

ble, et surtout par une lésion dans l'organe du toucher. Mais il arrive souvent que la douleur devient une cause de tristesse, quand la raison, au lieu de réagir, se replie sur elle et la considère dans ce qu'elle a de fâcheux (1).

On a dit que la faculté de rire est le propre de l'homme. On pourrait en dire autant de la tristesse.

§ III. — Source et genèse des passions.

La nature est insatiable de variété. Mais l'unité ne lui est pas moins chère. Nous en trouvons un exemple bien remarquable dans la question qui nous occupe.

On se souvient que les diverses passions de l'appétit irascible dérivent des passions de l'appétit concupiscible qui leur fournissent leur point de départ et leur terme (2). Mais la genèse de celles-ci est d'une simplicité merveilleuse. S'agit-il d'un bien à poursuivre? Tel qu'un puissant moteur, ce bien agit sur l'appétit, provoque la passion; d'abord, il se montre comme

nibus de quibus est delectatio, *potest esse gaudium*, in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium; quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. » Et secundum hoc patet quod delectatio est in plus quam gaudium. » (1 a, 2 æ, q. xxxi, a. 3, c.)

(1) « Sicut illa delectatio quæ ex *exteriori* apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex *exteriori* apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium est species delectationis. » (1 a, q. xxxv, a. 2, c. et ad 3).

(2) *Supra*, p. 152.

proportionné et convenable au sujet, et aussitôt l'amour de naître; mais l'amour engendre le désir, et le désir la délectation dans le bien une fois possédé.

Le mal produit sur l'appétit des effets tout contraires: la haine ou l'aversion, la fuite, puis la tristesse si l'on n'a pu l'éviter (1).

Mais le bien est avant le mal, puisque le mal n'est que la privation du bien. Les passions qui se rapportent au bien sont donc antérieures à celles qui se rapportent au mal; ainsi, l'amour est antérieur à la haine, le désir à l'aversion, la délectation à la douleur. A ce point de vue, la haine, l'aversion et la douleur ont leur raison d'être et leur point de départ dans l'amour, le désir et la délectation. Toutes les passions peuvent donc s'expliquer par ces trois passions primitives. Or,

(1) « Omne movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei *inclinationem* vel *aptitudinem* ut in ipsum tendat... Secundò, si corpus est extra proprium locum, dat ei moveri ad locum. Tertiò, dat ei quiescere, in locum cum pervenerit... Et similiter intelligendum est de causâ repulsionis.

In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primò in potentiâ appetitivâ causat quamdam *inclinationem*, seu *aptitudinem*, seu *connaturalitatem* ad bonum, quod pertinet ad passionem *amoris*, cui per contrarium, respondet *odium*, ex parte mali. — Secundo, [si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem *desiderii* vel *concupiscentiæ*; et ex opposito, ex parte mali, est *fuga*, vel *abominatio*. — Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitûs quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad *delectationem* vel *gaudium*, cui opponitur, ex parte mali, dolor vel tristitia. » (1 a 2 æ, q. xxiii, a. 4, c.)

le désir engendre la délectation, et l'amour engendre le désir.

En définitive, tout mouvement passionnel part de l'amour, se ramène à l'amour (1). Bossuet s'est attaché à justifier cette doctrine par de nombreux exemples. « La haine qu'on a pour quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte, un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais; ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforce de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passion; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. (2) »

*
* *

(1) « Ex amore causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliæ passionēs; unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex primâ causâ; unde non superflunt aliæ passionēs, quæ sunt causæ proximæ. » (1 a 2æ, q. xxxviii, a. 6, ad 2.)

(2) *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, c. 1, § 6.

