordre de la génération, si l'on regarde les actes, l'espérance précède la charité. Mais, dans l'ordre de la perfection, la charité précède la foi et l'espérance, du fait que la foi, aussi bien que l'espérance, est formée par la charité et acquiert ainsi sa perfection de vertu. C'est ainsi en effet que la charité est la mère de toutes les vertus et leur racine, en tant qu'elle est leur forme à toutes comme on le dira plus loin. »

Comment la charité est mère des autres vertus, parce qu'elle est forme.

Par l'ordre de la génération, la matière est antérieure à la forme comme l'imparfait est antérieur au parfait. C'est ainsi que la foi précède l'espérance qui précède la charité, ce qui signifie que la foi vient avant l'espérance qui vient avant la charité, dans l'ordre de la génération. Distinguer ici ordre de génération et ordre de perfection permet d'expliquer à ce moment de l'analyse le moment même d'advenue, d'accomplissement de l'éthique : en effet, dire que les vertus théologales précèdent dans l'ordre de la génération la charité permet de mieux spécifier le rôle actualisant de la charité qui, dans l'ordre de la perfection, vient comme acte des autres vertus. Distinguer ces deux ordres permet à Thomas de mieux se concentrer sur l'advenue de l'accomplissement éthique, de déterminer cela même qui permet à la morale d'être parfaite, ce qui donc est premier dans l'ordre de la perfection, bien qu'il puisse venir après si on considère l'ordre de génération.

En effet, il faut d'abord qu'il y ait la foi car c'est par la foi soit par l'intellect que l'on perçoit ce qu'ensuite on espère ou on aime (deux actes qui viendront comme perfection des précédents, auquel cas la charité, dans l'ordre de la génération, vient après les deux autres vertus, mais pour les accomplir pleinement : elle demeure donc condition de possibilité puisqu'elle rend possible leur actualisation, et en cela elle demeure première dans l'ordre de la perfection, bien que venant après dans l'ordre de la génération).

De même, c'est l'espérance qui précède la charité car on vient à aimer quelqu'un en cela qu'on espère qu'il soit un bien pour nous.

Mais dans l'ordre de la perfection, la charité précède et la foi et l'espérance, du fait que c'est la charité qui donne leur forme à la foi et l'espérance, et les fait donc devenir proprement des vertus, c'est-à-dire des perfections. C'est précisément en cela que la charité est mère des autres vertus, en cela qu'elle les informe, c'est-à-dire les parfait, les accomplit. La charité conçoit les autres vertus en ce sens qu'elle leur donne leur acte. C'est la charité qui, en rendant leur objet présent, leur permet de s'accomplir pleinement, et donc d'être de réelles vertus. La charité est donc la perfection de la perfection.

Summa theologiae Ia IIae, q. 84, a. 1, ad 1 :

« Ad primum ergo dicendum quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni, et ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, et ideo caritas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum ; secundum illud Ephes. III, in caritate radicati et fundati. »

« La vertu n'a pas la même origine que le péché. Le péché a son origine dans l'appétit des biens périssables ; c'est pourquoi le désir de ce qui aide à obtenir tous les biens de ce monde est appelé la racine des péchés. La vertu au contraire a son origine dans l'appétit des biens impérissables ; c'est pourquoi la charité, qui est l'amour de Dieu, se place à la racine des vertus, selon l'expression de l'Apôtre (Ep 3, 17) "Enracinés et fondés dans la charité. »

Ce passage est très clair : la Charité est ici la racine des vertus car elle a pour objet la racine de tout, Dieu. Ayant pour objet la racine des biens, elle se place à la racine des vertus car elle représentera dans l'âme de l'homme la racine des biens, le bien suprême, par son union avec ce bien. C'est en rendant présent la racine de tous biens, cela qui rend possible toutes les autres vertus, qu'elle concevra, qu'elle accomplira proprement les

actes des autres vertus. Etant ce bien suprême lui-même, la charité informe les autres vertus et elle est en cela la racine des autres vertus.

Summa theologiae IIa IIae, q. 186, a. 7, ad 1 :

« Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ordinatur sicut ad finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est caritas, secundum illud I ad Cor. XIII, caritas patiens est, benigna est, et cetera. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiae et huiusmodi, non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem. »

« L'état religieux, nous venons encore de le dire, est ordonné à la perfection de la charité comme à sa fin. Or, tous les actes intérieurs des vertus relèvent de la charité qui est leur mère, selon qu'il est écrit (1 Co 13,4): " La charité est patiente, la charité est bénigne, etc. " Les actes intérieurs des vertus, d'humilité par exemple, de patience, et les autres, ne sauraient donc constituer la matière des vœux de religion, qui leur sont ordonnés comme à une fin. »

Il s'agit ici d'établir la fin de l'état religieux, c'est-à-dire de l'état où l'homme est pleinement accompli d'un point de vue éthique.

Le point central des vœux de religion ne peut être les vertus telles que l'humilité²³, ou la patience, ou autres, car celles-ci sont toutes ordonnées à la charité comme à leur fin. En effet, c'est la charité qui accomplit ces vertus « inférieures » et il serait donc inadéquat de se centrer sur des vertus inférieures quand d'une seule vertu viennent toutes les autres. En accomplissant parfaitement la charité, le religieux atteindra donc la perfection spirituelle de celui qui informe toutes ses vertus et les accomplit toutes dans un seul acte, celui de la charité. La charité ouvre à l'objet suprême, le rend présent en tant que tel, et permet ainsi proprement aux autres vertus de s'affirmer, de s'accomplir. C'est donc dans un seul acte que toute vertu est accompli, celui de la charité, car chaque vertu devra simultanément à son acte être un acte de charité, seul qui rend possible à la vertu en question d'être un acte.

²³ Concernant l'humilité, rappelons cette parole du docteur en *Summa theologiae* IIa IIae, 161, 1 ad. 5 : « Mais l'humilité, selon qu'elle est une vertu spéciale, regarde principalement la subordination de l'homme à Dieu, à cause de qui il se soumet aussi aux autres lorsqu'il s'humilie. ». Ce passage de Thomas est le plus intéressant concernant l'humilité, puisqu'il la définit comme la vertu selon laquelle nous nous subordonnons à Dieu. L'humilité est en cela très proche de la charité, en tant qu'elle subordonne l'homme à sa fin suprême qui est Dieu. Comme toutes les autres vertus, l'humilité est actualisée par la charité : l'humilité est un acte d'amour comme tout acte d'amour sera humble. Mais le docteur différencie pourtant la charité pour l'élever en rang, car la charité est antérieure, dans l'ordre de la perfection, aux autres vertus : c'est la charité qu'il convient d'étudier, car c'est elle qui doit permettre même l'exercice et l'accomplissement de l'humilité.

C'est l'acte de charité qui accomplit toutes les autres vertus, aussi est-ce sur la charité qu'il faut se concentrer pour atteindre la perfection spirituelle.

De virtutibus, q. 5, a. 1, ad 8 :

« Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur esse omnis virtus non essentialiter, sed causaliter, quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa ; et ideo oportet aliarum virtutum esse maiorem multipliciter quam caritatis. »

« On dit que la charité est toute vertu, non essentiellement mais en tant que cause, parce que la charité est mère de toutes les vertus. Or, l'effet est toujours plus multiplié que la cause. Il faut donc que la multiplicité des autres vertus soit plus grande que celle de la charité. »

La charité est mère car elle est cause, ce en quoi elle est toute vertu. En effet, en concevant en elle, par son acte propre de charité, toutes les autres vertus, la charité est causalement toute vertu, elle les cause toutes et les contient toutes dans son seul acte.

CONCLUSION

CONCLUSION

Nous avons donc vu comment la charité est racine, forme, mère de toutes les vertus, c'est-à-dire non pas seulement de certaines d'entre elles, mais bien *de toutes*.

La charité est forme, c'est-à-dire qu'en ouvrant à la présence du bien elle forme la volonté en tant que fin et non seulement forme, mais rend même possible les actes vertueux de la volonté. Elle forme donc, c'est-à-dire elle produit les actes vertueux.

C'est donc dire que la charité, en ouvrant à la présence du Bien, permet l'infusion du Bien en nous et dans notre volonté qui, en tant que principe de l'agir humain, informe ainsi les actes sous la raison de l'amour, donc du Bien. Aimer c'est être bon, être bon, ou agir bien, c'est agir par amour, c'est-à-dire selon une connaturalité au Bien qui, ainsi, est rendu présent. C'est bien pourquoi les autres vertus, *toutes les autres vertus*, même le plus hautes, ne sont rien, *absolument rien*, sans la charité, car sans amour un acte ne saurait être vertueux car il n'agit pas sous la raison de Bien. La charité est cela même qui rend possible, dans un seul acte qui informe tous les autres, toute vertu possible. L'amour est, au sens strict du terme, condition de possibilité de toute vertu.

