

Laval théologique et philosophique



Sur le sens du terme « placet » dans la définition thomiste du *beau*

Georgette Dorval-Guay

Volume 41, numéro 3, octobre 1985

50e anniversaire de la Faculté de philosophie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400200ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400200ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dorval-Guay, G. (1985). Sur le sens du terme « placet » dans la définition thomiste du *beau*. *Laval théologique et philosophique*, 41(3), 443–447.
<https://doi.org/10.7202/400200ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1985

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

DOCUMENT

Sur le sens du terme « placet » dans la définition thomiste du *beau* *.

Georgette DORVAL-GUAY

« Il n'est pas sûr, il n'est pas démontrable en tout cas, que ce qui est négligé par la nature même de la méthode soit, en effet, négligeable ».

Cette constatation que Léon Brunschvigg fait devant l'insuffisance du criticisme, pourrait, semble-t-il, s'appliquer à bon droit, à presque tous les commentaires de la très concise définition que saint Thomas donne du "beau": *id quod visum placet* ».

L'on remarque, en effet, que dans la plupart des traités scolastiques de la Beauté, si, d'une part, les différentes acceptions thomistes que l'on reconnaît au terme « *videre* » en font une notion très complexe, la translucidité du terme « placet » par ailleurs, n'est aucunement mise en doute. Il ne suscite aucun problème puisque, en fait, on ne lui accorde à priori qu'un sens, un sens très littéral d'ailleurs, celui d'être un plaisir, une délectation, une joie.

Il ne m'incombe évidemment pas, de démontrer ici que le terme « placet » a été vraiment négligé au cours des analyses de la définition thomiste du beau, mais d'essayer de le réintégrer dans sa compréhension thomiste primitive et de tenter de découvrir ainsi le sens précis qu'il détient dans la définition même de saint Thomas. Peut-être aurai-je alors implicitement montré que, somme toute, l'étude du terme « placet » n'est pas du tout négligeable.

Les commentaires qui s'arrêtent à la traduction littérale du terme « placet » ne laissent pas d'ailleurs de masquer un écueil qui, s'il n'est abordé avec précaution et circonspection, risque de couler à pic la définition même de saint Thomas et en définitive toute la doctrine thomiste de la beauté.

En effet, si l'on s'en tient aux positions fondamentales adoptées par saint Thomas sur la Beauté, il faut admettre en premier lieu que la Beauté s'adresse essentiellement à l'intelligence. Ceci, personne ne le conteste. Bien plus, on considère cette référence immédiate à l'intelligence comme le nécessaire fondement d'une distinction entre le Beau et le Bien.

* Rapport présenté au 7^e congrès de « l'Association canadienne-française pour l'avancement des Sciences » tenu à Québec en octobre 1939 par Georgette Dorval-Guay. Madame Georgette Dorval-Guay a obtenu le doctorat en philosophie en juin 1940.

« Pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetui, pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet » (S. Th. Ia 2ae q. 27 art. 1 ad 3um).

Par ailleurs, il est non moins bien établi chez saint Thomas, que la délectation appartient en propre à l'appétit sensitif et à la volonté. Tout l'article 1^{er} de la question 35 de la Ia, 2ae tend à le prouver.

Si donc le « placet » ne signifie rien autre chose que délectation, si en d'autres mots, la complaisance ne diffère pas de la délectation, il faut, ou bien conclure à la contradiction intime des données thomistes en ce qui concerne la Beauté, ou bien rejeter le « id quod visum placet » comme véritable définition de la Beauté.

Les conclusions auxquelles nous sommes acculés ne plaident cependant pas de façon positive en faveur d'une distinction entre la complaisance et la délectation. Et nous n'aurions là qu'un bien faible motif d'y adhérer si, par ailleurs, le témoignage de saint Thomas ne venait confirmer ce premier indice, de tout le poids de son autorité. Nous croyons, en effet, pouvoir discerner l'affirmation non équivoque d'une distinction entre la complaisance et la délectation, lorsqu'il dit : « Aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni ; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia, quies autem in bono est gaudium vel delectatio » (Ia 2ae q. 25 art. 2 corpus).

Ce passage ne nous dit presque rien de la nature intime de la complaisance si ce n'est qu'elle est une aptitude ou une proportion d'un appétit pour son bien¹.

Mais entre un appétit et son bien, il peut y avoir place pour plusieurs proportions.

C'est ainsi qu'entre tout appétit qui n'est pas son objet et l'objet lui-même, il existe une nécessaire connexion, une convenance sans laquelle l'appétit lui-même est vain et contradictoire. Cela tient à ce que tout appétit se comporte vis-à-vis d'un objet comme la puissance vis-à-vis de l'acte ou comme la matière vis-à-vis de la forme. De même que la puissance n'est qu'un appel d'acte correspondant, et que la matière dépend de la forme dans son être même, ainsi à tout appétit doit correspondre un objet proportionné. Si bien qu'on peut dire d'un appétit qu'il est une proportion, c'est-à-dire une tendance de nature à un bien proportionné.