Allons plus loin, et osons avancer que l'amour est le moteur de tout ce qui se meut et le ressort de toute activité. « Tout être, dit excellemment saint Thomas, agit en vue d'une fin, soit qu'il la connaisse explicitement, soit qu'elle l'attire sans qu'il la connaisse, et parce que l'auteur de la nature le dirige secrètement vers cette fin. Or, pour tout être, la fin est le bien désiré et aimé. *Finis est bonum desideratum et amatum unicuique*. Il est donc manifeste que tout agent, sans exception, fait tout ce qu'il fait par un principe d'amour. *Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quacumque actionem, ex aliquo amore.* »

Nous donnons ici à l'amour son acception la plus générale, et qui comprend l'amour intellectuel, l'amour raisonnable, l'amour animal et l'amour naturel. *Loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animale, naturalem* (1). »

Ainsi, la haine n'est qu'à la surface, l'amour est au fond de tout être. C'est par amour que Dieu a créé toutes choses, et dans l'intérieur de chacune de ses créatures, il a déposé un principe d'amour qui la pousse vers le bien qui lui est propre et détermine tous ses mouvements.

Un être est puissant dans la mesure où il aime et dans la mesure de la perfection de l'objet aimé.

(1) 1 a 2 æ, q. xxviii, a. 6. c. et ad 1.

§ IV. — *Moralité des passions.*

Les stoïciens regardèrent les passions comme des faiblesses, comme de véritables maladies mentales qui ne sauraient trouver grâce aux yeux de la droite raison.

Le plaisir et la douleur, la pitié et la miséricorde n'ont aucune prise sur le sage; son honneur est de demeurer impassible. Sa devise est de ne s'étonner de rien : *Nihil admirari.*

L'opinion vulgaire qui considère la passion comme un mouvement violent et désordonné se rapproche en partie de la conception stoïcienne.

Saint-Simon, Fourier, P. Leroux et J. Reynaud professèrent une doctrine diamétralement opposée. Ils se proposèrent de réhabiliter la chair et la nature, que le christianisme avait, croyaient-ils, frappée d'un injuste anathème. Le monde physique, dit Fourier, s'explique depuis Newton par l'attraction mutuelle de toutes les parties de la matière; le monde moral doit s'expliquer par ce qu'on peut appeler l'attraction passionnelle, laquelle rapproche et associe les individus doués d'inclinations analogues et harmoniques. Toutes les misères, toutes les fautes sont le résultat de passions contrariées. Le roman et le théâtre moderne se sont donné la tâche facile de populariser cette manière de voir.

Sur ce point comme sur plusieurs autres, Aristote tint un juste milieu. Il enseigna que la passion, considérée en soi, n'est ni bonne ni mauvaise, mais

qu'elle peut devenir l'un ou l'autre, suivant qu'elle s'harmonise avec la raison, ou qu'elle entre en conflit avec elle.

Nous l'avons dit, la passion est un simple mouvement de l'appétit sensible, en présence d'un bien du même ordre. Un tel mouvement ne renferme en lui-même aucune bonté morale, puisque celle-ci est chose d'âme, de raison et de liberté. Mais il ne renferme pas non plus de malice, puisque le bien sensible ne présente rien de contraire à la vertu ou à l'ordre.

Il ne deviendrait répréhensible que s'il était excessif au point de jeter le trouble dans l'âme, ou absorbant au point de la détourner de la recherche des biens immatériels. Ces deux hypothèses ne passent que trop souvent dans le domaine des faits.

Mais c'est le cas de rappeler l'axiome bien connu : *Abusus non tollit usum.* Toute passion n'est point essentiellement désordonnée, ni quant à son objet, qui est le bien sensible et non pas la volupté immorale, — ni quant à son expression, qui peut être modérée et de tous points conforme au dictamen de la raison pratique. Contenu dans de justes bornes, l'amour du délectable et de l'utile n'offre rien de blâmable.

Comme l'a observé saint Thomas, l'appétit sensible est plus près de l'intelligence et de la volonté que les organes extérieurs; or, les actes de ceux-ci sont réputés bons ou mauvais dans la mesure où ils s'accomplissent avec le concours de la volonté. Il en sera de même, à plus juste titre, des passions, dans les mêmes circonstances. Les passions doivent être tenues pour

volontaires toutes les fois que la volonté les excite, ou qu'elle ne leur oppose aucune résistance (1).