On ne peut s'empêcher de voir ici, à ce point de compréhension de la doctrine thomasienne de l'amour, un héritage peut être inconscient de l'amour augustinien : on pourrait dire finalement, avec saint Thomas : *dilige et fac quod vis : aime et, dès lors que tu aimes, fais ce que tu veux*.

CHAPITRE IV

Caritas et Veritas

chez saint Thomas d'Aquin.

CARITAS ET VERITAS CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Nous partirons donc encore une fois du texte même de saint Thomas d'Aquin, que nous chercherons à expliquer pour dégager la pensée qui est la sienne et qui le conduit à définir l'essence de la vérité. Nous savons en effet que Thomas pose la définition classique de la vérité, à savoir que la vérité serait l'« *adéquation de la chose et de l'intellect* ». Il nous faut donc voir comment Thomas en arrive à cette définition de la vérité, pour parfaitement comprendre et rendre véritablement intelligible la définition thomasienne de la vérité. Cette parenthèse prend toute sa place dans notre travail, puisque nous devons voir comment doivent intervenir la notion de forme, en quoi devra être rendu manifeste l'utilité de la notion d'*intentio* et le rapport qu'entretiennent vérité et charité.

Nous prenons donc comme base de notre réflexion la *Quaestio disputata de veritate*, quaestio I, articulus I, question qui concerne directement, comme son nom l'indique, la question de la vérité, et dans laquelle Thomas cherche à définir proprement ce qu'est la vérité. Le texte commence en effet comme suit :

« *Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas* ».

« *La question porte sur la vérité. Et on demande en premier lieu ce qu'est la vérité.* »

Il est donc clairement question ici de déterminer ce qu'est la vérité, c'est-à-dire de déterminer l'essence de la vérité. Pour parler d'une chose, il faut en effet commencer par savoir ce dont il s'agit, c'est-à-dire qu'il faut commencer par la définir.

1. Omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens

« *Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque ; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum* »

« *Il faut dire que, de même que pour ce qui est démontrable il importe d'opérer une réduction à certains principes connus par soi par l'intellect, de même quand on recherche*

ce qu'est chaque chose ; sinon, on irait dans les deux cas à l'infini, et ainsi périrait toute science et [toute] connaissance des choses. »

Thomas indique donc le procédé à suivre pour déterminer l'essence de la vérité, procédé qu'il analyse à partir du procédé de la démonstration.

En effet, dans le procédé de la démonstration, il faut partir de principes, c'est-à-dire de choses qui sont connues d'elles-mêmes (*per se nota*). Il faut un premier terme évident à partir duquel établir la démonstration, sans quoi la démonstration irait à l'infini. Autrement dit, il faut un principe.

De même donc, pour déterminer l'essence de la vérité, il faudra remonter à un principe premier permettant la démonstration et, tout simplement, l'intelligibilité, la connaissance. Il faut donc un terme premier connu de soi par l'entendement, sans quoi la quête de l'essence se perdrait dans la régression à l'infini (*in infinitum iretur*).

Mais le problème est alors le suivant : on cherche à démontrer l'essence, alors que l'essence est précisément ce principe qu'il nous faut pour démontrer l'essence, puisque, en effet, ce qui est connu par soi et que l'on connaît de manière évidente, et qui, ainsi, permet le terme premier fondant la démonstration, c'est l'essence. C'est pourquoi, ajoute le docteur angélique, il faut que le principe de la démonstration de l'essence soit non pas seulement ce qui est connu de lui-même, mais bien ce qui est encore mieux connu, ce qui est *le plus* connu par notre entendement :

« Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. »

« Or ce que l'intellect conçoit en premier comme le plus connu et en quoi il résout toutes les conceptions, est l'étant, comme dit Avicenne au début de sa Métaphysique. »

Thomas nous indique ici clairement ce qu'est ce *notissimum*, cela qui est le plus connu par l'intellect, c'est-à-dire ce qui est censé précéder l'essence elle-même, puisqu'il faut remonter en deçà de l'essence pour démontrer cette essence elle-même.

Ce *notissimum* est donc l'*ens*, soit l'étant lui-même, et c'est donc à l'étant que l'entendement remonte dans toute la connaissance qu'il lui est possible d'acquérir. L'étant, c'est-à-dire le fait que telle chose est un étant, c'est-à-dire que telle chose *est*, et donc que telle chose a un *être*. C'est donc *in fine* dans l'*esse* que se termine le mouvement de l'entendement cherchant à démontrer et à connaître ce qui se présente à lui.

En effet, quand nous nous interrogeons sur une chose, nous posons d'emblée que cette chose *est*, puisque si nous ne posons pas cette chose comme quelque chose qui *est*, il n'y aurait pas de sens à s'interroger sur cette même chose, et encore moins sur l'essence de cette chose. Ainsi, poser la question de ce qu'*est* la vérité suppose que l'on pose préalablement, que l'on conçoive la vérité comme quelque chose qui *est*, avant de rechercher *ce qu'elle est*.

Cette notion d'être, *esse*, a donc ceci de fondamental et de primordial, que toute compréhension de l'entendement remonte toujours, *in fine*, à l'être de la chose à propos de laquelle il s'interroge, si bien que l'*esse* constitue bien le fondement de toute intelligibilité possible du réel. Nous donnons donc raison à Ingeborg Schüssler, qui qualifie cette notion de *transcendental*, en ce sens que sans lui il n'y aurait aucune condition de possibilité d'intelligibilité du réel. En effet, pour que soit possible la connaissance du réel, il faut d'abord que ce réel soit posé comme étant, c'est-à-dire comme quelque chose qui *est*, qui possède donc l'être. L'être est donc bien, à partir de l'étant, ce qui est le plus connu, et ce en quoi l'entendement résout toutes les conceptions :

« *Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.* »

« *C'est pourquoi il importe que tout ce que l'entendement conçoit d'autre résulte d'une addition à l'étant.* »

Parce que l'être est le concept fondamental de l'intellect, tout ce que l'intellect conçoit d'autre que cette notion résulte d'une addition à l'étant.

En effet, puisque l'*esse* est le concept fondamental de l'intellect, toute connaissance qu'il est possible à l'entendement d'acquérir se fait suite, donc, à cette conception de l'être, ce qui veut dire qu'elle se fait par addition à ce concept primordial. Pour connaître les déterminations spécifiques et spécifiantes de l'être, l'intellect procède donc par ajout à l'étant. Toute connaissance ayant le même fondement, celui de l'être, les connaissances ultérieures ne peuvent que procéder par ajout à ce concept. Dans l'ordre de la connaissance, on commence donc par concevoir l'être, l'étant dans son être, avant de lui ajouter des déterminations qui serviront à déterminer ce qu'est cet être.

Mais ces ajouts ne sont pas pour autant des ajouts extérieurs à l'être auquel on les ajoute :

« *Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens ; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.* »

« (...) à l'étant ne peuvent s'ajouter des choses pour ainsi dire étrangères, à la façon dont la différence s'ajoute au genre, ou l'accident au sujet, car n'importe quelle nature est essentiellement étant ; c'est pourquoi le Philosophe prouve lui aussi au troisième livre de la Métaphysique que l'étant ne peut pas être un genre, mais que, si l'on dit que des choses ajoutent à l'étant, c'est en tant qu'elles expriment un mode de l'étant lui-même, mode non exprimé par le nom d'étant. »

Les déterminations que l'on ajoute, par l'intellect, à l'être, ne sont donc rien d'extérieur (*extranea*) à l'être.

Une telle chose ne se pourrait point, puisque pour que soit possible même cet ajout d'une chose à l'être, il faut que cette chose *soit*, possède l'esse, l'être. L'ajout que l'intellect opère quant à l'être est donc compris en lui : on ajoute quelque chose qui est, donc rien qui soit extérieur à l'être lui-même.

Il faut donc en conclure que ces choses que l'on ajoute à l'être sont non pas proprement des ajouts, comme si l'on ajoutait quelque chose qui n'y serait pas préalablement, c'est-à-dire qui ne relèverait pas d'abord de l'être. Ce sont bien plutôt, donc, des modes de l'être (*modum*). La connaissance qui ajoute des déterminations à l'être n'est donc pas un acte par lequel l'intellect ajouterait des déterminations extérieures et donc, quelque part, arbitraires : l'ajout par l'intellect est bien plutôt un ajout des modes de l'être. L'intellect ajoute à l'étant les modes de cet étant. Mais on a dit que cet ajout n'ajoutait rien qui soit extérieur à l'être. On ne peut donc pas proprement dire qu'il s'agit d'un ajout, puisque l'intellect, dans cette opération, souligne bien plutôt quelque chose qui était déjà dans l'être. Plutôt qu'un ajout, il s'agit d'une explication de ce qui est déjà contenu en lui, en rendant manifeste ce qui est en l'être. C'est proprement une expression (*exprimunt*) de l'étant, une manifestation de ses différents modes. L'entendement exprime donc l'étant, c'est-à-dire l'explicite : il montre cela qui est déjà présent dans l'étant dans son être.