Cette proportion se retrouve initialement dans toute nature en tant que telle : c'est la proportion propre à l'appétit « innatus ».

L'appétit « innatus », en effet, dit Jean de saint Thomas, « non est aliud quam ipsamet proportio et motus seu tendentia naturae ad id quod sibi conveniens est » (C. Th. III 220 II).

Dans un être qui agit uniquement selon un appétit de nature cette proportion est suffisante pour qu'en fait cet être soit déterminément tendu vers son objet, car cette proportion constitue pour lui une espèce de détermination ad unum.

1. Maritain a d'ailleurs clairement pris conscience de cette difficulté et essayé de la contourner en déclarant que saint Thomas n'entend donner dans le « id quod visum placet » qu'une définition par l'effet et que c'est lorsqu'il assigne les trois éléments du Beau qu'il en donne une définition essentielle.

Cette proportion se retrouve encore entre la volonté considérée comme nature et le bien en général. « *Voluntas non posset velle nisi sub ratione boni* » et « *Voluntas respicit universalem rationem boni* » sont des axiomes qui ne font que décrire cette inclination initiale de la volonté au « *bonum in communi* »².

Mais malgré cette antécédente ordination que la volonté possède comme nature, elle demeure encore totalement indifférente vis-à-vis de tel ou tel bien en particulier. Cette indifférence sera partiellement levée par l'appréhension d'une forme par l'intelligence. Je dis partiellement, car si l'objet ainsi appréhendé par l'intelligence devient plus immédiatement proportionné à la volonté en tant qu'appétit élicite, et constitue si l'on veut une espèce de régulation de cet appétit dans tel ou tel sens, il ne peut toutefois le nécessiter. Il ne peut le déterminer que de la façon dont il peut être déterminé, c'est-à-dire, en lui conservant toute son indifférence autonome d'appétit élicite.

Il faut donc pour que la volonté tende à ce bien que cette nouvelle proportion de l'objet à l'appétit élicite, engendrée par l'appréhension de l'objet par l'intelligence, trouve un écho procédant à l'intérieur même de la volonté. Il faut qu'à la proportion que présente l'objet en tant qu'appréhendé, corresponde du côté de la volonté une nouvelle proportion. En d'autres mots, il faut que dans la volonté, il y ait non pas une proportion de la puissance passive à l'acte qu'elle reçoit, mais une proportion de la puissance active à l'acte qu'elle pose. Car comme le dit Jean de saint Thomas, « *Constat enim quod non minus essentialiter et per se ordinatur potentia activa ad actum quem facit, quam passiva ad actum quem recipit.* »

Et cette nouvelle proportion, la volonté doit littéralement *SE* la donner. Puisque c'est elle-même qui doit agir volontairement et vitalement, c'est en elle et par elle que doit être produite cette coaptation à l'objet par laquelle elle tendra *effectivement* vers lui.

Cette coaptation produite dans et par la volonté sous la dépendance de la chose appréhendée, c'est la première réaction « active » provoquée dans l'appétit par l'« appétible », c'est la *complaisance*. « *Prima ergo immutatio appetitus ab appetibile vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis* ». (S. Th., 1a 2ae q. 26 art. 2 corpus).

Cette coaptation à l'objet que la volonté se confère à elle-même dépend donc, d'une part, de l'appétible en tant que fin, puisque c'est en le considérant comme tel que la volonté peut s'y proportionner. Elle dépend encore de l'appétible comme objet parce que c'est en vertu de la spécification et de l'attraction exercée par l'appréhension de l'intelligence que la volonté est appelée à éliciter son acte propre.

2. Il convient de noter en effet que la volonté n'est pas indéterminée vis-à-vis de son acte, c'est-à-dire qu'il ne lui est pas indifférent d'agir ou de ne pas agir, de saisir ou de ne pas saisir tout sous la raison générique de bien ; elle est ainsi elle-même le siège d'une certaine détermination ad unum qui tient à son actualité et à sa perfection. Si elle n'était en effet, ordonnée à tendre vers le bien en général, elle ne pourrait être indéterminée vis-à-vis de tel ou tel bien en particulier. Elle est mue à agir mais demeure indifférente quant à son mode d'agir. Elle n'est pas indifférente d'une indifférence suspensive mais active. Ce qui est imperfection pour les autres natures est perfection pour elle.

Mais elle est avant tout et surtout, effectivement produite par l'acte essentiellement vital de l'appétit élicite.

« Dependet enim illa impressio et immutatio voluntatis ab objecto appetibili ut a fine et objecto, sed realiter vitaliter elicitur a voluntate, unde et D. Thomas vocat illam adaptationem ad objectum, complacentiam » (S. Th. 4 145 etc.).

