

Au principe de l'amour : *formatio* ou *proportio* ?

UN DÉPLACEMENT REVISITÉ DANS L'ANALYSE THOMASIENNE DE LA VOLUNTAS

DU SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS à la *Summa theologiae*, Thomas d'Aquin propose une compréhension de l'amour en trois « moments ». Son analyse s'affine toutefois progressivement, et certains éléments apparaissent finalement repositionnés par rapport à la première ébauche. La « mise en relation (*habitus*) », le mouvement et le repos sont les trois constantes fondamentales de cette analyse, mais l'« intentionnalité » volitive sera de mieux en mieux distinguée de son pendant cognitif.

Notre étude se centrera particulièrement sur le premier « moment » de l'opération d'amour. Nous allons étudier le déplacement opéré entre une première compréhension de l'amour comme « information » directe de l'appétit par la « forme » du bien, et une seconde lecture de l'amour comme « proportion » de la puissance à l'égard de sa « fin » — approche développée par analogie avec le rapport de la matière à la forme, ou du principe moteur au terme du mouvement. Du point de vue anthropologique, le tournant de l'évolution thomasienne se rencontre autour du *Super librum Dionysii De divinis nominibus*. Au fil de ce cheminement, nous montrerons comment « complaisance » et « inclination » caractérisent de façon expressive et complémentaire l'opération fondamentale de la volonté. En posant ainsi notre problématique, nous revisitons un dossier étudié par H.-D. Simonin dans les années 30¹, en élargissant cependant la base documentaire car certains textes déterminants n'ont pas été pris en compte par Simonin, notamment la q. 22 du *De veritate* [*De appetitu boni*] et la q. 6 du *De malo* [*De electione humana*]. Cela nous conduira à préciser la compréhension de l'*inclinatio* (mise en place dès

1. Cf. H.-D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* [en abrégé AHDLM] 6 (1931), p. 174-272. — Notre étude n'intègre pas les discussions produites par les grands commentateurs thomistes, comme le faisait cet article pour Cajetan, Sylvestre de Ferrare et Jean de Saint-Thomas.

le *De veritate*), à approfondir l'intelligence de la *proportio* par la distinction aristotélicienne de la puissance et de l'acte, et enfin à dévoiler une modalité de spécification propre à la volonté.

La présente étude sera menée en trois parties : *primo*, une explication préliminaire de la méthode analogique qui préside aux analyses thomasiennes; *secundo*, une analyse diachronique des approches successives de l'actuation de la volonté présentées dans quelques œuvres majeures — du *Scriptum super Sententiis* au *De malo*²; et, *tertio*, une proposition de synthèse centrée sur la complémentarité entre *inclinatio* et *complacentia*, dans le cadre dessiné par la *Summa theologiae*.

Tout au long de ce parcours, nous ferons référence à des textes parallèles qui s'inscrivent dans le cadre de la pneumatologie thomasiennne, car elle convoque constamment des analyses anthropologiques du mode d'actuation de la volonté³. Cependant, dans le contexte trinitaire, les analyses de l'Aquinat sont orientées — et parfois délibérément infléchies — par le propos de trouver dans les opérations de l'intellect et de la volonté des similitudes capables de servir l'*intellectus fidei* des deux

2. Pour les datations des œuvres de Thomas d'Aquin, nous suivons Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, Deuxième édition revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique, « Vestigia, 13 », Paris, Cerf / Fribourg, Éditions universitaires, 2002.

Voici les éditions auxquelles nous nous référons :

<i>In [I, II, III, IV] Sent.</i>	<i>Scriptum super Sententiis</i> , Ed. P. Mandonnet, t. 1 et 2, Paris, Lethielleux, 1929; Ed. M. F. Moos, t. 3 et 4, Paris, Lethielleux, 1933 et 1947.
<i>De veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i> , Ed. Leonina, t. 22, Rome, 1970-1976.
<i>De div. nom.</i>	<i>Super librum Dionysii De divinis nominibus</i> , Ed. C. Péra, Turin, Marietti, 1950.
<i>SCG I, II, III, IV</i>	<i>Summa contra Gentiles</i> , Ed. Leonina, t. 13-15, Rome, 1918, 1926 et 1930.
<i>De potentia</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i> , Ed. P. Bazzi et al., t. 2, Turin, Marietti, ¹⁰ 1965.
<i>De caritatis</i>	<i>Quaestiones disputatae de virtutibus</i> , Ed. P. Bazzi et al., t. 2, Turin, Marietti, ¹⁰ 1965.
<i>De spe</i>	<i>Quaestiones disputatae de virtutibus</i> , Ed. P. Bazzi et al., t. 2, Turin, Marietti, ¹⁰ 1965.
<i>Sum. theol.</i>	<i>Summa theologiae</i> , Ed. Leonina, t. 4-12, Rome, 1888-1906.
<i>De malo</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i> , Ed. Leonina, t. 23, Rome, 1982.

3. Cf. principalement *In I Sent.*, dist. 10 et 32; *De veritate*, q. 4, a. 2; *SCG IV*, cap. 19; *Compendium theologiae, Pars Prima*, cap. 45-46, *De potentia*, q. 9, a. 9; et *Sum. theol.*, I^a, q. 37; textes mis en perspective dans la partie centrale de ma thèse : *La Périchorèse des Personnes divines*, Immanence mutuelle, réciprocité et communion, Thèse de doctorat en théologie, Institut catholique de Paris / Katholieke Universiteit Leuven, 2003 (à paraître dans la collection « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, en 2005).

processions divines⁴. Sans oublier la fécondation réciproque entre la théologie trinitaire et l'anthropologie thomasiennes, notre perspective sera ici clairement anthropologique, et notre attention se portera sur la *voluntas* étudiée pour elle-même, comprise comme puissance appétitive, c'est-à-dire capacité spirituelle d'aimer.

A. — LA MÉTHODE D'ANALYSE : L'ANALOGIE DES PASSIONS ET CELLE DU MOUVEMENT NATUREL

Avant d'entrer dans le détail des analyses thomasiennes sur l'amour, il convient de mettre au jour une double-clé qui caractérise la méthode de l'Aquinate en la matière, à savoir, d'une part, l'analogie entre les passions d'ordre sensible et les opérations de la volonté spirituelle, et, d'autre part, l'analogie entre l'amour et le mouvement naturel. En effet, Thomas s'appuie constamment sur ce qui apparaît de façon déliée au plan des diverses passions sensibles, pour distinguer ce qui est moins facile à percevoir au plan de l'« appétit intellectif ». Un passage du premier Livre de la *Summa contra Gentiles* rend manifeste cette démarche.

Dans la *Summa contra Gentiles*, Livre I, chap. 90, au cours de son étude de la volonté divine, Thomas établit que la joie peut s'appliquer proprement à Dieu ; pour cela, il doit d'abord montrer qu'elle ne s'oppose pas à la simplicité divine, car toute composition ou potentialité doit être écartée de l'Être premier, Acte pur. À cette fin, Thomas explicite, à propos de l'homme, la transposition analogique possible des passions de l'appétit sensitif (capacité de désirer relative à la connaissance par sensation) aux opérations simples de l'appétit intellectif (capacité de désirer relative à la connaissance intellectuelle) :

Tout comme le bien et le mal appréhendés sont les objets de l'appétit sensible, ils le sont aussi de l'appétit intellectif. Il est propre à ces deux appétits de rechercher le bien et de fuir le mal, selon la vérité ou selon l'estimation, à cette différence près que l'objet de l'appétit intellectif est plus large que celui de l'appétit sensitif, tout comme l'objet de l'intellect est plus large que celui du sens ; car l'appétit intellectif considère le bien et le mal absolument, tandis que l'appétit sensitif les considère selon le sens. Mais les opérations de l'appétit sont spécifiées par leurs objets. Il y

4. Pour tenir compte du statut particulier de SCG IV, cap. 19, nous ne ferons intervenir ce texte que de façon seconde, pour expliciter *De divinis nominibus*, cap. IV, lect. 9.

a donc, dans l'appétit intellectif, qui est la volonté, des opérations semblables selon la *ratio* de leur espèce aux opérations de l'appétit sensitif, mais qui en diffèrent en ce que, dans l'appétit sensitif, ce sont des passions — à cause de sa conjonction avec un organe corporel —, tandis que, dans l'appétit intellectif, ce sont des opérations simples⁵.

L'argument implique une portée anthropologique appréciable; la similitude analogique qui peut être discernée entre nos passions et les opérations de notre volonté se fonde en fait sur la double modalité du bien proprement humain : à la différence d'un bien uniquement sensible (tel l'aliment) ou du bien divin qui est Dieu lui-même, le bien le plus adapté à l'homme est une autre personne humaine dont la bonté est toujours à la fois sensible et spirituelle. De là découle, dans l'ordre de la connaissance présupposée par l'appétit, un double accès au bien, à la fois sensitif et intellectif. Ainsi, le même et unique bien humain acquiert pour nous deux formalités articulées qui rendent possibles, d'une part, les passions, et, d'autre part, les opérations de la volonté. L'unité riche et complexe de l'objet extrinsèque se répercute de la sorte jusque dans nos capacités appétitives. La similitude entre passions et opérations de la volonté provient de l'unité du sujet, alors que la différence provient de la complexité de l'objet, relayée par nos conditions intrinsèques d'appétition : l'appétit qui procède de la sensation opère en conjonction immédiate avec le corps, alors que l'opération de la volonté intègre le corps sans y être pour autant inféodée.