2. Modi entis

« Quod dupliciter contingit : uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens ; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se ; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur ; »

« Or cela se produit de deux façons. D'abord, en sorte que le mode exprimé soit un mode spécial de l'étant – il y a, en effet, différents degrés d'entité, selon lesquels différents modes d'être se conçoivent, et les divers genres de réalité sont pris selon ces modes. Car la substance n'ajoute à l'étant aucune différence qui désignerait une nature ajoutée à l'étant, mais on exprime par le nom de substance un certain mode spécial d'être, à savoir, l'étant par soi ; et il en est de même dans les autres genres. Ensuite, en sorte que le mode exprimé soit un mode général accompagnant tout étant ; et ce mode peut être entendu de deux façons : d'abord comme accompagnant chaque étant en soi, ensuite comme accompagnant un étant relativement à un autre. Si on l'entend de la première façon, on distingue selon qu'une chose est exprimée dans l'étant affirmativement ou négativement. Or, on ne trouve rien qui, dit affirmativement et dans l'absolu, puisse être conçu en tout étant, si ce n'est son essence, d'après laquelle il est dit être ; »

Le procédé d'addition, ou, avons-nous dit, d'explicitation, de révélation, peut donc, selon Thomas, se faire de deux façons. Ces deux façons d'exprimer l'étant se distinguent selon le mode qui est exprimé :

- Soit il s'agit d'exprimer ce que Thomas appelle le mode spécial de l'étant (*specialis modus entis*)
- Soit il s'agit d'exprimer le mode général qui suit tout étant (*modus generalis consequens omne ens*)

Laissons de côté les modes spéciaux de l'étant, puisqu'ils ne concernent pas directement notre question de la vérité et nous écarteraient de notre problème de définition de la vérité.

Passons donc, pour en venir au mode général, en lequel consiste le vrai ou la vérité.

Les modes qui suivent tout étant appartiennent donc à chaque étant en tant qu'étant, ce en quoi ils sont donc universels, en quoi ils sont, donc, des modes généraux : *modus generalis consequens omne ens*, le mode général qui suit tout étant. Ces modes généraux sont de deux sortes :

- *secundum quod consequitur unumquodque ens in se*, soit le mode général de l'étant « selon qu'il suit tout étant en soi »
- *secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud*, soit le mode général de l'étant « selon qu'il suit un étant ordonné à un autre »

Il s'agit donc de deux façons de considérer l'étant : soit on considère l'étant selon les modes qui suivent tout étant considéré en lui-même, soit on s'occupe de l'étant selon les modes qui suivent l'étant dans son rapport à un autre étant.

Concernant donc d'abord les modes généraux qui sont explicités quand on considère l'étant en lui-même, ils sont obtenus soit *affirmative*, affirmativement, soit *negative*, négativement.

Affirmativement, c'est-à-dire que les modes obtenus par l'affirmative appartiennent à l'étant comme tel. On obtient donc un mode par l'affirmative quand on exprime proprement ce qui appartient à l'étant en lui-même.

Négativement, c'est-à-dire que les modes obtenus ainsi n'appartiennent pas à l'étant comme tel. Ce qui se comprend, puisque obtenir des modes de l'étant par la négation consiste bien à dire ce que n'est pas l'étant.

Affirmativement donc, on considèrera ou on rendra explicite ce qu'est l'étant en tant que tel, ce qui le définit, alors que négativement on exclura de l'étant ce qui ne lui appartient pas.

« (...) *Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen unum : nihil aliud enim est unum quam ens indivisum.* »

« (...) Quant à la négation accompagnant tout étant dans l'absolu, c'est l'absence de division, laquelle est exprimée par le nom de « un » ; l'un n'est rien d'autre, en effet, que l'étant sans division. »

Nous sommes donc toujours par rapport à l'étant considéré en lui-même, quant à la négation. L'étant considéré en lui-même, cela veut dire *absolute*, absolument, c'est-à-dire indépendamment de toute autre considération.

Dans cette optique, on considèrera donc l'étant comme un, indivisible. Quel est le rapport entre ces deux affirmations ? Considérer l'étant en lui-même selon le mode de la négation, c'est la considérer comme indivisible. En effet, sous le mode de la négation, on rejettera de l'étant considéré en lui-même, donc de l'étant en tant qu'étant, tout ce qui ne lui appartient pas. Mais rejeter de l'étant pris en lui-même tout ce qui ne lui appartient pas signifie dans un même moment établir que l'étant considéré forme une unité avec lui-même : n'étant pas tout cela, il est ce qu'il est proprement. Et de même on établira ce qu'il n'est pas, qui est l'objet du rejet effectué. Par contraste avec ce qu'il n'est pas, on établit par là même ce qu'il est, de manière indivisible d'avec lui-même : en dessinant les pourtours de ce qu'il n'est pas, on l'affermir dans ce qu'il est, dans l'unité avec lui-même qui forme ce qu'il est. C'est là ni plus ni moins que le traçage des étants tel qu'on le trouve dans le procédé dialectique platonicien de délimitation des formes.

Nous avons donc vu les modes généraux de l'étant considéré en lui-même.

Voyons à présent les modes généraux de l'étant considéré relativement à un autre étant. D'abord, en reprenant le cadre des analyses précédemment déployées par Thomas, il nous faut donc considérer le cas où l'étant est analysé dans sa relation avec un autre étant dans un rapport négatif :

« *Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid : dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. »*

« *Si l'on entend le mode de l'étant de la seconde façon, c'est-à-dire suivant une relation d'une chose à l'autre, alors il peut y avoir deux cas. Ce peut être d'abord suivant une distinction entre l'une et l'autre ; et c'est ce qu'exprime le mot aliquid (quelque chose), car on dit aliquid comme si l'on disait aliud quid (quelque autre chose) ; donc, de même que l'étant est appelé « un » en tant qu'il est indivis en soi, de même il est appelé aliquid en tant qu'il est distingué des autres. »*

On retrouve donc le cadre posé par les analyses précédentes, puisque le docteur angélique considère ici ce rapport de l'étant à un autre sous la forme d'un rapport de négation.

Or, nous avons vu que le rapport de négation consistait à exclure ce qui n'appartient pas à un étant et donc, par contraste, à établir ce qu'est l'étant dans une unité avec lui-même. Quand donc le rapport à l'autre étant est négatif, cela veut dire que l'étant n'est pas l'autre étant. La négation dans le rapport d'un étant avec un autre étant consiste donc, là aussi, à distinguer l'étant dans son unité, mais cette fois ci dans l'unité qui le distingue d'un autre étant avec lequel il est en rapport. C'est ce qu'exprime selon Thomas le mot *aliquid*, mot qui signifie proprement *quelque chose*. Un étant dans son rapport négatif à un autre étant est un *aliquid*, *quelque chose*, qu'il s'agit de comprendre comme un *aliud quid*, un quelque chose *d'autre* que l'étant avec lequel il est en rapport.

Il y a donc là explicitement les acquis des analyses précédentes : puisque, en effet, du fait de son essence, l'étant se distingue des autres étants, il est indivisible et donc distingué de ce qu'il n'est pas. En étant un quelque chose, un étant définit par son essence, il est donc en même temps un quelque chose d'autre, un étant distingué d'un autre étant.

Ayant à présent acquis le cadre de la pensée thomasienne qui doit lui permettre de penser en propre la vérité, nous pouvons donc en venir à ce qui nous intéresse ici, c'est-à-dire à l'optique où l'étant est considéré dans sa relation avec un autre étant, mais cette fois dans un rapport positif :

3. Modus entis secundum convenientiam ad aliud

« (...) *Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud ;* »

« (...) *Ce peut être ensuite suivant une convenance d'un étant à un autre ;* »

Thomas aborde donc cette analyse du rapport positif d'un étant à un autre étant en parlant d'une convenance de cet étant à l'autre avec lequel il est en rapport.

Il faut donc ici entendre cette *convenance* au sens d'une union, mais d'une union qui ne doit pas rendre identique, et qui ne peut pas rendre identique, en vertu même des acquis des analyses précédentes : en effet, il est acquis pour le docteur que chaque étant

dans son rapport à l'autre demeure un de par son essence, c'est-à-dire distingué de l'autre.

Il s'agit donc d'une *con-venientia*, d'un *con-venire*, d'une venue avec l'autre. Les deux étants considérés sont donc situés dans un rapport en vertu duquel ils viennent l'un avec l'autre dans une certaine union propre à former un ensemble.