*
* *

Le Docteur angélique va plus loin encore. A ses yeux, les mouvements passionnels ajoutent souvent à la perfection de l'acte moral. En effet, le bien moral, considéré dans l'homme, a sa source dans la raison; par suite, il sera d'autant plus parfait qu'il s'étendra à un plus grand nombre d'actes humains. Aussi, personne ne doute qu'il n'appartienne à la plénitude du bien moral que les actes des organes extérieurs soient dirigés d'après les lumières de la raison. Il faut en dire autant des passions, qui ne sont pas moins susceptibles d'obéir à la direction de l'intelligence.

Et comme il est incontestablement plus parfait de vouloir et de faire le bien par des actes extérieurs que de le vouloir seulement, de même il est plus parfait de se porter au bien par le choix de la volonté et avec les ardeurs de la passion, que de l'embrasser seulement avec une partie de l'âme, fût-ce la partie la plus noble (2).

(1) « Propinquior est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. » (1 a 2 æ, q. xxiv, a. 1, c.)

(2) « Cum bonum hominis consistat in ratione, sicut in radice, tantò istud bonum erit perfectius, quantò ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad per-

A un autre point de vue, la passion semble être à la volonté ce que l'imagination est à la raison, malgré des nuances appréciables. Otez l'image fournie par les sens, et la raison humaine ne comprend plus rien, ne peut plus rien comprendre; ôtez la passion, et la volonté tombe dans une sorte de langueur, son courage s'affaiblit, comme si elle n'avait plus de mobile ni de stimulant. — L'image sensible teint de ses couleurs l'objet de la raison et le rend visible à l'œil interne, la passion colore de même l'objet de la volonté et le présente sous un aspect plus humain, plus convenable à notre nature. Aidée de la passion, la volonté s'enflamme, s'élève à des hauteurs sublimes, inaccessibles aux âmes froides et insensibles. Voyez les prodiges qu'opère l'amour dans l'âme ardente de Madeleine, d'Augustin et de Thérèse; voyez ce que peut faire l'ambition dans un Ignace de Loyola et dans un François Xavier, une fois qu'elle s'est tournée à la plus grande gloire de Dieu.

A la vérité, la passion prévient plus d'une fois la raison; et pour lors, elle obscurcit la lumière du re-

fectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod (Psalm. 83, v. 3) dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo. » (1 a 2 æ, q. xxiv, a. 3, c.)

gard et diminue d'autant la moralité de l'acte humain qui dépend avant tout de sa pleine conformité avec la raison. Sous ce rapport, faire des œuvres de charité par jugement réfléchi est beaucoup plus louable que de céder en cela à un simple mouvement de compassion naturelle.

Mais il en va tout autrement quand la passion suit la raison, au lieu de la précéder. Dans ce cas, la passion peut tenir à deux causes également honorables pour la volonté : elle peut tenir d'abord à l'*intensité* de cette dernière puissance, car il est remarquable que la partie supérieure de l'âme ne peut éprouver aucune émotion profonde sans que la partie inférieure en reçoive le contre-coup, par *concomitance*, et nous dirions volontiers par *résonnance*, en empruntant une comparaison au phénomène si connu du corps sonore, qui vibre sympathiquement à l'unisson d'un autre, quand celui-ci donne la note à laquelle le premier est sensible, malgré la différence de nature entre les deux. Lorsqu'elle se produit sous cette influence, la passion atteste plus d'énergie dans la volonté, plus de grandeur dans la force morale.

Elle peut aussi être le résultat d'un *ordre réfléchi* et exprès de la volonté, comme il arrive quand une personne excite en elle certaines passions, afin d'avoir plus d'ardeur dans ses actes, plus de rapidité dans ses mouvements, grâce au concours de l'appétit sensible. Ici encore, la passion ajoute à la valeur et au mérite de l'action (1).

(1) « Passiones animæ dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis : uno modo, *antecedenter*; et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actûs

Nous voilà bien loin de Zénon et de Fourier. Le moraliste ne songe nullement à éteindre les passions, pour aboutir à la sérénité de l'indifférence ; il ne songe pas davantage à leur donner libre carrière et à se livrer au courant des instincts, sous prétexte que la nature est droite et que tous ses penchants sont légitimes.