En ce sens les opérations de la volonté sont « simples », parce qu'elles procèdent d'une connaissance intelligible qui affranchit, en quelque sorte, l'appétit de la complexité corporelle quant à la visée de son objet. Le corps demeure un conditionnement permanent de l'amour humain, mais l'intervention de l'intelligence permet à l'appétit qui s'ensuit de dépasser ce conditionnement, en vertu de la spécification propre de la volonté par la dimension spirituelle du bien aimé.

5. SCG I, cap. 90, § 3 : « Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi. Utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem vel secundum aestimationem : nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum ; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passionem, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices. » — Nous adoptons ici (légèrement modifiée) la traduction de Cyrille Michon : THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre I. Dieu, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 350-351.

La *Summa theologiae* reprendra explicitement à son compte l'approche de la *Summa contra Gentiles*. Dans la *Prima pars*, Thomas attribue à la volonté des anges certains actes par analogie avec l'ordre sensible : « L'amour et la joie, pour autant qu'ils sont des passions, sont dans le concupiscible, mais pour autant qu'ils nomment un acte simple de la volonté, ils sont ainsi dans la partie intellectuelle⁶. » En outre, dans le traité des passions, la portée heuristique de la similitude entre les différents actes des passions et les opérations de la volonté se vérifie encore dans le cheminement même de la pensée, puisque Thomas cherche à comprendre un amour proprement spirituel, tel l'amitié, à partir de la passion d'amour⁷.

Comme Thomas le montre par ailleurs en SCG IV, 11, au sujet de la conception du verbe⁸, l'opération parfaite de la volonté, c'est-à-dire l'amour parachevé qui se repose en son bien, est elle aussi à penser au-delà du devenir qui marque les opérations corporelles ou sensitives. Si l'opération parfaite de la volonté est simple, il faut la distinguer de la pure ouverture affective inchoative, instable et indéterminée. Ce point de vue sera confirmé en *De potentia*, q. 9, a. 9, où un parallèle s'établit entre l'opération parfaite de l'intellect et celle de la volonté : ces deux opérations sont stabilisées et se distinguent du devenir qui les précède, lequel est nommé « cogitation » pour l'intellect⁹ ; nous y reviendrons un instant en conclusion.

6. *Sum. theol.*, I^a, q. 59, a. 4, ad 2 : « Amor et gaudium, secundum quod sunt passionēs, sunt in concupiscibili, sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte. »

7. Cf. notamment *ibid.*, I^a-II^{ae}, q. 28, a. 1, ad 2.

8. Cf. SCG IV, cap. 11, § 18 : « La conception et la naissance d'un verbe intelligible s'opèrent sans mouvement ni succession : ainsi, en même temps qu'il est conçu, il est ; et en même temps qu'il naît, il est distinct <de ce qui le fait naître>, de même que ce qui est illuminé, en même temps qu'il l'est, a été illuminé, car il n'y a aucune succession dans l'illumination (*Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione : unde simul dum concipitur, est ; et simul dum parturit, distinctum est ; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est*). » — Nous adoptons ici la traduction de Denis Moreau : THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre IV. La Révélation, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 116. Voir aussi *Sum. theol.*, I^a, q. 45, a. 2, ad 3.

9. Cf. *De potentia*, q. 9, a. 9 (Marietti, p. 249) : « Le connaître même n'est rendu parfait que si quelque chose est conçu dans l'esprit de celui qui connaît, qu'on appelle *verbe* ; et nous ne sommes pas dits connaître, mais réfléchir pour connaître, avant qu'une certaine conception ne soit stabilisée dans notre esprit. Semblablement aussi, le vouloir lui-même est rendu parfait par l'amour qui procède de l'aimant par sa volonté, puisque l'amour n'est rien d'autre que la stabilisation de la volonté dans le bien voulu (*Ipsium enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum ; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Similiter etiam ipsum velle perficitur amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono volito*). »

Outre ce premier registre analogique emprunté au champ complexe des passions sensibles, nous verrons, au fil de sa pratique, comment Thomas recourt dans ses œuvres de maturité à l'analogie entre l'amour et le mouvement naturel. Le premier registre analogique est fondamental, dans la mesure où il permet de nommer les opérations de la volonté : l'amour, le désir, la joie ou le plaisir, tout en reconnaissant ce qui spécifie l'appétit, à savoir le bien ou le mal combiné avec le sens du mouvement (recherche ou fuite). L'analogie du mouvement naturel s'articulera ensuite à celle des passions, pour expliciter les présupposés et implications de l'amour au plan des modifications internes de la puissance appétitive. Voyons maintenant de quelle façon ces deux analogies — ou plutôt cette analogie à deux niveaux enchaînés — sont mises en œuvre par Thomas.

B. — ANALYSE DIACHRONIQUE

La clé épistémologique de l'analyse thomasienne de la volonté étant exposée, nous allons maintenant examiner de façon diachronique les analyses des différentes faces de l'opération de la volonté qui aime. Commençons par lire quelques passages significatifs du commentaire thomasien sur les *Sentences* de Pierre Lombard, en signalant déjà de façon provisionnelle ce qui devra être repensé.

1. L'amour, *formatio* de la puissance par la forme du bien (*In III Sent.*, dist. 26-27)

En traitant de la charité dans son *Scriptum super Sententiis*, Thomas recourt à l'examen des passions pour saisir dans toute sa richesse la *ratio amoris*, sachant que ce qui est déployé en divers actes dans nos passions se retrouve analogiquement dans les opérations de l'appétit intellectuel :

Parmi les passions qui existent dans le concupiscible, certaines impliquent un *rapport* du concupiscible à son objet; certaines [impliquent] un *mouvement* du [concupiscible] à l'égard de son objet; certaines [impliquent] une *impression* laissée dans [le concupiscible] en vertu de la présence de l'objet. Or, puisque l'objet de l'appétit est le bien et le mal, n'importe laquelle de ces [composantes] se subdivise par ces deux [objets]. En effet, l'amour implique un rapport du concupiscible au bien; la haine au mal; parce que l'amour rend l'aimé connaturel et en quelque sorte un avec l'aimant, alors que la haine fait le contraire. Et puis-

que ce rapport est rendu parfait par la présence de l'objet, l'amour, selon sa *ratio* parfaite, est [amour] de ce qui est possédé, comme le dit Augustin. Or le mouvement du concupiscible vers le bien s'appelle *désir*; [son mouvement] vers le mal est innommé, mais on l'appelle *fuite*. Enfin l'impression laissée dans le concupiscible en vertu de la présence du bien s'appelle *délectation* ou *joie*; mais [celle laissée] en vertu de la présence du mal s'appelle *tristesse* ou *douleur*¹⁰.

Ce texte offre la décomposition thomasienne initiale de l'amour en trois « moments » d'analyse : rapport (*habitus*), mouvement (*motus*) et impression (*impressio*). Nous reviendrons plus loin à ce troisième terme, mais relevons surtout, pour l'instant, que le vocable utilisé pour désigner l'amour-passion le plus fondamental est *habitus*, terme qui se rattache à la catégorie de la *relation*. Ce rapport est caractérisé comme une « conaturalisation » interne du sujet aimant à l'égard de l'objet aimé : en ce sens, « l'amour rend l'aimé connaturel », en « modifiant » le sujet aimant selon une sorte d'« altération », entendue de façon positive, au sens d'un changement qui serait l'acquisition d'une « forme » dispositive¹¹. Ainsi, l'amour est avant tout mise en relation entre un sujet et l'objet qu'il aime.

Explicitant la veine d'une analyse de l'amour dans des catégories ayant trait à la « forme », Thomas appréhende le rapport fondamental constitutif de l'amour comme une « information » de la puissance appétitive, parallèle à celle de l'intellect possible par la *species* intelligible :

L'amour relève de l'appétit. Or l'appétit est une puissance passive. [...] Et toute [puissance] passive est rendue parfaite pour autant qu'elle est informée par la forme de son [principe] actif, et en cela son mouvement est terminé et [se] repose. Comme l'intellect, avant qu'il soit informé par une forme intelligible, cherche et doute; quand il aura été informé par elle, la recherche cesse et l'intellect est fixé en cela; alors l'in-

10. In *III Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 3 : « 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 et 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 odium facit. Et quia haec habitudo perficitur ex praesentia objecti, ideo amor secundum perfectam sui rationem est habitus, ut Augustinus dicit [...]. Motus autem concupiscibilis in bonum, dicitur desiderium; in malum autem innominatus est, sed dicatur fuga. Impressio vero relictam in concupiscibili ex praesentia boni, dicitur delectatio vel gaudium; sed ex praesentia mali dicitur tristitia vel dolor. »

11. Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 26, a. 2, ad 3. — Selon le Stagirite, l'« altération (*alloiôsis*) » est un changement qualitatif, comme l'est par exemple une « affection (*pathos*) » : cf. ARISTOTE, *Les Attributions (Catégories)*, Traduction Yvan Pelletier, « Collection d'études anciennes », Montréal, Bellarmin / Paris, Les Belles Lettres, 1983, 15 a 13-15 b 16, p. 61-62.

telle est dit « inhérer » fermement à cette réalité. De façon semblable, quand l'*affectus* ou appétit est tout à fait imprégné par la forme du bien qui est son objet, il se complait en lui et y adhère comme fixé en lui ; et alors on dit qu'il l'aime. C'est pourquoi l'amour n'est rien d'autre qu'une certaine transformation de l'*affectus* en la réalité aimée. Et puisque tout ce qui est effectué par la forme de quelque chose est rendu un avec lui, par l'amour, l'aimant devient un avec l'aimé, qui devient la forme de l'aimant¹².