Mais les résultats précédents ont montré pourtant que les étants sont distincts les uns des autres, ce en quoi pose problème le rapport de convenance, si celle-ci doit être comprise comme une certaine union entre les deux étants : l'enjeu du stade où nous en sommes est donc clairement de permettre une union entre les étants, union en laquelle doit résider, d'une certaine manière, la vérité :

« (...) *hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente : hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima.* »

« (...) *et cela n'est vraiment possible que si l'on prend une chose qui soit de nature à s'accorder avec tout étant ; or telle est l'âme, qui « d'une certaine façon est toute chose », comme il est dit au troisième livre sur l'Âme ; »*

Il faut donc que quelque chose intervienne qui, de par sa nature, soit capable de convenir à ces étants, de s'unir à tout étant. Un tel étant est d'une importance cruciale en cela qu'il doit précisément permettre l'union de plusieurs étants entre eux. Or, le docteur angélique a appris des enseignements d'Aristote que l'âme est cet étant qui permet l'union recherchée ici :

« ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα »,

soit « *L'âme est d'une certaine manière tous les étants* » (*De anima* III, 8, 431b21)

Cet étant qui a ceci de particulier qu'il permet d'accomplir l'union entre les étants que Thomas recherche ici est donc bien, selon lui et à la suite du Stagirite, l'âme, âme qui permet cette union aux étants par le fait qu'elle est tous les étants, et ce *d'une certaine manière*. Il nous faudra donc voir comment s'accomplit cette union, de quelle sorte est cette union que permet l'âme, et pourquoi le philosophe grec souligne que certes l'âme est tous les étants, mais seulement d'une certaine manière.

Voyons donc pour le moment de quelle sorte est cette union que permet l'âme avec les étants : cette union peut donc s'accomplir de deux façons, façons qui dépendent des facultés dont dispose l'âme :

« In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. »

« Et dans l'âme, il y a la puissance cognitive et l'appétitive. La convenance de l'étant avec l'appétit est donc exprimée par le nom de « bien » – ainsi est-il dit au début de l'Éthique que « le bien est ce que toute chose recherche ». La convenance de l'étant avec l'intelligence est exprimée, quant à elle, par le nom de « vrai ». »

Saint Thomas considère donc ici les deux facultés de l'âme, facultés qui doivent être entendues comme étant les deux puissances essentielles de l'âme.

Il y a donc la faculté de connaître, ou vertu de connaître à entendre au sens d'une puissance de connaître, puissance qui relève de l'intellect, et la puissance de désirer, qui, elle, relève évidemment du désir. C'est donc clairement ici par ces deux puissances que l'âme peut s'unir avec les étants, qu'elle peut convenir aux étants. Quand donc l'étant s'unit ou convient au désir, il sera nommé bon, puisque, en effet, on ne désire que ce que l'on pose préalablement comme bon. Dans l'acte du désir, la puissance de désirer saisit donc son objet qu'elle désire pour le fait qu'elle le trouve bon, et c'est donc dans cette saisie de l'étant par le désir que l'étant peut être nommé bon.

De même, quand l'étant s'unit à l'intellect dans l'acte d'appréhension qui est le fait de l'intellect, il sera nommé vrai, car on ne cherche à connaître que ce que l'on pose comme étant vrai.

On peut d'ores et déjà soupçonner le fait suivant : c'est précisément dans la saisie par les puissances psychologiques, intellect ou désir, que l'étant se voit attribuer, ou ajouter (pour faire écho au début de notre analyse, quand à l'addition des modes de l'étant) la notion de bon ou de vrai. Thomas pose donc ici une première notion du vrai : l'étant est en effet vrai quand il s'unit à l'intellect, ce qui signifie qu'il est vrai *de par* cette union à l'intellect, cette con-venance à l'intellect. C'est précisément cette union qui fait que l'on peut dire d'un étant qu'il est vrai. Le fait d'être vrai pour un étant consiste donc dans la convenance à l'intellect. C'est la convenance qui produit donc le vrai.

C'est là ce que Ingeborg Schüssler appelle « la notion transcendante de vérité », puisqu'en effet elle ne concerne que le premier stade de l'accomplissement de la vérité, à savoir le stade lors duquel l'étant se présente non pas encore dans sa spécificité propre, mais bien plutôt dans son étantité, c'est-à-dire en tant qu'étant. Ce que l'intellect saisit dans cette convenance, c'est l'être de l'étant, le fait que l'étant *soit*, et non pas *ce que* l'étant est. Dans ce premier acte, l'intellect ne saisit donc que l'étant en tant qu'il est, ce en quoi nous voyons que la vérité peut être définie comme *ce qui est*, puisque, justement, cette convenance ajoute la notion de vrai à l'étant en tant qu'il est.

Mais pour le moment il ne s'agit que d'une convenance, et non d'une connaissance, connaissance par laquelle seulement sera accomplie proprement et pleinement la vérité. Il faut donc voir comment s'accomplit la connaissance pour montrer comment s'accomplit la notion de vérité elle-même :

4. In hoc formaliter ratio veri perficitur

« Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis : sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. »

« Or toute connaissance s'accomplit par assimilation du connaissant à la réalité connue, si bien que ladite assimilation est la cause de la connaissance : ainsi la vue connaît la couleur parce qu'elle est disposée selon l'espèce de la couleur. »

La connaissance s'accomplit donc par assimilation de l'intellect à l'étant qu'il s'agit de connaître. C'est cette assimilation qui est cause de la connaissance, car c'est elle qui accomplit la connaissance.

Par *assimilatio*, il faut donc entendre que les deux partis en présence que l'on considère et qui sont en rapport deviennent *similis*, c'est-à-dire similaires l'un à l'autre. L'intellect doit donc devenir similaire, semblable à cela qu'il connaît. Mais semblable ne veut pas dire identique selon une identité parfaite, mais identique d'une certaine manière. La question est donc : identique selon quoi ?

Or, il est évident que c'est par l'essence que doit se faire l'assimilation, si l'on veut que l'intellect connaisse pleinement la chose. Il faut donc montrer comment l'intellect devient similaire à la chose selon l'essence.

La convenance de l'intellect à l'étant doit donc, pour accomplir proprement la vérité, se faire assimilation de l'intellect à l'étant : l'intellect doit devenir semblable à la chose connue selon l'essence de cette chose pour que se produise la connaissance. On sait désormais que l'âme a cette puissance de devenir tous les étants, mais on sait à présent, de manière plus précise, que c'est selon l'essence que l'âme doit devenir l'étant dans l'acte de connaître.

Thomas pose donc trois étapes dans ce développement de la vérité et de la connaissance :

« Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet : quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur ; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. »

« La première comparaison entre l'étant et l'intelligence est donc que l'étant concorde avec l'intelligence ; cet accord est même appelé « adéquation de l'intelligence et de la réalité » ; et c'est en cela que la notion de vrai s'accomplit formellement. »

Il y a donc trois étapes dans l'accomplissement de la vérité, étapes qui sont autant de chemins menant vers l'accomplissement de la connaissance, au sein de laquelle seulement peut se faire l'accomplissement de la notion de vérité :

- la *comparatio entis ad intellectum*, la comparaison, ou, pour suivre les analyses précieuses de Ingeborg Schüssler, la *comparution* de l'étant devant l'intellect,
- la *concordia entis intellectui* (*ens intellectui concordet*), soit la concorde de l'étant à l'intellect
- et l'*adaequatio intellectus et rei*, l'adéquation de l'intellect et de la chose, en quoi chacun peut reconnaître la définition classique de la vérité, définition que l'on attribue à Thomas d'Aquin comme étant sa définition propre de la notion de vérité.

D'abord donc, l'étant comparait devant l'intellect, c'est-à-dire *paraît avec* l'intellect. C'est donc le stade de la con-venance, stade pendant lequel l'étant est saisi par l'intellect dans le fait d'être qui est le sien. Cette comparution, Thomas la qualifie de concorde, c'est-à-dire que cette comparution est la concorde par laquelle l'intellect et l'étant deviennent similaires selon leur essence.

Ensuite, l'intellect cherchant à connaître la chose va se laisser disposer par la chose dans sa *species*, espèce par laquelle il va proprement connaître la chose. La concorde apparaît donc par cette assimilation qui fait que l'intellect devient semblable à la chose, de par la présence de la *species*. La similitude produite par l'assimilation de l'intellect et de l'étant se fait donc par la *species*, c'est-à-dire par la forme de la chose. C'est donc en cela que l'on peut dire que l'assimilation se fait selon l'essence de l'intellect et de la chose, puisque la forme de la chose est l'essence de cette chose et elle est transmise à l'intellect qui en fait sa forme. C'est par cette mise à disposition de l'intellect vis-à-vis de la forme ou *species* de l'étant que l'intellect peut proprement connaître l'étant qui comparait devant lui. On voit là clairement que doit intervenir la notion d'intention telle que nous l'avons esquissée dans notre premier travail, puisqu'en effet l'intention est précisément cette présence de l'objet dans l'intellect, sous la forme de la *species*, ou forme, ou raison, soit λόγος.