Abandonnée à elle-même, la nature est le torrent qui se précipite et qui entraîne tout ce qu'il rencontre sur son passage. Dirigée par la raison, elle est la vapeur qui donne le mouvement et qui permet de franchir les espaces avec une rapidité merveilleuse.

ARTICLE IV

LE MOUVEMENT

La puissance motrice joue dans la vie animale un rôle moins considérable que la passion et la sensation. Toutefois, elle est le complément naturel, sinon

diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis facit opus charitatis, quam ex solâ passione misericordiæ. — Alio modo, se habent *consequenter*, et hoc dupliciter : uno modo, per modum *redundantiæ*, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior ; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis ; et sic indicat bonitatem moralem majorem ; alio modo, per modum *electionis*, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliquâ passionem, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo ; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis. » (1 a 2 æ, q. xxiv, a. 3, ad 1.)

absolument obligé de la connaissance et de l'appétit.

La plante trouve à ses côtés les aliments dont elle a besoin pour se nourrir ; l'animal doit chercher les siens à une distance plus ou moins grande et se diriger vers les lieux qui peuvent les lui fournir. *Ad consequendum enim aliquod desideratum et amatum one animal movetur.*

Sans doute, la puissance motrice n'a pas été accordée aux animaux inférieurs, dont la vie se rapproche de celle de la plante. *Quædam (sunt) in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia.* Mais les animaux plus parfaits l'ont tous reçue en partage, car elle leur est nécessaire pour satisfaire à leurs multiples besoins. *Quædam verò sunt quæ supra hoc habent motivum secundum locum, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam ; et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. (1) »*

Comme la sensation et la passion, le mouvement local relève d'une faculté organique et appartient au composé (2). Mais c'est une fonction à part, qui a son objet propre et qui par là même réclame une puissance spéciale. Il est vrai que l'animal ne se meut qu'en conséquence d'une sensation et d'un désir ; mais si la sensation montre le but et si l'appétit com-

(1) 1 a, q. LXXVIII, a. 1, c.

(2) « L'instrument par lequel l'appétit communique le mouvement étant corporel, c'est dans les fonctions communes du corps et de l'âme qu'il convient de l'étudier. » (Aristote, *De Animâ*, l. III, c. IX). Jouffroy s'est donc trompé en plaçant la faculté motrice au nombre des facultés spirituelles.

mande le mouvement, c'est à une faculté distincte qu'appartient l'exécution. La raison en est que les animaux inférieurs possèdent la connaissance et la passion, sans être en mesure de se mouvoir d'un lieu à un autre. Une autre preuve également sensible nous est fournie par ce fait que certaines maladies paralysent les membres et rendent le mouvement impossible, sans paralyser la connaissance et les appétits.

Ainsi la faculté motrice n'est ni dans le sens qui perçoit, ni dans l'appétit qui ordonne le mouvement, mais bien dans les diverses parties du corps appelées à l'exécuter et qui doivent avoir la souplesse nécessaire pour obéir aux désirs de l'âme (1).

Il nous reste à chercher dans quelle mesure le mouvement est subordonné à la sensation et aux appétits, et dans quelle mesure il peut s'accomplir sans leur intervention, par le seul jeu de son organe. Dans l'état normal et dans la grande majorité des cas, la vie de relation s'accomplit en trois temps : la connaissance montre le bien à poursuivre ou le mal à éviter ; l'appétit décide en faveur du premier contre le second, et aussitôt la faculté motrice exécute le

(1) « Quamvis sensus et appetitus sint principia moventia, in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus ; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est, quòd quando membra remouentur a suâ naturali dispositione, non obediunt appetitui ad motum. » (1 a, q. LXXVIII, a. 1, ad 4.)

mouvement qu'on lui commande. La simple connaissance ne suffit pas à déterminer le mouvement de l'animal vers le bien sensible; il faut encore que l'amour s'y ajoute et que celui-ci, à son tour, engendre le désir. La connaissance peut donc être regardée comme la cause médiate du mouvement; l'appétit seul en est le principe immédiat, *immediatum movens*.