Curieusement le « mouvement » semble ici précéder l'actuation de la volonté dans l'amour qui serait identifié au « repos ». L'« information » est en effet pensée comme un processus, et paraît donc embrasser les trois composantes de l'amour : lorsqu'elle est totale, elle constitue la perfection de l'amour en tant qu'amour du bien lui-même, soit « une certaine transformation de l'*affectus* en la réalité aimée ». Déjà invoqué dans une section pneumatologique du premier Livre du *Scriptum* pour décrire un moment présupposé au mouvement et à l'union de l'aimant à l'aimé¹³, un certain *complacere* entre ici en jeu pour signaler l'information parachevée. Ces deux analyses ne sont pas tout à fait homogènes, mais il semble que la complaisance doit être pensée comme coextensive à toute l'actuation interne de la volonté dans l'intentionnalité de l'amour, de son principe à sa perfection ; nous y reviendrons dans notre essai final de synthèse.

À l'« information », qui constitue l'amour même, s'articule, par voie de conséquence, une « inclination » à agir en vue de la fin, comme l'exige le bien aimé : « L'aimant, dont l'*affectus* est informé par le bien lui-même qui a raison de fin [...], est incliné par l'amour à opérer selon ce

12. In *III Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 1 : « Amor ad appetitum pertinet. Appetitus autem est virtus passiva. Unde in *III De Anima*, dicit Philosophus quod appetibile movet sicut movens non motum, appetitus autem sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod formatur per formam sui activi et in hoc motus ejus terminatur et quiescit. Sicut intellectus, antequam formetur per formam intelligibilis, inquit et dubitat : qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat et intellectus in illo figitur ; tunc et 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 fixum 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 fa[c]tum forma amantis. Et ideo dicit Philosophus in *IX Eth.*, quod "amicus est alter ipse" ; et 1 Co 6, 17 : "Qui adhaeret Deo unus spiritus est" ».

13. Cf. In *I Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3, où Thomas décrit ainsi les trois moments du développement interne de l'amour : *se plaire* en l'aimé, *se porter* vers lui, et *se joindre* à lui. — À propos de la complaisance, Cf. Frederick E. CROWE, « Complacency and Concern in the Thought of St. Thomas », *Theological Studies* 20 (1959), p. 1-39, p. 198-230 et p. 343-395.

qu'exige l'aimé¹⁴. » L'inclination n'apparaît pas encore comme un moment constitutif de l'amour même, mais^aplutôt comme sa conséquence dans l'ordre de l'agir¹⁵. Il faudra attendre l'analyse de la question 22 du *De veritate*, et celle du *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, pour que l'inclination soit pensée comme l'acte même de la volonté aimante à l'égard du bien qui l'attire.

Il est en outre significatif que selon la projection de l'intentionnalité cognitive sur celle de la volonté, c'est l'amour compris comme « information » qui fonde, dans le *Scriptum*, l'explication de l'« inhésion » mutuelle entre le sujet aimant et l'objet aimé : « En vertu du fait que l'amour transforme l'aimant en l'aimé, il fait entrer l'aimant à l'intérieur de l'aimé, et réciproquement, de telle sorte que rien de l'aimé ne demeure non uni à l'aimant ; tout comme la forme parvient à l'intime du formé, et réciproquement¹⁶. » Ainsi, à ce stade d'analyse, 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'aimant¹⁷ ». Dans la *Summa theologiae*, le parallèle qui traite de l'inhésion mutuelle dans l'amour manifestera la reconfiguration complète de l'analyse thomassienne, finalement libre du modèle de l'amour comme « information »¹⁸.

2. L'amour, *inclinatio* vers le bien (*De veritate*, q. 22)

Datées des années 1256 à 1259, les *Quaestiones disputatae de veritate* rassemblent, en une seconde grande partie, plusieurs questions (q. 21 à 29) qui traitent du bien et de l'appétit. La question 22 [*De appetitu boni*] apporte de précieuses distinctions qui finiront par rendre caduque la projection inadéquate du mode d'actuation de l'intelligence sur celui de la volonté, attestée dans le Livre III du *Scriptum super Sententiis*.

Il reste pourtant encore, dans la q. 26 du *De veritate*, quelque trace de l'amour-passion conçu comme une « information » de la puissance ap-

14. In *III Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 1 : « Amans cujus affectus est informatus ipso bono quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati. »

15. Cf. *ibid.*, ad 1.

16. *Ibid.*, ad 4 : « Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati et e converso, ut nihil amati amanti remaneat non unitum ; sicut forma pervenit ad intima formati et e converso. »

17. *Ibid.*, ad 5 : « Amor facit amatum esse formam amantis. »

18. Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 28, a. 2, ad 1.

pétitive¹⁹. En effet, pour distinguer entre elles des passions qui relèvent de la même puissance et sont en rapport au même objet, saint Thomas discerne les divers degrés (*gradus*) dans le processus du mouvement appétitif (*in processu appetitivi motus*); de la sorte « l'[objet] délectable lui-même est d'abord conjoint à celui qui [le] désire *animaliter*, selon qu'il est *appréhendé* comme ce qui est semblable ou convient; et, en vertu de cela, s'ensuit la passion d'amour, qui n'est rien d'autre qu'une certaine *information* de l'appétit par l'appétible lui-même; c'est pourquoi on dit que l'amour est une certaine union de l'aimant et de l'aimé²⁰ ». Il faut remarquer que dans la séquence proposée l'« information » de l'appétit est précédée d'une « appréhension » qui relève de l'intellect. À la différence de l'analyse du *Scriptum*, il ne s'agit pas purement et simplement de deux informations parallèles, car ici l'une détermine l'autre : l'amour reçoit son objet à travers la saisie qu'en fait l'intellect. Le mode *animaliter*, sous lequel le bien est appréhendé, caractérise l'intentionnalité propre de l'intellect, distinguant celle-ci de l'intentionnalité de la volonté.

En effet, dès la q. 22, la différenciation des deux processus intentionnels par leur type de rapport au réel est claire : « Celui qui désire le bien ne cherche pas à le posséder selon un *esse* intentionnel, à la manière dont il est possédé par celui qui le connaît, mais selon un *esse* naturel²¹. » Le réalisme de l'intellect et celui de la volonté sont ainsi de deux ordres tout à fait irréductibles : l'intellect assimile et revêt ce qu'il appréhende d'une modalité d'être qui n'existe que dans l'âme (*animaliter*), alors que la volonté tend à posséder le bien dans son *esse* « brut » et extrinsèque.

L'article 12 de cette q. 22 [Si la volonté meut l'intellect et les autres puissances de l'âme (*Utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires*)] traite explicitement du rapport entre la volonté et l'intellect : d'une part, au niveau de la « spécification », et, d'autre part, au niveau de l'« exercice ». Par l'*esse* intentionnel qui caractérise la modalité d'existence de la forme intelligible qui est au principe d'agir, il apparaît claire-

19. H.-D. Simonin a relevé cette occurrence avec justesse (cf. « Autour de la solution thomiste... », p. 185-186), sans toutefois la mettre en rapport avec les évolutions dont fait déjà preuve Thomas dans la q. 22 du *De veritate*, notamment à l'article 12. N'oublions pas que l'ordre selon lequel les questions 22 et 26 sont agencées n'est pas nécessairement celui selon lequel les disputes correspondantes ont eu lieu.

20. *De veritate*, q. 26, a. 4 : « Ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur animaliter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens; et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam informatio quaedam appetitus ab ipso appetibili, unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. »

21. *Ibid.*, q. 22, a. 3, ad 4 : « Appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale qualiter habetur a cognoscente, sed secundum esse naturale. »

ment que l'intellect, dont le propre est de recevoir un tel *esse*, propose à la volonté une spécification, et, en ce sens, la meut en lui présentant son objet. À la différence de la solution adoptée dans le *Scriptum*, l'intellect devient ici le lieu propre de l'« information », et la volonté est désormais caractérisée par une « inclination » intrinsèque à l'acte même d'amour :

Mouvoir par mode de cause agente appartient à la volonté et non à l'intellect, parce que la volonté est en rapport aux réalités selon qu'elles existent en elles-mêmes ; mais l'intellect est en rapport aux réalités selon qu'elles existent de manière spirituelle dans l'âme : agir et être mû conviennent aux réalités selon l'*esse* propre par lequel elles subsistent en elles-mêmes, et non selon qu'elles sont dans l'âme par mode d'intention ; en effet, la chaleur ne chauffe pas dans l'âme, mais dans le feu. Et ainsi, la volonté est en rapport aux réalités selon que le mouvement leur appartient, mais non l'intellect. En outre, l'acte de la volonté est une certaine inclination à quelque chose, mais non l'acte de l'intellect ; or *l'inclination est une disposition de ce qui meut selon que ce qui est efficient meut* : d'où il est évident que la volonté meut par mode de cause agente, et non l'intellect²².