Enfin, l'intellect et la chose deviennent des égaux, dans l'*adaequatio*. Dans le terme d'*adaequatio* sonne l'adjectif *aequi*, égaux, ce qui signifie que l'adéquation est la situation dans laquelle l'intellect et l'étant deviennent égaux. Il y a donc identité de l'intellect et de la chose. Nous pouvons dès lors maintenant préciser ce que nous annoncions plus haut : il y a bien identité de l'intellect et de l'étant, de deux étants donc, mais *d'une certaine manière*, manière qui est ici précisée : cette identité qui a lieu entre l'intellect et l'étant est une identité selon l'essence, ou la forme, *species*. C'est par la présence de cette *species* que l'intellect est la chose et que la chose est ce qu'elle est dans l'intellect. C'est alors bien à ce stade de l'*adaequatio* que la vérité est parfaite :

« *In hoc formaliter ratio veri perficitur.* »

« *C'est en cela que la notion de vrai s'accomplit formellement* »

C'est donc bien à ce stade que s'accomplit la notion de vérité, c'est-à-dire que c'est dans cette appréhension selon la forme, l'essence, de l'étant par l'intellect que se manifeste le vrai. La vérité est donc produite par cette adéquation de l'intellect par laquelle cet intellect se fait l'égal de l'étant qui comparait devant lui, en se laissant disposer par la forme de l'étant et donc en devenant égal quant à la forme ou *species* de la chose.

Il faut ici se garder de distinguer, comme le fait Ingeborg Schüssler, les trois moments de l'accomplissement de la vérité par l'accomplissement de la connaissance. Ingeborg Schüssler distingue en effet très bien les trois moments constitutifs de l'accomplissement de la notion de vérité, mais les distingue tellement bien qu'on ne voit pas finalement que ces trois moments n'en forment en fait qu'un seul. En effet, la

tournure de la phrase de Thomas est telle qu'elle ne peut laisser distinguer sans les unifier les moments qui constituent la vérité, puisque la comparution est la concorde qui est elle-même appelée adéquation.

En effet, la comparution de l'étant devant l'intellect ne se peut comprendre que si l'on entend que cette comparution est une concorde, concorde par laquelle l'intellect et l'étant s'assimilent l'un à l'autre par la présence de la *species* dans l'intellect. Cette espèce ou forme dispose l'intellect de telle manière que celui-ci devient identique quant à la forme à l'étant qui comparait devant lui, et avec qui il concorde uniquement en cela qu'il s'assimile quant à la forme. C'est précisément cette assimilation qui est appelée explicitement par Thomas *adaequatio rei et intellectus*, adéquation de la chose et de l'intellect.

Enfin, cette adéquation ne se peut comprendre que si l'on souligne qu'elle est la situation dans laquelle intellect et chose sont rendus *aequi*, égaux, ce qui se fait par l'assimilation quant à la forme, par laquelle justement l'un et l'autre sont rendus similaires.

Il nous semble donc qu'à trop vouloir distinguer les étapes de l'accomplissement de la vérité, Ingeborg Schüssler n'a que trop voilé l'unité de l'acte par lequel l'intellect saisit l'étant dans sa vérité et, par l'accomplissement de la connaissance, accomplit la vérité.

Le vrai n'est donc en effet pleinement accompli que dans son rapport à l'intellect, puisque la chose et l'intellect sont maintenant la même chose, selon une identité formelle qui permet pleinement la connaissance et donc la vérité de la chose. Et il convient de remarquer que Thomas use précisément du terme *formaliter*, formellement, puisqu'en effet c'est par la *forma*, ou forme, de la chose qu'a lieu cette adéquation de la chose et de l'intellect, adéquation par laquelle s'accomplit la vérité puisque l'intellect pense la chose dans son essence, par la forme. L'intellect et la chose sont donc des égaux formels, ils ont la même forme. L'intellect devient la forme de la chose quand la chose se montre pleinement par sa forme. Le vrai s'accomplit donc ici pleinement, on le voit, puisque par cette adéquation est révélée l'essence de l'étant au sein de l'intellect, révélation qui se fait par cela que l'intellect devient cette forme, ce en quoi se manifeste l'essence de l'étant à l'intellect. C'est donc bien par l'opération de l'intellect que le vrai ajoute à l'étant :

« *Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus ; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei.* »

« Voilà donc ce que le vrai ajoute à l'étant : la conformité ou l'adéquation de la réalité et de l'intelligence ; et de cette conformité s'ensuit, comme nous l'avons dit, la connaissance de la réalité. »

Le docteur angélique peut donc poursuivre en affirmant que le vrai ajoute à l'étant l'adéquation : c'est que dans l'acte de saisie de la vérité se réalise le vrai par cette adéquation de l'intellect et de la chose, ce en quoi le vrai ajoute à l'étant l'adéquation.

Mais il convient de souligner ici l'apparition d'un terme central pour notre analyse, et pour toute intelligibilité de la doctrine thomasiennne de la vérité, terme qui est souvent oublié dans la formule que l'on donne comme la définition de la vérité chez saint Thomas : on dit en effet que la vérité selon le docteur est l'*adaequatio rei et intellectus* ; l'Aquinat précise ici que la vérité est plutôt la *conformitas sive adaequatio*, la conformité, ou, *c'est-à-dire*, l'adéquation de la chose et de l'intellect.

Le vrai ajoute donc à l'étant la conformité, *c'est-à-dire* l'adéquation. Ce terme de *conformitas* est ici essentiel, puisqu'il s'agit bien d'explicitier la définition qu'est l'*adaequation*, pour la qualifier de *conformitas*. L'adéquation de la chose et de l'intellect est une conformité de la chose et de l'intellect. Cette formule est donc ici essentielle, puisqu'elle permet de rendre plus intelligible que jamais la nature de la vérité telle qu'elle est comprise par Thomas : l'adéquation doit bien être comprise comme une conformité, soit une identité de forme, forme par laquelle, donc, l'intellect et la chose sont des *aequi*, des égaux.

Thomas peut donc en arriver à dire, concernant la connaissance, que c'est ce qui suit la conformité de la chose et de l'intellect (*ad conformitatem sequitur cognitio rei*). La connaissance est donc le produit de cette conformité, sa conséquence. L'intellect est en effet informé par la spécificité, l'essence de la chose pensée, et c'est cette identité de forme qui rend possible la pensée de la chose en sa spécificité et donc sa connaissance. Par l'opération de l'intellect est donc produite l'adéquation, ce en quoi le vrai, c'est-à-dire l'opération de l'intellect par laquelle la forme de la chose se manifeste et est finalement pleinement accompli, ajoute l'adéquation à l'étant, puisque c'est cet accomplissement du vrai qui accomplit l'adéquation de l'intellect et de la chose.

On assiste donc clairement ici à un accomplissement du λόγος : dans l'opération de l'intellect par lequel celui-ci s'ouvre et appréhende l'étant, se réalise l'adéquation de l'intellect et de la chose, par laquelle est réalisée le vrai, en quoi, donc, s'accomplit le λόγος. Car ce qui se manifeste dans la révélation du vrai c'est bien la forme comme raison, soit la forme ou même l'intention comme λόγος.

5. Conformitas ponit convenientiam duorum in forma una

Il faut donc préciser ce que Thomas entend exactement par *conformitas*, précisions que l'on trouve principalement dans un texte : *Scriptum in Sententiis* I, d. 48, 1, 1, ob 3 :

« *Conformitas ponit convenientiam duorum in forma una ; sicut ipsum nomen ostendit.* »

« *La conformité place la convenance de deux choses dans une seule forme : comme le nom lui-même le montre.* »

Ce texte issu du premier livre du *Commentaire des Sentences* est à comparer, concernant la conformité, avec la réponse de Thomas à la même objection, soit *Scriptum in Sententiis* I, d. 48, 1, 1, resp. :

« *Respondeo dicendum, quod conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in 5 Metaph. dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem ; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus ; et sic voluntas nostra divinae conformatur. Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis ; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus : quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae ; unde ista conformitas est tantum bonorum.* »

« *La conformité est une harmonie dans une seule forme, et ainsi c'est la même chose que la ressemblance que cause l'unité de la qualité, comme il est dit (Métaphysique, V, 6,*

1016 b 12). *C'est pourquoi de cette manière une chose est conforme à Dieu parce qu'elle lui ressemble. Mais il arrive que certaines choses soient dites conformes de deux manières. Ou bien du fait qu'elles participent à une seule forme, de même que deux [objets] blancs participent de la blancheur ; et ainsi tout ce qui est semblable doit être composé de ce en quoi il se rencontre avec un autre semblable, et par cela en quoi il diffère de lui, puisque la ressemblance ne concerne que ce qui est différent, selon Boèce (II In Porphyre, ch. « l'espèce »). C'est pourquoi rien ne peut être ainsi semblable à Dieu, ni lui convenir, ni lui être conforme, comme on trouve souvent que les philosophes l'ont dit. Ou bien du fait de ce que l'un qui a la forme de manière participative, imite ce qu'il a essentiellement. Comme si on disait qu'un corps blanc est semblable à la blancheur séparée, ou un corps mixte à l'ignéité du feu même. Et une telle ressemblance qui place la composition dans l'un et la simplicité dans l'autre, peut concerner la créature qui partage avec Dieu la bonté, ou la sagesse ou quelque qualité de ce genre, dont chacune en Dieu est son essence ; et ainsi notre volonté se conforme à la [volonté] divine. »*

La conformité est donc clairement cette convenance de deux choses dans une même forme. Ce qui constitue proprement la conformité qui est en question dans la notion de vérité, c'est donc cette identité de forme, soit une con-formité, une même forme par laquelle est réalisée, d'une certaine manière, c'est-à-dire selon la forme, l'identité de l'intellect et de l'étant. C'est donc selon la forme que l'intellect et l'étant sont des égaux, dans l'adéquation par laquelle étant et intellect viennent ensemble, conviennent dans le même lieu, soit la forme, l'essence, la *species*, soit le *λόγος*.