En définitive, la nécessité d'une proportion et d'une coaptation intrinsèque à l'appétit élicite, lui vient de son indifférence de nature vis-à-vis de tel ou tel objet, mais l'existence même de cette complaisance se rattache directement à l'activité vitale de ce même appétit élicite.

On ne saurait dès lors être surpris de ce que dans l'intelligence une activité vitale analogue trouve à s'exprimer également dans une complaisance.

« Intelligere formalissime est actus vitalis et viventis » dit Jean de saint Thomas, (C. Th. IV 103).

Mais dans l'intelligence pas plus que dans la volonté, nous n'arrivons d'emblée à cette complaisance que nous cherchons. Nous devons en effet, avant d'y parvenir tenir compte d'une double proportion.

La première s'établit entre l'intelligence et son objet dès que la faculté cognoscitive est en possession de sa propre forme intelligible. Car dès que l'intelligence est constituée comme nature, elle a une inclination naturelle à un objet proportionné, elle est un appétit de cet objet.

« Unaquaque potentia animae est quaedam forma seu natura et habet naturalem inclinationem ad aliud » dit saint Thomas dans la question 80, article 1.

Mais cette inclination est celle qu'une faculté cognoscitive encore en puissance de connaître a de sa nature à n'importe quel objet intelligible. De sorte que même si elle est la raison éloignée de l'acte formel de connaissance, elle ne peut l'expliquer entièrement.

L'intelligence doit de plus être, en certains cas, la cause efficiente d'une nouvelle proportion, lorsqu'elle exhause l'objet qui lui est proposé, au même degré d'immatérialité qu'elle, dans l'espèce *expresse*.

Bien que cette nouvelle proportion soit essentiellement l'œuvre de l'opération vitale de l'intelligence, elle n'est cependant pas complaisance, car ce n'est pas une coaptation vitale de l'intelligence à l'objet, mais une adaptation de l'objet à la faculté, opérée vitalement par l'intelligence.

De toute façon, ces deux proportions se rattachent à un processus antérieur à ce qui est l'acte propre de l'intelligence à ce qui est formel dans l'intellection, l'union même à l'objet.

« Est formaliter intelligere, ex quo formaliter et immediate sequitur intellegi in objecto et attingentia illius in subjecto, ita quod constituatur intellectus attingens objectum, tunc enim principaliter denominatur intelligens quando constituitur apprehendens objectum » (C. Ph. III 350b 20).

Cette union doit s'opérer par l'adhésion et le consentement intérieur de l'intelligence à cet objet comme objet. En d'autres mots, pour que l'acte d'intellection soit consommé, effectivement posé, donné, il faut que l'intelligence se porte elle-même entièrement et vitalement à cet objet comme objet.

« Actus intelligendi unit objectum per modum operationis tendentis in illud... et illa unio non est repraesentativa sed operativa, seu per modum actus secundi, non ut continens, sed ut tendens in objectum (C. Ph. I 713b 35).

Il est difficile de ne pas reconnaître dans cet acte vital par lequel l'intelligence se proportionne à l'objet jusqu'à le devenir, la coaptation vitale que nous nommons complaisance.

Nous retrouvons d'ailleurs dans cet élan vital toutes les caractéristiques de la complaisance puisque l'objet n'y tient pas seulement son rôle d'objet mais encore celui d'appétible et de fin pour la tendance naturelle de la faculté cognoscitive.

Si bien que l'acte d'intelliger devient lui-même en quelque sorte formellement et intrinsèquement complaisance, car c'est par un même acte que l'intelligence intellige et se complaît. Et il semble alors que la connaissance elle-même ne se distingue plus de la complaisance que par le rapport que celle-ci dit à l'objet comme appétible.

Nous touchons ici au point principal par lequel la complaisance dans l'intelligence diffère de la complaisance dans la volonté.

Précisément dans la mesure où la coaptation vitale de l'intelligence à l'objet signifie pour cette intelligence exercice actuel de son acte propre et donc exercice de son acte propre, assimilation et connaissance, la complaisance est une fin pour l'intelligence, car elle marque alors un repos, une satisfaction de son appétit naturel.

« Complacentia per se primo afficit seu quietat appetitum naturalem ipsius potentiae cognoscitivae (Met. Gen. Gredt. 547).

Tandis que dans la volonté la complaisance est proprement une impulsion. En tant que telle, i.e. en tant qu'inclination et que poids, elle peut bien être un terme par rapport à l'acte qui la produit ; elle demeure avant tout essentiellement le principe de la tendance effectivement exercée de la volonté vers la possession *réelle* de son objet.

Ces quelques considérations nous ont évidemment conduits assez loin de la délectation à laquelle la complaisance ne semble plus se rattacher que par un simple lieu de causalité matérielle.

Et nous en arrivons à nous demander si en définitive, la façon de définir le « placet » par la délectation n'est pas beaucoup plus un postulat qu'une conclusion.