De façon paradoxale, l'*inclinatio* est ici définie à la fois comme « acte de la volonté » et « disposition » à mouvoir ; elle s'avère donc être l'opération fondamentale de la volonté tout en étant inclination à agir — second aspect qui était seul explicite dans le *Scriptum*.

De la sorte, la description de l'acte interne de la volonté comme *inclinatio* vient re-qualifier l'*habitus* que nous avons déjà défini comme « altération dispositive » au principe de l'amour ; *habitus* et *inclinatio* sont pré-supposés au « mouvement » proprement dit d'amour (le « désir » spirituel qui s'ensuit). Ces deux dimensions du « moment » initial de l'amour (mise en relation - connaturalisation / inclination) sont en fait deux faces de l'opération fondamentale d'amour, et manifestent son ordination au repos dans la présence du bien aimé : dès l'origine de l'amour, la volonté se complaît intentionnellement dans le bien auquel elle tend selon son inclination, dans l'attente de se reposer en sa possession effective.

22. *De veritate*, q. 22, a. 12 : « Movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt ; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spirituales in anima : agere et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis ; calor enim in anima non calefacit sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus. Et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus ; inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet : unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus. »

3. L'amour, *proportio* à l'égard du bien (*De divinis nominibus*, cap. IV, lect. 9)

Un passage important dans l'établissement par Thomas de sa doctrine de l'amour se rencontre dans son commentaire des *Noms divins* du Pseudo-Denys l'Aréopagite. La date de rédaction demeure imprécise : deux possibilités la situent soit entre 1261 et 1265, soit entre 1265 et 1268. De toute façon, il faut considérer cette *expositio* comme une œuvre de maturité. Par son analyse de l'amour, le texte s'apparente au Livre IV de la *Summa contra Gentiles*. Commentant un passage fondateur du Pseudo-Denys sur l'attribution de l'amour à Dieu, Thomas introduit la notion d'« adaptation (*coaptatio*) », afin de déterminer la nature du rapport (*habitus*) fondamental à un objet, rapport en lequel consiste l'amour :

Le rapport lui-même ou l'adaptation de l'appétit à l'égard de quelque chose comme vers son bien s'appelle donc l'amour. Or, tout ce qui est ordonné vers quelque chose comme son bien possède d'une certaine manière celui-ci présent à soi et uni selon une certaine *similitudo*, au moins de *proportion*, comme la forme est d'une certaine manière dans la matière, en tant que la matière a une aptitude et un ordre vers la forme. Mais il arrive toutefois que le bien aimé soit totalement absent de l'aimant ; et ainsi, le désir de l'aimé est causé dans l'aimant ; mais parfois, il lui est totalement présent ; et ainsi est causée en lui la délectation ou la joie au sujet de l'aimé ; au contraire, en son absence sont causées la crainte et la tristesse à son sujet ; et, par voie de conséquence, les autres affections qui sont dérivées de celles-ci²³.

La notion de *coaptatio* enrichit simplement l'explicitation (déjà repérée dans le *Scriptum*) de la relation d'amour en tant qu'altération dispositive, alors que le recours à la notion de « proportion » sert une nouvelle analyse de l'intentionnalité propre du bien dans l'appétit. En effet, le rapport entre la forme et la matière²⁴, pour autant que la matière

23. *De div. nom.*, cap. IV, lect. 9 (Marietti, n° 401) : « Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia in quantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam. Sed tamen contingit quod bonum amatum totaliter est absens amanti et sic causatur in amante desiderium amati ; quandoque autem est totaliter praesens ei et sic causatur in eo delectatio vel gaudium de amato ; et per contrarium, de eius absentia causatur timor et tristitia de ipso et per consequens aliae affectiones quae ab his derivantur. »

24. Cf. H.-D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste... », p. 190 : « Si les rapports de l'appétit et de son objet sont comparés à ceux de la matière et de la forme, l'amour ici n'est plus la

est en puissance à l'égard de la forme qui la détermine, éclaire par analogie le rapport entre le sujet aimant et l'objet aimé : nous verrons en effet bientôt qu'existe entre eux un rapport de la puissance à l'acte, approché ici par la « similitude de proportion », degré minimal de l'union initiale entre l'appétit et son bien. Une telle similitude ne caractérise pas la possession actuelle d'une même forme par deux sup pôts, mais l'ordre selon lequel l'un est finalisé par la possession d'une forme qui existe en acte dans l'autre.

Ici, un passage par le Livre IV de la *Summa contra Gentiles* s'impose. En effet, le texte du *Super librum Dionysii De divinis nominibus* fournit un fondement anthropologique intéressant à l'*intellectus fidei* de la procession de l'Esprit comme amour tel qu'il sera développé dans le *Contra Gentiles*, Livre IV, chap. 19. Ce quatrième livre étant daté de 1264-1265, il semble à peu près contemporain du commentaire des *Noms divins*, sans que l'on sache s'il le précède ou le suit. Ces deux approches se rejoignent sur la question d'une présence intentionnelle du bien au principe de l'appétit, *en vertu de l'ordination intrinsèque de la puissance appétitive à l'égard du bien extrinsèque*. Dans les deux textes, le terme de « proportion » traduit le rapport entre puissance et acte dans le champ de la similitude, dont il est reçu qu'elle est cause de l'amour :

Ce qui est aimé n'est pas seulement dans l'intellect de l'aimant, mais aussi dans sa volonté, de manière différente cependant dans l'une et dans l'autre. L'aimé est dans l'intellect selon la similitude de sa *species* ; il est par contre dans la volonté de l'aimant *comme le terme d'un mouvement dans le principe moteur qui lui est proportionné par la convenance et la proportion* que [le principe moteur] possède à l'égard du [terme] lui-même. Comme dans le feu, il y a d'une certaine manière mouvement de bas en haut, en raison de la légèreté, selon qu'elle a une proportion et convenance à un tel lieu, alors que le feu engendré est dans le feu qui l'engendre par une similitude de sa forme²⁵.

Ce sont ici les exemples employés qui conduisent à une explication de la *proportio* par les rapports de la puissance et de l'acte. En effet, d'une façon propre à éclairer le propos thomasien, certaines pages d'Aristote

réception d'une forme, mais bien la proportion que la matière possède avec la forme, l'aptitude, l'ordre à la forme qui caractérisent la matière. »

25. SCG IV, cap. 19, § 4 : « Quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius : aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei : in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. Sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum : ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae. »

tentent d'expliquer les mouvements vers le haut et vers le bas à l'aide du rapport entre la puissance et l'acte (entéléchie) :

Si donc, à propos des mouvements vers le haut et vers le bas, le moteur est l'agent de l'alourdissement ou celui de l'allègement; si le mobile est ce qui est, en puissance, lourd ou léger; si le transport de chaque chose vers son lieu propre n'est autre que son transport vers sa forme propre [...], chercher pourquoi le feu se porte vers le haut, et la terre vers le bas, cela équivaut à se demander pourquoi le guérissable qui se meut et change en tant que guérissable marche vers la santé, mais non vers la blancheur²⁶.

Ce texte met en lumière une adéquation entre le mobile et le terme de son changement, mais il considère la forme propre au terme du processus, et non comme le principe de cette adéquation. N'oublions pas cependant que pour Aristote la nature est non seulement fin mais aussi principe intrinsèque du mouvement²⁷. L'adéquation entre ce principe et ce terme, voilà donc ce que Thomas cherche à cerner par le terme de « proportion ». Aristote utilise, quant à lui, directement la distinction puissance / acte : « Donc, lorsque l'air naît de l'eau, et le léger du lourd, il se porte vers le haut. C'est au même moment qu'il est léger, cesse de devenir et se trouve là-haut. Il est donc évident que pendant qu'il est en puissance et va vers l'entéléchie, il se dirige vers le lieu, la quantité et la qualité auxquelles appartient l'entéléchie²⁸. »

Ce point de vue d'une métaphysique de la finalité sur la présence du terme au principe du mouvement ramène à une distinction philosophique fondamentale (puissance / acte), ce que l'approche thomasiennne, à visée plutôt anthropologique, formule en termes de « similitude de proportion ».

Nous reviendrons plus longuement à la *Summa theologiae* dans la troisième partie de notre étude, mais il faut noter dès maintenant que cet élément de l'analyse de l'amour sera repris et développé dans la *Prima Secundae*, q. 27, a. 3, lorsque Thomas montre de quelle manière la similitude est cause de l'amour. L'amour d'amitié (ou de bienveillance) et l'amour de convoitise sont distingués par les deux sortes de similitudes qui peuvent respectivement les fonder : l'amour d'amitié relève de la pre-

26. ARISTOTE, *Du ciel*, IV, 3, 310 a 32-310 b 19 (éd. Paul Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 143-144); un parallèle se trouve en *Physique*, VIII, 4, 255 b 5-13, commenté par saint Thomas en 1268-1269, mais connu de lui bien avant.