Notons que dans la charité, qui prend pour objet le bien, la volonté est conforme, précisément grâce à l'intervention d'une *intentio*, au bien suprême, puisque la volonté est alors informée par le bien et est donc con-forme au bien. Pour expliquer donc la conformité qu'est la vérité il faut la notion d'*intentio*, par laquelle a lieu la conformité, et même chose pour l'acte de charité, puisque la saisie du bien par la volonté aimante se fait par le biais de l'intention, intention par laquelle la volonté devient conforme au bien, conformité qui explique la possibilité même de la charité, puisque la charité est cette conformité même de la volonté au bien. Vérité, *intentio* et charité sont donc explicitement liés ensemble pour que le tout fonctionne, c'est-à-dire pour que soit possible l'acte de charité et l'acte d'appréhension et de constitution du vrai.

6. Conformitas in natura sive secundum convenientiam in natura

Nous pouvons à présent faire un lien plus clair entre le thème de la conformité et notre problème qui est celui de *l'intentio*, puisque la ressemblance qui a lieu dans l'adéquation, ainsi que nous allons le voir, est la ressemblance de la représentation, et pas la ressemblance de nature. Ce qui fait clairement écho à la distinction et la précision qu'il nous a fallu faire entre l'identité de nature et l'identité clairement intentionnelle qui permet l'acte de charité. C'est donc là encore l'intention qui est mobilisée, en quoi pourra être fait le lien entre charité, intention et vérité.

Scriptum in Sententiis IV, d. 49, 2, 1 ad 7 :

« Ad septimum dicendum, quod duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura ; et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem ; et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale ; sed intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale ; et haec similitudo requiritur ad cognitionem, non autem prima; quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali esse ; sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce ; mellis enim rubedo magis convenit cum felle in quantum est visibile, quam dulcedo mellis cum felle. »

« Il existe une double similitude et distance. L'une, selon que la nature est commune : Dieu est ainsi plus éloigné de l'intellect créé qu'un intelligible créé du sens. L'autre, selon une proportionnalité. Il en va de même inversement, car le sens n'est pas proportionné à la connaissance de quelque chose d'immatériel, mais l'intellect est proportionné à la connaissance de n'importe quelle réalité immatérielle. Une telle similitude est nécessaire pour la connaissance, mais non la première, car il est clair que l'intellect qui intellige une pierre ne lui est pas semblable selon son être naturel ; la vue saisit le miel rouge et le fiel rouge, bien qu'elle ne saisisse pas le miel doux : en effet, la rougeur du miel a plus en commun avec le fiel, pour autant qu'elle est visible, que la douceur du miel avec le fiel. »

L'intentio intervient donc ici explicitement, puisque sans elle on ne peut expliquer la similitude dont il est ici question, et qu'il s'agit d'éclaircir pour rendre intelligible la question de la vérité et de la charité. On explique en effet la similitude dont il est question par l'intention, puisque on peut dès lors comprendre que la similitude qu'il

s'agit d'expliquer n'est pas une similitude de nature. En effet, Thomas nous dit que ce n'est pas d'une similitude de nature qu'il s'agit dans l'acte de la connaissance, ce en quoi on voit clairement que l'intention intervient dans le domaine de la connaissance, puisque cette précision et distinction de similitude de nature ou de représentation est la même qui est intervenue lors de la précision concernant le mode intentionnelle de la représentation ou présence de la chose dans l'intellect. En effet, pour la connaissance dit le docteur, donc explicitement pour la question du vrai (puisque'il a été précisé que l'accomplissement de la connaissance et celui de la vérité était la même chose), il n'est pas nécessaire que la similitude soit une similitude de nature, puisqu'évidemment l'intellect ne devient pas une pierre quand il pense la pierre. C'est donc une similitude de représentation, c'est la représentation que l'on se fait de l'étant en question qui est similaire. C'est donc bien la présence de la chose en nous qui est la similitude, similitude de représentation qui doit se faire par la forme. La similitude dont il est question dans la connaissance est donc bien une similitude de forme, ce en quoi est encore explicitée la nature de la conformité dont il est question dans ce moment de notre analyse. La *conformitas* ne se peut expliquer que par l'*intentio* : la conformité selon une convenance de nature, et non pas en nature, se fait donc par l'*intentio*.

Autre texte concernant cette convenance : *De veritate* 2, 3 ad 9 :

« *Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura ; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum ; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior ; sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit magis a materia remota ; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad repraesentationem ; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura ; est tamen maxima similitudo secundum hoc quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam ; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit. »*

« *La ressemblance de deux choses entre elles peut être considérée de deux façons : d'abord au sens d'une convenance en nature, et une telle ressemblance n'est pas requise entre le connaissant et le connu ; bien au contraire, nous voyons parfois que la connaissance est d'autant plus pénétrante qu'une telle ressemblance est moindre ; par exemple, étant plus éloignée de la matière, la ressemblance qui est dans l'intelligence ressemble moins à la pierre que celle qui est dans le sens, et pourtant, l'intelligence connaît avec plus de pénétration que le sens. Ensuite quant à la représentation, et cette ressemblance est requise entre le connaissant et le connu. Donc, bien que la ressemblance*

entre la créature et Dieu soit minime au sens d'une convenance en nature, il y a cependant une très grande ressemblance en ce que l'essence divine représente la créature de façon très expressive ; aussi l'intelligence divine connaît-elle très bien la réalité. »

Ce texte rend clairement intelligible la similitude qu'il s'agit de penser dans l'acte de connaissance, acte par lequel s'accomplit la vérité. Il s'agit ici d'une convenance de la représentation (*repraesentationem*), par laquelle donc la représentation convient à l'étant, c'est-à-dire par laquelle la représentation est similaire et adéquate à l'étant quant à la forme, l'essence. Il s'agit donc clairement de l'intention elle-même, puisque cela en nous qui est similaire à l'étant est l'intention que se fait l'agent ou l'intellect de l'agent de l'étant connu, intention par laquelle seulement est possible l'acte de connaître la vérité, puisque c'est elle seule qui permet de saisir directement le λόγος de la chose.

De même *De veritate* 2, 5 ad 5 :

« Ad quintum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum ; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur. »

« La connaissance ne requiert pas une ressemblance de conformité en nature, mais seulement une ressemblance de représentation, comme une statue en or nous amène à nous souvenir d'un homme. Or l'objection procède comme si une ressemblance de conformité en nature était requise pour la connaissance. »

Pour que cela fonctionne, ou pour rendre la chose plus intelligible, il faut dire que la conformité ne doit pas être une conformité *en* nature, mais *de* nature, c'est-à-dire de la nature de la représentation et de celle de la chose, soit une ressemblance de forme, une conformité donc. C'est parce qu'il y a l'intention qu'est possible la similitude de forme, l'identité selon l'essence, c'est-à-dire plus simplement la con-formité. L'acte de vérité est donc clairement dans le besoin de mobiliser l'intention pour que soit possible son acte même.

Nous avons donc rendu plus intelligible la notion de conformité, que nous avons vu comme étant clairement une identité selon la forme, une identité de nature, selon la nature, identité qui a lieu par la seule représentation, ou intention, qui est identique au λόγος de l'étant.

Nous pouvons donc terminer l'explication de notre *Quaestio disputata de veritate* q. 1, art. 1, où Thomas peut conclure.

7. veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri

« *Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.* »

« *Ainsi donc, l'entité de la réalité précède la notion de vérité, au lieu que la connaissance est un certain effet de la vérité.* »

Thomas peut donc préciser que l'étant en son être précède la vérité comme adéquation qui elle permet la connaissance. En effet, c'est l'étant qui permet le vrai, puisque le vrai est un mode de l'être, ce en quoi l'étant précède le vrai. Mais en revanche, c'est la vérité qui précède la connaissance, puisqu'en effet la vérité comprise comme conformité c'est-à-dire adéquation, manifeste le vrai et pour ainsi dire le produit, rendant possible la connaissance qui est justement cette saisie de l'adéquation. La connaissance est donc un effet de la vérité.