Cependant, pour demeurer en complet accord avec les données de la physiologie et de la psychologie, il convient de faire une part à l'*automatisme* dans plusieurs actes de la vie de l'animal.

Les phénomènes physiologiques peuvent avoir chez l'homme et chez les animaux un caractère évident de finalité, sans être pour cela nécessairement précédés d'une connaissance. Tels sont les actes *végétatifs*, parfaitement appropriés à leur but, quoique soustraits à la conscience. Ainsi la présence des aliments dans l'estomac provoque naturellement la sécrétion du suc gastrique. On pourrait citer la plupart des actes de la digestion.

La vie de relation elle-même n'est pas exempte de ces faits d'automatisme. Un homme endormi écarte le membre que l'on touche, tout comme une grenouille récemment décapitée retire la patte sur laquelle on met une goutte d'acide.

Dans tous ces cas, l'impression inconsciente transmise par un nerf *afférent* jusqu'au centre médullaire ou encéphalique paraît s'y réfléchir à la manière de l'ébranlement sonore dans l'écho. Alors, plus ou moins modifié, le mouvement vient retentir par un nerf *efférent* sur un muscle qui se contracte et détermine l'acte approprié.

En réalité, il existe entre la réaction de l'organe moteur et l'impression reçue, comme une harmonie préétablie que saint Thomas ferait rentrer dans ce qu'il appelle l'appétit *naturel*. La fin procurée n'implique nullement la connaissance du but dans l'agent *immédiat*; mais elle fait éclater la sagesse du souverain ordonnateur. Ainsi l'heure marquée par l'aiguille du cadran suppose l'intelligence de l'horloger.

Outre ces actes aveugles, liés à la constitution même de l'organisme, il en est un grand nombre dont l'*habitude* et l'*exercice* ont lentement établi le rapport, d'abord voulu, finalement devenu automatique, inconscient. Quelle étonnante complexité d'actions très précises supposent la marche, la lecture, le jeu du piano, etc.? Une fois l'éducation organique achevée, la volonté, l'appétit n'interviennent qu'au point de départ; tout le reste est mécanisme et se continue parfois avec une parfaite exactitude, malgré les distractions et même le sommeil.

Mais en thèse générale, les mouvements de l'animal sont déterminés par la passion, éclairée par la connaissance. Et comme le cœur est l'organe des passions, il peut être tenu pour le principe physique du mouvement (1).

A un point de vue plus élevé, le cœur doit être re-

(1) « Appetitiva (virtus) est immediatum movens. Unde secundum modum operationis ejus statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur. » (*Qq. disp.*, q. xxvi, de *passionibus animæ*, a. 3, c.)

gardé comme le principe de tout mouvement, par la chaleur qu'il distribue à tous les organes en chassant le sang dans toutes les parties du corps, car la chaleur est l'instrument nécessaire de tout mouvement vital, *calor est instrumentum quo anima movet*; et les muscles ne peuvent entrer en fonction qu'en transformant en mouvement une partie de la chaleur qu'ils reçoivent du liquide sanguin.

Le cerveau lui-même se trouve atteint par la loi commune, et les paroles de saint Thomas expriment une vérité physiologique et psychologique tout ensemble : *Vis motiva est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit* (1).

(1) *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXII, in fine.

CHAPITRE IV

La vie intellectuelle et morale.

L'âme sensitive se révèle par la sensation et les passions, l'âme raisonnable par la pensée et les déterminations volontaires. Appliquons-nous à bien comprendre l'intelligence et la volonté, et nous comprendrons ce qui constitue la personnalité humaine, dans ce qu'elle a de plus intime et de plus élevé.

ARTICLE PREMIER

L'INTELLIGENCE

De quelque manière qu'on l'envisage, la raison accuse des propriétés singulières qui font de l'homme un être absolument à part dans la nature.

Non pas que, suivant nous, la connaissance soit le privilège de l'esprit. Il y a longtemps que l'opinion de Descartes et de Malebranche a cessé de trouver