27. Cf. ID., *Physique*, II, 1, 193 a 28-193 b 17.

28. ID., *Du ciel* IV, 3, 311 a 1-6 (éd. P. Moraux, p. 145).

mière similitude, selon laquelle chacun possède en acte la même chose, alors que l'amour de convoitise relève d'une moindre similitude, selon laquelle « l'un possède en puissance et par une certaine inclination ce que l'autre possède en acte », ou encore selon laquelle « la puissance a une similitude par rapport à l'acte lui-même ; car l'acte est d'une certaine manière dans la puissance elle-même »²⁹. Dans le commentaire des *Noms divins*, le second mode de similitude, celui de la puissance à l'acte, permet d'expliquer à la fois l'altération dispositive (*coaptatio*) et le dynamisme interne (*inclinatio*) qui se conjuguent au principe de tout amour naissant.

Avant d'entrer dans les considérations complémentaires du *De malo*, il convient déjà de proposer une petite reprise, à titre provisionnel : à l'instar des acquis du *De veritate*, le commentaire des *Noms divins* articule l'appréhension du bien par l'intellect et l'actualisation de l'appétit qui tend à s'unir au bien extrinsèque : « Dans les [sujets] connaissant, cette union ou concrétion est [issue] de l'appréhension de l'aimant qui estime que l'aimé est en quelque manière un avec lui ; et en vertu de cela, il est mû vers lui en l'aimant par l'*affectus*, comme aussi vers lui-même³⁰. » Une telle compréhension différenciée du rapport entre l'intellect et l'appétit présuppose que la projection induite de l'intellect sur la volonté — régissant l'analyse du *Scriptum* — ait été tout à fait amendée : « Telle est la différence entre la puissance cognitive et la [puissance] appétitive : l'acte de la puissance cognitive relève des connus qui sont dans celui qui connaît, alors que l'acte de la puissance appétitive relève de l'"inclination" que celui qui désire possède à l'égard de la réalité désirée³¹. » De façon stable et définitive à partir du commentaire des *Noms divins* (IV, 10) et de la *Somme contre les Gentils* (IV, 19), la caractérisation propre de l'appétit par l'*inclinatio* permet de reporter quasi exclusivement en amont, à savoir dans l'intellect, l'*informatio* qu'implique l'appréhension du bien³².

29. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 27, a. 3 : « Unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu » ; et « potentia habet similitudinem ad actum ipsum : nam in ipsa potentia quodammodo est actus. »

30. *De div. nom.*, IV, lect. 12 (n° 456) : « In cognoscentibus haec unio vel concretio est ex apprehensione amantis qui aestimat amatum aliquo modo esse unum sibi et ex hoc movetur in illud per affectum amando, sicut etiam in seipsum. »

31. *Ibid.*, lect. 10 (n° 427) : « Haec est differentia inter vim cognoscitivam et appetitivam, quia actus virtutis cognoscitivae est secundum quod cognita sunt in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae est secundum inclinationem quam habet appetens ad rem quae appetitur. » — Cf. aussi *Compendium theologiae*, I, cap. 129 ; *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 23, a. 6, ad 1 ; *Sum. theol.*, I^a, q. 60, a. 1 ; q. 87, a. 4 ; q. 106, a. 2.

32. Au crédit d'une théorie de l'amour lui-même comme *informatio*, demeure cependant, tel un grain de sable pour l'interprète, le texte plus tardif et d'autant plus étonnant (car daté de façon contemporaine à *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}) de la question disputée *De spe*, a. 3 : « In motibus autem

La détermination de la relation (*habitus*) entre l'aimant et l'aimé peut dès lors apparaître dans sa modalité tout à fait propre à l'amour, en vertu d'une double approche de l'acte fondamental d'amour : proposée dès le *Scriptum* comme une certaine « altération », et de façon décisive, à compter du *De veritate*, en tant qu'« inclination ».

4. Une modalité de spécification propre à la volonté (*De malo*, q. 6)

La question 6 du *De malo*, intitulée *De electione humana*, constitue un texte majeur. Datée autour de 1270, elle est contemporaine de la condamnation prononcée par Étienne Tempier (10 décembre 1270), dont la 9^e proposition comportait deux réprobations : « *Liberum arbitrium est potentia passiva* » et « *necessitate [voluntas] movetur ab appetibili* »³³. Cette date et la doctrine développée dans la q. 6 la situent entre la *Prima pars* de la *Summa theologiae* et la *Prima Secundae*³⁴. Dans sa *determinatio*, Thomas affine l'analyse de l'actuation de la volonté en rapport à celle de l'intellect ; la similitude entre l'action naturelle et l'action de la volonté porte de nouveau sur l'articulation entre la forme et l'inclination ; cette analogie s'avère parfaitement maîtrisée, car la différence entre les deux registres d'action accompagne et nuance le parallèle établi :

La forme de la chose naturelle est une forme individuée par la matière, aussi l'inclination qui la suit est déterminée à une seule chose ; par contre, la forme connue est universelle, et elle comprend une multitude de choses. Aussi comme les actes ne se produisent que dans les cas particuliers, et qu'aucun d'eux ne peut être adéquat à la puissance de l'universel, l'inclination de la volonté se trouve dans l'indétermination par rapport à ces [possibilités] multiples ; ainsi si un architecte conçoit une forme de maison dans l'universel, forme sous laquelle sont contenus divers plans de maison, sa volonté peut alors incliner à réaliser une maison carrée, ou ronde, ou d'une autre forme³⁵.

naturalibus invenimus, *primo* quidem, principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur grave aut leve. [...] Et similiter in appetitu animali, *primo* quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum. » On peut cependant remarquer que si le mot est celui de *In III Sent.*, l'exemple est celui de SCG IV, cap. 19.

33. *Chartularium Universitatis parisiensis*, Ed. H. Denifle et E. Chatelain, t. 1, Paris, 1889, n° 432, p. 487.

34. Cf. H.-M. MANTEAU-BONAMY, « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin : la datation de la question disputée *De malo* », *AHDLMA* 46 (1979), p. 7-34.

35. *De malo*, q. 6, a. un. : « Forma rei naturalis est forma individuata per materiam, unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis,

L'intellect est le lieu de la forme « universelle » sous laquelle la volonté recevra sa spécification particulière, en harmonie avec l'analogie du mouvement naturel déjà élaborée en SCG IV, cap. 19. Une précision nouvelle réside toutefois ici dans la manifestation d'une différence dans le mode — particulier ou universel — de la spécification. L'universalité de la *ratio*, sous laquelle le bien appréhendé est proposé à la volonté par l'intelligence, laisse place à une spécification propre à la volonté, laquelle seule est en prise avec la particularité du bien concret qui l'attire. Cette modalité propre de la spécification de la volonté est irréductible à l'intellect, et révèle le point précis où se joue la liberté d'aimer ; en effet, la contingence du bien particulier maintient une marge personnelle de liberté³⁶, quelle que soit la reconnaissance par l'intellect de la correspondance entre ce bien particulier et la *ratio* universelle du bien ; ce bien apparaît comme bon pour moi en vertu d'une spécification propre à mon affectivité, qui conditionne et accompagne l'appréhension abstraite de cette réalité en tant que bonne.

Le discernement d'une modalité de spécification propre à la volonté se répercute dans l'analyse poussée d'une antériorité réciproque qu'exercent l'intellect et la volonté, non seulement par rapport aux autres puissances de l'âme, mais surtout l'une par rapport à l'autre. L'analyse thomassienne progresse selon la distinction entre la spécification et l'exercice :

Une puissance est mue de deux manières : d'une part, du point de vue du sujet, de l'autre, du point de vue de l'objet. Du point de vue du sujet, telle la vue qui, par le changement de disposition de son organe, est amenée à voir plus ou moins clairement. Du point de vue de l'objet, lorsque la vue voit tantôt le blanc, tantôt le noir. Et le premier changement appartient à l'exercice même de l'acte, c'est-à-dire qu'il soit accompli ou non, et soit accompli mieux ou moins bien ; le second changement regarde la spécification de l'acte, car l'acte est spécifié par l'objet.

Or il faut remarquer que, dans les réalités naturelles, la spécification de l'acte vient de la forme, tandis que son exercice même vient de l'agent

sub qua multa possunt comprehendi. Unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa ; sicut si artifex concipiat formam domus in universali, sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam vel alterius figurae. » — Ici et dans la citation suivante nous adoptons (légèrement modifiée) la traduction des moines de Fontgombault : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur le mal (De malo)*, vol. I, « Docteur angélique, 8 », Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1992, p. 403-404.