La vérité se voit ainsi attribuer à la fin de cet article trois définitions par le docteur angélique :

« *Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur ; et sic Augustinus diffinit in Lib. Solil. : verum est id quod est ; et Avicenna in sua Metaphysic. : veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei ; et quidam sic : verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur ; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus ; et Anselmus in Lib. de veritate : veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV Metaphysicae, quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem ; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse ; et Augustinus in Lib. de vera Relig. : veritas est qua ostenditur id quod est ; et in eodem libro : veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.* »

« *Par conséquent, la vérité ou le vrai se trouve défini de trois façons : d'abord, d'après ce qui précède la notion de vérité, et en quoi le vrai est fondé ; et c'est ainsi que saint Augustin donne au livre des Soliloques cette définition : « Le vrai est ce qui est » ; et Avicenne, dans sa Métaphysique : « La vérité de chaque réalité est l'appropriation de son existence qui lui est assurée » ; et un certain auteur s'exprime ainsi : « Le vrai est l'absence*

de division entre l'être et ce qui est. » Ensuite on définit la vérité d'après ce en quoi la notion de vrai s'accomplit formellement ; et en ce sens, Isaac dit : « La vérité est adéquation de la réalité et de l'intelligence » ; et Anselme, au livre sur la Vérité : « La vérité est une rectitude que l'esprit seul peut percevoir » – en effet, cette rectitude a le sens d'une certaine adéquation –, et le Philosophe dit au quatrième livre de la Métaphysique que, par définition, nous disons le vrai quand ce qui est, est dit être, ou ce qui n'est pas, n'être pas. Enfin le vrai se définit selon l'effet consécutif ; et c'est en ce sens que saint Hilaire dit : « Le vrai fait clairement voir l'être, et le manifeste » ; et saint Augustin, au livre sur la Vraie Religion : « C'est la vérité qui montre ce qui est » ; et au même livre : « C'est par la vérité que nous jugeons des choses inférieures. » »

La première définition considère donc ce qui précède la vérité et donc ce qui fonde cette vérité : le vrai, c'est d'abord l'étant, ce qui est, car c'est ce qui est que l'intellect va pouvoir considérer dans la convenance qu'il établira entre lui et l'étant.

Ensuite, la vérité est l'adéquation, soit la vérité elle-même, la conformité par laquelle l'étant est présent par sa forme et donc en ce qu'il est pleinement.

Enfin, la conséquence de la vérité proprement dite, soit la manifestation de ce qu'est l'étant véritablement. En effet, par l'adéquation, est présent ce qu'est la chose en elle-même, et donc est manifeste la chose en elle-même, qui permet précisément cette adéquation, ce en quoi sont unifiées les trois définitions dans un même processus, et en quoi donc nous nous voyons obligés de désapprouver les distinctions trop multiples et insistantes de Ingeborg Schüssler. Comme l'amour donc la vérité est ouverture à ce qui est en tant que tel.

La vérité est donc dans les trois cas un rapport entre la chose et l'intellect, rapport qui a lieu dans l'intellect par la forme de la chose. C'est donc clairement l'intention qui doit être mobilisée, soit, comme nous l'avons vu, le λόγος de la chose.

8. λόγος, intentio, Caritas et Veritas.

Notre analyse laisse donc ressortir une chose essentielle quant à notre sujet de la charité et de l'intention, chose qui se rattache également à notre analyse sur le λόγος.

En effet, nous avons souligné que dans l'acte de charité, la volonté devait d'abord saisir, et même connaître ce vers quoi elle tendait. Or, nous voyons à présent que les deux moments de notre travail, soit l'intention et la vérité, n'en font qu'un, puisqu'en effet la saisie de la vérité est nécessaire pour rendre même possible l'acte de charité, et que cet acte de vérité se fait par l'intention. L'acte de charité suppose l'acte de connaissance par lesquels s'accomplit la vérité, acte de connaissance qui suppose lui-même l'intention. Le choix d'attaquer notre problème sous l'angle problématique de l'intention se justifie donc, puisque l'intention est ce qui unit ensemble les deux thèmes de la charité et de la vérité, ce par quoi même sont liés ces deux thèmes, par quoi est rendu possible l'exercice même de la vérité et de la charité, et ce dans leur lien : l'acte de charité nécessite l'intention, tout comme l'acte de saisir la vérité, et ces deux actes sont liés entre eux puisque la charité nécessite la saisie de la vérité. Les deux sont possibles par l'intention et on peut dire finalement qu'il n'y a pas deux intentions, mais une seule, qui ferait que la saisie du vrai est également l'amour du vrai. Charité et vérité sont une seule et même chose, donc, qui se saisissent en même temps. De même donc que la connaissance est un effet de la vérité, ou de la révélation ou appréhension de la vérité, de même l'amour est un effet de cette révélation, ou cette révélation même.

CONCLUSION GENERALE

CONCLUSION GENERALE

Notre recherche a donc suivi divers moments de réflexion :

D'abord, nous avons vu que le concept d'intention était crucial pour pouvoir bien expliquer la possibilité même de la charité : c'est en effet l'intention qui ouvre à la présence de l'objet d'amour, et c'est donc l'intention qui permet réellement la présence de la chose même.

Ensuite, nous avons vu que la charité était justement cette ouverture à la chose même : elle est ce qui permet proprement de s'unir au Bien suprême, c'est-à-dire s'ouvrir à ce Bien de sorte qu'il s'infuse totalement en nous pour parfaire nos actes. Nous avons donc vu que la charité est la perfection de la perfection : elle est ce qui parfait, rend possible même, la perfection qu'est la vertu.

Enfin, nous avons pu déterminer le fonctionnement du concept de vérité, comme fonctionnement même de cela qui ouvre au Bien : c'est la conformité, c'est-à-dire l'union, qui permet l'avènement de l'étant en tant qu'étant, soit l'étant lui-même. Dans l'acte d'amour il en va ainsi du concept de vérité : la saisie de la vérité n'est rien d'autre qu'un acte d'amour par lequel je m'ouvre à la chose elle-même, à l'être de l'étant comme présence de l'étant lui-même.

Nous voyons donc l'importance capitale et la richesse du concept latin et chrétien de *caritas*, puisqu'elle est à la fois cela qui permet la vérité, et ce qui accomplit la perfection éthique. Nous voyons donc en quoi tout est orienté, chez le docteur angélique, vers l'accomplissement éthique compris comme incarnation du Bien ; incarnation, car en me laissant infuser par le Bien, je deviens, dans chacun de mes actes, le Bien lui-même, soit l'Amour.

Bibliographie

- Editions latines des textes de Saint Thomas d'Aquin :

- *Scriptum super Sententiis* :

- *Super I Sent.* :
 - S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929) VIII, 1116 pp.
- *Super II Sent.* :
 - S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929) 1159 pp.
- *Super III Sent.* :
 - S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) XIV, 1356 pp. in 2 vol.
- *Super IV Sent.*, d. 1-22 :
 - S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 4. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1947) VI, 1142 pp.
- *Super IV Sent.*, d. 23-50 :
 - SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia, t. 7/2 : Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858) p. 872-1259.

- *Summa theologiae* :

- I^a :
 - SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5 : Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889).
- I^a – II^{ae} :
 - S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7 : Prima secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892).
- II^a – II^{ae} :

- SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10 : Secunda secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899).
 - III^a :
 - S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12 : Tertia pars Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906).
- *Compendium theologiae* :
 - SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42 : Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 5-205.
- *De perfectione* :
 - SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 B : De perfectione spiritualis vitae* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969).
- *De virtutibus, q^o 2* :
 - S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, t. 2 : Quaestio disputata de caritate*. Ed. E. ODETTO (10^a ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 753-790.

L'ensemble des œuvres en latin est disponible sur le site reconnu de corpusthomaticum.org de M. Alarcon de l'université de Navarre.

Sur le même site, on utilise le précieux « Thomas lexikon » à l'adresse <http://www.corpusthomaticum.org/tl.html>

- Editions françaises des œuvres de Thomas d'Aquin :

- *Summa theologiae* :

- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, texte traduit par Aimon-Marie Roguet, Paris, Les éditions du Cerf, 1984, 966 p., tome 1 (I).
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, texte traduit par Aimon-Marie Roguet, Paris, Les éditions du Cerf, 1984, 827 p., tome 2 (II I).
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, texte traduit par Aimon-Marie Roguet, Paris, Les éditions du Cerf, 1985, 1158 p., tome 3 (II II).
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, texte traduit par Aimon-Marie Roguet, Paris, Les éditions du Cerf, 1986, 765 p., tome 4 (III).
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Iia-IIae, questions 23-26, La charité*, texte traduit par Henri-Dominique Noble, Paris, Tournai, Rome, Desclée & cie, Les éditions du Cerf, 1936, 435 p., tome 1.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Iia-IIae, questions 27-33, La charité*, texte traduit par Jean-Dominique Folghera, Paris, Tournai, Rome, Desclée & cie, Les éditions du Cerf, 1942, 403 p., tome 2.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Iia-IIae, questions 34-46, La charité*, texte traduit par V. Vergriete, Paris, Tournai, Rome, Desclée & cie, Les éditions du Cerf, 1957, 435 p., tome 3.

- *Compendium theologiae* :

- Thomas d'Aquin, *Abrégé de théologie*, texte traduit par Jean-Pierre Torrell, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, 690 p.