36. Cf. Jean-Miguel GARRIGUES, « La personne humaine dans sa réalité intégrale, selon saint Thomas », dans *Thomistes, ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, « Sagesse et cultures », Paris, Parole et Silence, 2003, p. 99-111.

qui cause le mouvement; or celui qui meut agit en vue d'une fin; d'où il reste que le premier principe du mouvement quant à l'exercice de l'acte vient de la fin. Or, si nous considérons les objets de la volonté et de l'intellect, nous trouvons que l'objet de l'intellect est premier et principal dans l'ordre de la cause formelle, car son objet, c'est l'être et le vrai; mais l'objet de la volonté est premier et principal dans l'ordre de la cause finale, car son objet est le bien, sous lequel sont contenues toutes les fins, de même que dans le vrai sont contenues toutes les formes saisies. [...]

Si donc nous envisageons le mouvement des puissances de l'âme au point de vue de l'objet qui spécifie l'acte, le premier principe du mouvement vient de l'intellect, car c'est de cette manière que le bien saisi par l'intellect met en mouvement la volonté elle-même. Si nous envisageons au contraire le mouvement des puissances de l'âme au point de vue de l'exercice de l'acte, alors le principe du mouvement vient de la volonté³⁷.

Pour interpréter l'analyse thomásienne en la prolongeant, il faudrait affirmer que, non seulement la volonté a une priorité dans l'ordre de l'exercice, mais qu'elle garde aussi, d'un certain point de vue, une irréductibilité qui co-détermine sa spécification même, puisqu'il apparaît qu'elle possède — en vertu de la causalité finale que le bien exerce sur elle — un espace de liberté et de spécification propre adéquat à son objet singulier qu'est le bien réel.

Si l'on considère, dans la ligne de l'analogie établie avec la réalité naturelle, la forme qui est au principe de l'action, alors « le premier principe du mouvement vient de l'intellect », car c'est lui qui appréhende le bien, et le présente à la volonté de façon interne. En ce sens « la spécification

37. *De malo*, q. 6, a. un. (ed. cit., p. 404-405) : « Potentia aliqua dupliciter movetur : uno modo ex parte subjecti, alio modo ex parte objecti. Ex parte subjecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero objecti sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per objectum.

Est autem considerandum quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma, ipsum autem exercitium est ab agente quod causat ipsam motionem; movens autem agit propter finem; unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine. Si autem consideremus objecta voluntatis et intellectus, invenimus quod objectum intellectus est primum et precipuum in genere cause formalis, est enim eius objectum ens et verum; sed objectum voluntatis est primum et precipuum in genere cause finalis, nam eius objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines sicut sub vero comprehenduntur omnes forme apprehense. [...]

Si ergo consideremus motum potentiarum anime ex parte objecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu : hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum anime ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. »

de l'acte vient de la forme » ; mais il faut toutefois aussi comprendre que cette spécification par la forme est elle-même relative à une détermination du sujet vis-à-vis de son bien concret et particulier. En effet, c'est ce rapport au bien qui se traduit de façon immanente par la spécification formelle, car la forme du bien appréhendé n'est qu'une médiation qui rend possible l'opération d'appropriation du bien particulier.

Cette interprétation peut en fait trouver en filigrane de sérieux fondements dans l'analyse thomasienne, si l'on remarque que, non seulement Thomas affirme que « la spécification de l'acte vient de la forme », mais aussi que plus fondamentalement « l'acte est spécifié par l'objet » ; or la volonté a un objet propre, et précisément « l'objet de la volonté est premier et principal dans l'ordre de la cause finale, car son objet est le bien, sous lequel sont contenues toutes les fins ». Le bien dont il s'agit là est assurément le bien « universel », à l'égard duquel la volonté pose de façon nécessaire son acte naturel³⁸ ; en vertu de son rapport intrinsèque au bien universel, la volonté désire tout bien qui se présente à elle comme un bien particulier³⁹ ; car en cette opération particulière s'accomplit l'ordination naturelle et intrinsèque de la volonté par rapport au bien universel.

De la sorte, alors que l'objet appréhendé par l'intellect sous la raison de bien universel spécifie l'opération de la volonté, de l'intérieur, par mode de causalité formelle, l'objet « extrinsèque et particulier » la spécifie par mode de causalité finale. Cette modalité finale de la spécification se traduit directement dans l'exercice, où la volonté, attirée par tel bien extrinsèque particulier, meut l'intelligence à le considérer. De la sorte, même si la spécification et l'exercice sont bien deux ordres distincts d'analyse, tous deux sont réellement régis par la causalité finale du bien, tant universel que particulier.

Une telle interprétation de la q. 6 du *De malo* demeure bien sûr ouverte à discussion ; d'autant plus que le parallèle dans la *Secunda Secundae* de la *Summa theologiae* est moins nuancé. Si toutefois on interprète *Prima Secundae*, q. 9, a. 1 en intégrant le double mode de spécification de la volonté, universel et particulier, exposé par q. 10, a. 2, on retombe sur une analyse proche de celle du *De malo*.

38. Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^ae, q. 10, a. 1.

39. Cf. *ibid.*, q. 9, a. 6.

C. — PROPOSITION DE SYNTHÈSE : *INCLINATIO* ET *COMPLACENTIA*

Ce bref essai de synthèse portera sur la double caractérisation de l'acte fondamental d'amour comme *inclinatio* et *complacentia*; nous allons montrer que, si ces deux vocables désignent bien l'acte même de la volonté qui aime, ils le font cependant de façon complémentaire, et manifestent ainsi comment tout le développement de l'amour à travers le désir et le repos est déjà intentionnellement présent à son principe.

En vertu du propos de la *Summa theologiae*, qui vise à une exposition synthétique et accessible aux débutants, la *Prima Secundae*, datée de 1271, assume tous les acquis précédents en les clarifiant, au risque parfois d'estomper les nuances aporétiques qui enrichissent certaines approches antérieures. Par le biais de l'analogie établie entre les passions et le mouvement naturel, l'analyse thomasienne circonscrit avec précision et détermine de façon complète le premier « moment » dans l'actualisation de la volonté qui aime :

La différence des causes actives ou motrices quant à la vertu de mouvoir peut être comprise dans les passions de l'âme selon une similitude des agents naturels. En effet, tout moteur attire d'une certaine manière le patient à lui, ou le repousse de lui. En l'attirant à soi, il fait trois choses en lui. Car, premièrement, il lui donne une *inclination* ou *aptitude*, de telle sorte qu'il tende à lui; comme le corps léger, qui est en haut, donne la légèreté au corps engendré, par laquelle il a une inclination et une aptitude à ce qu'il soit en haut. Deuxièmement, si le corps engendré est hors de son lieu propre, il lui donne d'être mû vers ce lieu. Troisièmement, il lui donne de se reposer dans le lieu quand il y est parvenu; parce que quelque chose repose dans un lieu en vertu de la même cause par laquelle il est mû vers ce lieu. Or, dans les mouvements de la partie appétitive, le bien a comme une vertu attractive, le mal une vertu répulsive. Donc le bien cause premièrement dans la puissance appétitive une certaine *inclination*, *aptitude*, ou *connaturalité* au bien; ce qui relève de la passion-amour⁴⁰.

40. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 23, a. 4 : « Diversitas autem activi vel motivi quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim 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 : sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere, in locum cum pervenerit : quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi vir-

Au sens propre, l'*inclinatio* constitue donc, non pas l'analogue du mouvement comme tel — dont le pendant affectif est le désir vers le bien —, mais la modification interne et fondamentale de la puissance appétitive. C'est pourquoi cette inclination est superposable à l'aptitude ou à la connaturalité affective, précédemment analysées comme la première modification interne de l'appétit face à son bien. En vertu de sa dimension proprement dynamique, la notion d'inclination qualifie l'ordre vers le bien impliqué dans l'amour en tant qu'altération dispositive de la puissance appétitive.

Si elle est bien dite « procéder » de l'intérieur, l'inclination ne semble pas procéder autrement qu'au titre d'une opération de la nature intellectuelle, car elle est assimilée à l'acte principal de la volonté. Afin de le montrer, récapitulons les affirmations thomasiennes qui, dans le traitement de diverses apories, identifient l'*inclinatio* à l'acte même de la volonté. Il faut repartir du passage fondateur de l'a. 12 de la q. 22 du *De veritate*, qui détermine l'*inclinatio* à la fois en tant qu'« acte » et en tant que « disposition » :

De veritate, q. 22, a. 12

L'acte de la volonté est une certaine inclination à quelque chose, mais non l'acte de l'intellect; or l'inclination est une disposition de ce qui meut selon que ce qui est efficient meut; d'où il est évident qu'il appartient à la volonté de mouvoir par mode de cause agente, et non à l'intellect.

Actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus; inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet: unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus.

Sum. theol., I^a, q. 87, a. 4

L'acte de la volonté n'est rien d'autre qu'une certaine inclination qui suit la forme connue, de même que l'appétit naturel est une inclination qui suit la forme naturelle.

Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem.

tutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum: quod pertinet ad passionem amoris.»

Sum theol., I^a, q. 111, a. 2

La volonté peut être mue de deux manières. D'une première manière, de l'intérieur. Et de la sorte, puisque le mouvement de la volonté n'est rien d'autre qu'une certaine inclination vers la réalité voulue, il appartient à Dieu seul de mouvoir ainsi la volonté, lui qui donne à la nature intellectuelle la vertu d'une telle inclination.

Voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis.

De malo, q. 3, a. 3

La cause réalisatrice et propre de l'acte volontaire est seulement celle qui opère de l'intérieur. Or il ne peut s'agir que de la volonté comme cause seconde, et de Dieu comme cause première. La raison en est que l'acte de la volonté n'est rien d'autre qu'une certaine inclination de la volonté vers le voulu, de même que l'appétit naturel n'est rien d'autre qu'une inclination de la nature vers quelque chose. Or cette inclination de la nature vient et de la forme naturelle et de celui qui lui a donné cette forme; aussi nous disons que le mouvement du feu vers le haut vient de sa légèreté, et de celui qui l'engendre et qui a créé une telle forme.

Causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod interiorius operatur; hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cujus ratio est quia actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae in aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam: unde dicitur quod motus ignis sursum est ab ejus levitate, et a generante quod talem formam creavit.

De malo, q. 3, a. 4

Bien que l'ange ne puisse causer directement un acte de la volonté, parce que l'acte de la volonté n'est rien d'autre qu'une certaine inclination qui procède de l'intérieur; il peut toutefois imprimer [quelque chose] à l'intellect, dont l'acte consiste à recevoir [quelque chose] de l'extérieur; c'est pourquoi on dit que connaître est un certain pâtir.

Quamvis enim angelus non possit directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam ab interiori procedens; potest tamen imprimere intellectui, cujus actus consistit in recipiendo ab exteriori: unde dicitur quod intelligere est pati quoddam.

Sum theol., I^a-II^{ae}, q. 6, a. 4

L'acte de la volonté n'est rien d'autre qu'une certaine inclination qui procède du principe intérieur qui connaît, de même que l'appétit naturel est une certaine inclination [qui procède] d'un principe intérieur et sans connaissance.

Actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione.

Sum. theol., I^a-II^{ae}, q. 50, a. 5, ad 1

De même qu'il y a dans l'intellect une certaine *species* qui est la similitude de l'objet, de même il faut qu'il y ait dans la volonté, et dans toute puissance appétitive, quelque chose par quoi elle soit inclinée à son objet, puisque l'acte de la puissance appétitive n'est rien d'autre qu'une certaine inclination.

Sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo objecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinetur in suum objectum: cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam.

De caritate, q. 1, a. 1

De même que les actions et mouvements naturels procèdent d'un certain principe intrinsèque qui est la nature, de même il faut aussi que les actions volontaires procèdent d'un certain principe intrinsèque. Car, de même que dans les choses naturelles l'inclination naturelle se nomme appétit naturel, de même dans les choses rationnelles l'inclination qui suit l'appréhension de l'intellect est l'acte de la volonté.

Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura; ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant. Nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est.

Les apories traitées relèvent assurément de la théologie morale; toutefois, leur résolution exige à chaque fois une mise au point sur l'acte de la volonté — ce qui relève de l'anthropologie. C'est à ce niveau de lecture, où transparait une option déterminée, que ces textes nous intéressent maintenant. Dans tous ces passages, l'*inclinatio* est bien comprise comme l'acte même de la volonté qui se porte vers le bien extrinsèque et procède de l'intellect, dans la même ligne d'analyse que celle utilisée dans le commentaire des *Noms Divins* (IV, lect. 10) et la *Summa contra Gentiles* (IV, chap. 19) .

Revenons maintenant à la notion de *complacentia*. En fin de compte, et conformément au *Commentaire^s des Sentences* (Livre I, dist. 10, q. 1, a. 3), l'analyse de la *Somme* (I^a-II^{ae}, q. 26, a. 1) inscrit la *complacentia* au moment fondamental de l'amour, approché de nouveau comme « adaptation », dans la veine du commentaire des *Noms divins* :

La passion est l'effet de l'agent dans le patient. Or l'agent naturel induit un double effet dans le patient ; car premièrement il lui donne une forme ; deuxièmement il lui donne le mouvement conséquent à cette forme ; comme celui qui engendre donne au corps la pesanteur et le mouvement qui lui est conséquent. Et la pesanteur elle-même, qui est principe du mouvement vers le lieu connaturel à cause de la pesanteur, peut d'une certaine manière s'appeler amour naturel. Ainsi l'appétible lui-même donne à l'appétit, premièrement une certaine adaptation à lui, qui est la complaisance de l'appétible, en vertu de laquelle s'ensuit le mouvement vers l'appétible. Car le mouvement appétitif agit en cercle, comme il est dit au III^e livre *De l'âme* [10] : en effet, l'appétible meut l'appétit, advenant en quelque sorte dans son intention ; et l'appétit tend à l'appétible pour l'atteindre réellement ; de telle sorte que la fin du mouvement soit là où fut son principe. Donc le premier changement de l'appétit par l'appétible s'appelle amour, qui n'est rien d'autre que la complaisance de l'appétible ; et à partir de cette complaisance s'ensuit le mouvement vers l'appétible qui est le désir ; et ultimement le repos qui est la joie⁴¹.

Là encore, le premier moment de l'amour s'avère être, non pas un mouvement quasi local — dont l'analogue dans l'appétit est le désir —, mais un « changement (*immutatio*) », c'est-à-dire l'acquisition d'une nouvelle qualité ; ce que nous avons jusque-là appelé « altération dispositive » de l'appétit. La dimension formelle reste donc analogiquement présente, mais non plus, comme dans le *Scriptum super Sententiis*, selon une transposition de l'information de l'intellect. La complaisance pourrait ainsi recouvrir ce que nous avons cherché à dégager comme la modalité propre de la spécification dans la volonté : il ne suffit pas

41. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 26, a. 2 : « Passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patientem : nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam ; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coactionem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis ; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam "appetitivus motus circulo agit", ut dicitur in III *De anima* : appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in ejus intentione ; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis ; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium ; et ultimo quies, quae est gaudium. »

d'appréhender le bien par l'intellect pour l'aimer, encore faut-il éprouver une certaine empathie à son égard, se complaire en sa convenance particulière à notre égard.

Pour mieux comprendre la relation fondamentale (*habitus*) qui s'établit, en tant que *complacentia*, au principe de l'amour entre l'aimant et l'aimé, il convient de caractériser aussi le moment de repos, au terme du mouvement de désir impliqué par l'amour. Thomas développe un double point de vue sur le repos de l'amour⁴², en le situant non seulement dès le principe de la modification d'amour (comme joie intentionnelle), mais aussi au terme du mouvement d'amour (comme plaisir effectif); cela est significatif de ce qu'il vise par la notion de complaisance : celle-ci est bien coextensive à tout le développement de l'amour, car elle est déjà un certain repos intentionnel : « Le repos de la volonté dans l'[objet] voulu suffit à la notion de joie⁴³. » Si dans la q. 25 de la *Prima Secundae* la complaisance est résolument située au principe de l'amour, alors que le repos constitue le terme du désir, le passage par le *Contra Gentiles*, Livre I, chap. 90 permet de comprendre que le repos, de seulement intentionnel dans la complaisance, devient une intentionnalité « remplie » dans l'union effective qui accomplit la joie, si bien que la complaisance demeure bien sûr active jusque dans l'aboutissement de l'amour comblé par la présence réelle du bien extérieur.

Finalement, alors que l'*inclinatio* est une disposition à mouvoir, la *complacentia* serait une disposition au repos⁴⁴. De la sorte, aussi bien le mouvement (désir) que le terme (plaisir) exercent d'emblée une polarité sur le changement fondamental de la volonté que constitue l'amour. Cela est bien normal si l'on comprend avec Aristote et Thomas que le terme d'un mouvement est déjà intentionnellement présent à son principe, selon le rapport de la puissance à l'acte.

À titre de vérification de la reconfiguration de l'analyse thomassienne entre le *Scriptum super Sententiis* et la *Summa theologiae*, nous pouvons enfin remarquer que dans cette dernière l'inhésion mutuelle n'est plus comprise selon le rapport étroit entre la forme et ce qu'elle informe, à la manière du *Scriptum*. En effet, de façon plus adéquate à la spécificité de

42. Cf. notre article « Le repos de l'Amour trinitaire, selon saint Thomas d'Aquin », *Aletheia* 17 (2000), p. 51-63, qui porte sur la question de la complaisance du Père en son Fils et en toute créature, et part du commentaire thomassin *Super Matthaeum* 3, 17; 12, 18 et 17, 15.

43. SCG I, cap. 90, § 7 : « Sola quietatio voluntatis in voluto sufficit ad gaudii rationem. »

44. Pour H.-D. Simonin (« Autour de la solution thomiste... », p. 194), la modification de l'appétit dans l'amour « est dite *coaptatio* quant à sa réalité ontologique, et *complacentia* quant à son revers psychologique ».

l'amour, l'immanence de l'aimé dans l'aimant est comprise en vertu de la complaisance de l'aimant dans l'aimé, et l'immanence de l'aimant dans l'aimé est comprise en vertu de l'aboutissement de l'inclination dans le repos de l'amour par l'union effective : « L'aimé est contenu dans l'aimant, en tant qu'il est imprimé dans son *affectus* par une certaine complaisance. Et réciproquement, l'aimant est contenu dans l'aimé, en tant que l'aimant rejoint en quelque manière ce qui est l'intime de l'aimé⁴⁵. » Il est très significatif qu'afin d'expliciter l'« inhésion mutuelle », Thomas recourt à l'image d'une impression de l'aimé dans la volonté. Il souligne ainsi, au niveau du principe même de l'acte d'amour, une répercussion de l'union effective : l'aimé est comme gravé dans l'aimant.