- *De perfectione* :

- Thomas d'Aquin, *La perfection de la vie spirituelle*, in Thomas d'Aquin, « *La perfection c'est la charité* ». *Vie chrétienne et vie religieuse dans l'église du Christ*, texte traduit par Jean-Pierre Torrell, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, 921 p.

- *De virtutibus* :

- Thomas d'Aquin, *Question disputée sur la charité*, in *Les cinq questions disputées sur les vertus*, Dominique Pillet (dir.), Paris, Editions du Sandre, 2008, 406 p., tome 1.

La presque totalité des œuvres en français de Thomas d'Aquin est disponible sur le site docteurangelique.free.fr, et constitue une bonne base de travail de traduction.

- Littérature secondaire (par thème) :

- Sur l'œuvre de Thomas d'Aquin :

- Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, Institut d'études médiévales, 1950, 305 p.
- Guy François Delaporte, *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur Traité de l'âme d'Aristote*, Paris, L'Harmattan, 1999, 171 p.
- Etienne Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1922, 6^{ème} édition revue 1983, 478 p.
- Thierry-Dominique Humbrecht, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2010, 646 p.
- Thierry-Dominique Humbrecht, *Lire saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 2009, 143 p.
- Louis Jugnet, *La pensée de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1999, 244 p.
- Michel Nodés-Langlois, *Le vocabulaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 2009, 139 p.
- Henri-Dominique Simonin, « La notion d' "intentio" dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1930, p. 445-463.
- Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre*, Fribourg-Paris, Editions universitaires - Les éditions du Cerf, 1993, 592 p.
- Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg-Paris, Editions universitaires - Editions du Cerf, 2002, 596 p.
- Henri-Dominique Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. I. Introduction, logique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1952, 253 p.
- Henri-Dominique Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. II. Cosmologie*, Paris, Les éditions du Cerf, 1957, 162 p.
- Henri-Dominique Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. III. Psychologie*, Paris, Les éditions du Cerf, 1957, 251 p.
- Henri-Dominique Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. IV. Métaphysique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1966, 237 p.
- Jean-Baptiste Echivard, *Une introduction à la philosophie : les proèmes des lectures de Saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote. I, L'esprit des disciplines philosophiques fondamentales*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004, 269 p.

- Jean-Baptiste Echivard, *Une introduction à la philosophie : les proèmes des lectures de Saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote. II. Science rationnelle et philosophie de la nature*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2005, 370 p.
- Jean-Baptiste Echivard, *Une introduction à la philosophie : les proèmes des lectures de Saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote. III, Philosophie morale et politique*, Paris, F.-X. de Guibert, 2006, 263 p.
- Jean-Baptiste Echivard, *Une introduction à la philosophie : les proèmes des lectures de Saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote. IV, Métaphysique*, Paris, F.-X. de Guibert, 2007, 234 p.
- Jean-Baptiste Echivard, *Une introduction à la philosophie : les proèmes des lectures de Saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote. V, Un nouveau « Discours de la méthode » ? : le commentaire du « De Trinitate » de Boèce, q. V et VI, a. 1 et 2 par saint Thomas d'Aquin*, Paris, F.-X. de Guibert, 2008, 234 p.
- Philipp W. Rosemann, « *Omne ens est aliquid* » : introduction à la lecture du « système » philosophique de Saint Thomas d'Aquin, Louvain, Ed. Peeters, 1996, 223 p.
- Truc Gonzague, *La pensée de saint Thomas d'Aquin : extraits les plus caractéristiques de la Somme théologique*, Paris, Payot, 1924, 327 p.
- Otto Hermann Pesch, *Thomas d'Aquin : limites et grandeur de la théologie médiévale : une introduction*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994, 576 p.
- Benoit Garceau, *L'expérience de Dieu avec Thomas d'Aquin*, Saint Laurent, Fides, 2001, 137 p.
- Leo J. Elders, *Thomas d'Aquin : une introduction à sa vie et à sa pensée*, Paris, Les presses universitaires de l'IPC, 2013, 264 p.
- Martin Grabmann, *Saint Thomas d'Aquin : introduction à l'étude de sa personnalité et de sa pensée*, Paris, Bloud & Gay, 1920, 228 p.
- Martin Grabmann, *La somme théologique de saint Thomas d'Aquin : introduction historique et pratique*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1925, 170 p.
- Etienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2007, 204 p.
- Pierre Mandonnet, *Vers la perfection de la vie spirituelle*, Paris, P. Lethielleux, 1932, 168 p.
- Jean de Saint-Thomas, *Introduction à la théologie de saint Thomas : explication de l'ordre et de l'enchaînement des traités et questions de la Somme théologique*, Paris, A. Blot, 1928, 475 p.
- Alphonse François Legendre, *Introduction à l'étude de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Bloud et Gay, 1923, 192 p.

- **Spécifiquement sur la notion d'amour :**

- Michael Dauphinais et Matthew Levering, *A la découverte de l'amour de Dieu*, Paris, Parole et Silence, 2005, 181 p.
- Etienne Gilson, « La charité » in *Textes sur la morale*, textes traduits et commentés par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1925, 2011, p. 217-229.

- Gérard Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale : essai méthodologique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954, 373 p.
- Le P. Thomas Pegues, *Commentaire français littéral de la somme théologique de St Thomas d'Aquin. 10, La Foi, l'espérance et la charité*, Toulouse, Privat, Paris, Téqui, 1912.
- Vital Massé, *La charité et le salut des autres : d'après les principes de saint Thomas d'Aquin*, Rome, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. In Urbe, 1965, 87 p.

L'essentiel des textes que nous utiliserons pour la question de l'amour sera issu des œuvres du docteur lui-même, du fait du peu de travaux disponibles sur le sujet.

- Sur la notion d'intentionnalité :

- Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Fr. de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, 461 p.
- Stanislas Breton, *Conscience et intentionnalité*, Paris, Lyon, E. Vitte, 1956, 290 p.
- Lambros Couloubaritsis et Antonino Mazzu (dir.), *Questions sur l'intentionnalité*, Bruxelles, Ousia, 2007, 366 p.
- André Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas*, Paris-Bruges-Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1954, 286 p.
- Dominique Janicaud *L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995, 397 p.

- Sur la question de la vérité et de la connaissance :

- Yves Floucat, *La vérité selon saint Thomas d'Aquin : Le réalisme de la connaissance*, Paris, Tequi, 2009, 109 p.
- Pierre Garin, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, 1260 p.
- Etienne Gilson, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris, Vrin, 1947, 239 p.
- Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Montréal et Paris, P.U.M./P.U.F., 1963, 259 p.
- Ingeborg Schüssler, *La question de la vérité : Thomas d'Aquin, Nietzsche, Kant, Aristote, Heidegger*, Lausanne, Payot, 2001, 303 p.
- Alain Contat, *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1996, 213 p.
- Francis Ruello, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Louvain : Nauwelaerts ; Paris : Béatrice-Nauwelaerts, 1969, 328 p.

- Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez heidegger et Saint thomas d'Aquin*, Montréal : Presses Universitaires de Montréal ; Paris : Presses Universitaires de France, 1963, 270 p.
- François Genuyt, *Vérité de l'être et affirmation de Dieu : essai sur la philosophie de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1974, 224 p.
- Augustin-Laurent-Casimir Bourquard, *Doctrine de la connaissance d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris, P. Lethielleux, 1877, 234 p.

- **Sur saint Augustin :**

- Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, 370 p.

- **Sur la notion de logos :**

- Bernard Joseph Francis Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1966, 255 p.
- Maurice Paissac, *Théologie du Verbe : saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Editions du Cerf, 1951, 246 p.
- A. Darmet, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez St Augustin et St Thomas d'Aquin*, Belley : Impr. Chaduc, 1934, 166 p.

Enfin, on pourra également se reporter utilement à Pierre Mandonnet, *Bibliographie thomiste*, Paris, Vrin, 1960, 119 p.

RÉSUMÉ

Le christianisme est, on peut le dire, une philosophie ou une théologie de l'amour, dès lors qu'elle identifie Dieu lui-même à l'amour : *Deus caritas est*. Il importait dès lors de retrouver au sein même de la doctrine chrétienne les multiples traces du concept d'amour, concept qui irrigue l'ensemble des thèmes chrétiens, jusqu'à nourrir le discours sur la vérité et, bien entendu, la question de l'agir humain. Il nous fallait donc partir des questions épistémologiques pour pouvoir en arriver finalement à la question proprement éthique, celle de la volonté mue par l'amour dans son acte le plus essentiel. Il s'agit donc ici d'une enquête portant sur les textes mêmes du docteur angélique, afin d'en percevoir au mieux la portée éthique, et de rendre manifeste la centralité du concept d'amour dans toute éthique, et dans toute condition même de possibilité d'une éthique. L'amour ne peut être qu'une simple possibilité, qu'une simple option pour la volonté morale : il apparaît bien au contraire comme cela même qui rend possible toute vertu.