Ce dernier point appelle une clarification supplémentaire, relative à l'usage analogique de l'*impressio* de l'aimé dans l'aimant en pneumatologie. En effet, dans quelques textes trinitaires, Thomas s'applique à dégager ce qu'il est convenu d'appeler un « terme immanent d'amour »⁴⁶, qui procède de l'opération d'amour tout en étant à la fois « immanent à » et réellement « distinct de » cette opération elle-même, si bien que ce

45. *Sum. theol.*, I^a-II^ae, q. 28, a. 2, ad 1 : « Amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu ejus per quandam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum : sicut genus continetur in specie et e converso. »

46. Je renvoie à ce propos au chap. 8 de ma thèse de doctorat, intitulé « Recherches thomasiennes sur l'immanence de la procession de l'Esprit ». — Dans la littérature secondaire, les interprétations sur le terme immanent de la procession d'amour sont assez diverses et nuancées : cf. Maurillo T.-L. PENIDO, « Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité », *Ephemerides theologicae lovanienses* 14 (1937), p. 33-68; Stanislas I. DOCKX, « Note sur la procession de terme dans la volonté », *Angelicum* 15 (1938), p. 419-428; repris dans *ID.*, *Fils de Dieu par grâce*, Paris, DDB, 1948, p. 138-144; Hyacinthe-François DONDAINE, « Appendice II : Renseignements techniques », dans S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Trinité* : t. 2. I^a, Questions 33-43, « Éditions de la Revue des Jeunes », Paris, Desclée, 1946, p. 401-409; André-Jacques BRUNEAU, « À travers livres et revues : Dieu, terme immanent de la charité », *RT* 52 (1952), p. 225-233; André MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, 32 », Paris, Vrin, 1956, p. 147; A.-J. BRUNEAU, « Réalité spirituelle de l'amour », *RT* 60 (1960), p. 381-416; Bernard LONERGAN, *La Notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, « Bibliothèque des Archives de Philosophie, NS 5 », Paris, Beauchesne, 1966, p. 212-216; *ID.*, *De Deo trino*, vol. 2. Pars systematica, Rome, Pontificia Universitas gregoriana, 1964, Quaestio V : « Utrum "amatum in amante" constitutur an producat per amorem », p. 109-114; François BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1970, surtout p. 59-189; *ID.*, « Sur la propriété de l'Esprit Saint, Questions disputées », *Science et Esprit* 28 (1976), p. 243-264 [p. 252-264]; Albert-Marie DE MONLÉON, « Le Saint Esprit comme Amour selon saint Thomas d'Aquin », *Istina* 17 (1972), p. 425-442; Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique, De la Trinité à la Trinité*, Paris, Beauchesne / Fribourg, Éditions universitaires, 1985, p. 101-106; D. COFFEY, « The Holy Spirit as the Mutual Love of the Father and the Son », *Theological Studies* 51 (1990), p. 193-229; parmi toutes ces variations, la plus équilibrée et pertinente demeure à nos yeux celle de H.-F. Dondaine.

terme — décrit comme *impressio* de l'aimé dans l'aimant (*Sum. theol.*, I^a, q. 37) — est formellement à distinguer tant de l'*inclinatio* que de la *complacentia*, car elles désignent, chacune pour sa part, l'opération d'amour elle-même. Or, nous venons de relever un point de jonction entre la mise en lumière à fin pneumatologique de l'*impressio* comme terme immanent d'amour, et l'explication anthropologique de l'inhésion mutuelle dans l'amour par l'usage d'un participe du verbe *imprimere*. Rappelons aussi que dans le *Commentaire des Sentences*⁴⁷, l'impression servait déjà à décrire un « effet » de la présence du bien au terme du mouvement de l'amour : « L'impression laissée dans le concupiscible par la présence du bien s'appelle délectation ou joie. » Or, nonobstant les déplacements de l'analyse, cette dimension d'« effet » est dans une certaine mesure recoupée par l'usage pneumatologique de l'*impressio* comme *quasi effectus formalis* ou *res procedens* de l'opération d'amour (I^a, q. 37, a. 1 et a. 2). Si l'on voulait tenir ensemble ces deux approches, anthropologique et pneumatologique, il faudrait chercher à comprendre comment, d'une part, l'impression de l'aimé dans l'aimant relève d'une opération parfaite d'amour qui rencontre effectivement l'aimé présent, et, d'autre part, elle s'inscrit au principe même de l'amour, au niveau de la complaisance ainsi intensifiée et stabilisée. La féconde circularité herméneutique entre la pneumatologie et l'anthropologie thomasiennes s'avère ici fort utile pour percevoir l'unité de sa pensée.

Résumons-nous. Du *Scriptum* à la *Summa theologiae*, l'Aquinat analyse l'amour en trois moments. On constate toutefois un tournant, si l'on procède à une lecture diachronique des œuvres thomasiennes. Celui-ci se situe autour du *Super librum Dionysii De divinis nominibus*. Là s'établit une compréhension de l'acte d'amour en fonction d'une « similitude de proportion » entre la puissance appétitive et son objet extrinsèque, comprise de façon analogue à l'ordre qui existe entre la puissance et l'acte. Il apparaît alors que le progrès de la compréhension thomasienne de l'acte immanent de la volonté aimante est redevable à l'analyse aristotélicienne du mouvement par une métaphysique de la finalité comme acte et puissance.

De façon corrélative, la caractérisation propre de l'appétit comme inclination dégage la volonté d'un parallélisme réducteur avec l'intellect. En effet, dans le *Scriptum*, Thomas comprenait le rapport de l'appétit au

47. Cf. *In III Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 3 (voir *supra*, p. 556-557 et n. 10).

bien, avant tout comme une information directe de la puissance, parallèle à celle de l'intellect possible par la *species* intelligible — l'inclination n'étant conçue que comme une conséquence : l'exigence d'opérer selon ce que le bien aimé requiert. De façon plus nuancée, à partir de la q. 22 du *De veritate*, l'acte fondamental de la volonté sera compris comme inclination à l'égard du bien extrinsèque lui-même. En conséquence il devient clair que l'intellect est le lieu propre de l'information par laquelle le bien extrinsèque est donné comme objet à la volonté. Au lieu de deux informations parallèles de l'intellect et de la volonté, il existe un cercle selon lequel le bien extrinsèque déterminant l'intellect qui le saisit est présenté par celui-ci comme aimable (sous une forme intentionnelle) à la volonté, laquelle se porte alors vers lui.

Cette analyse de maturité correspond au soubassement anthropologique de l'*intellectus fidei* trinitaire développé dans la *Summa contra Gentiles* (Livre IV, chap. 19). Grâce à cette différenciation de l'intellect et de la volonté, le *De potentia* (q. 9, a. 9) pourra mettre en place, dans une visée de théologie trinitaire, une analogie entre les deux puissances sur un point précis : ce qui procède de l'acte (*verbum* pour l'intellect / *stabilimentum* pour la volonté). Ce parallèle pondéré sera remodelé dans la *Summa theologiae* (I^a, q. 37) : *verbum* pour l'intellect / *impressio* pour la volonté.

fr. Emmanuel DURAND.

Résumé. — Du *Scriptum super Sententiis* à la *Summa theologiae*, Thomas d'Aquin maintient une compréhension de l'amour en trois moments, mais son analyse s'affine progressivement, et certains éléments sont finalement reconfigurés. De la sorte, l'intentionnalité volitive sera de mieux en mieux distinguée de son pendant cognitif. Cet article étudie de façon diachronique le déplacement opéré entre une première approche de l'amour comme information directe de l'appétit par la forme du bien, et une seconde lecture de l'amour comme proportion de la puissance à l'égard de sa fin. Le tournant de l'évolution thomasiennne se rencontre autour de son *Super librum Dionysii De divinis nominibus*. Au fil de ce cheminement, on peut relever comment « complaisance » et « inclination » caractérisent de façon complémentaire l'opération fondamentale de la volonté. Nous revisitons ainsi un dossier étudié par H.-D. Simonin dans les années 30, en élargissant cependant la base documentaire par certains textes déterminants comme le *De veritate*, q. 22 (*De appetitu boni*) ou le *De malo*, q. 6 (*De electione humana*).

Fr. Emmanuel Durand, du couvent des Dominicains de Lille, né en 1972, est maître de conférence en théologie dogmatique à l'Institut catholique de Paris. Auteur de plusieurs articles (Transversalités [revue de l'IPC], RSPT et RT), sa thèse de doctorat sur la périchorèse des personnes divines doit paraître prochainement aux éditions du Cerf.

Emmanuel DURAND

✱

Au principe de l'amour : *formatio* ou *proportio* ?

Un déplacement revisité dans l'analyse
thomasienne de la *voluntas*

Extrait de la *Revue thomiste* 2004 — n° 4 : p. 551-578