Document generated on 07/17/2025 3:24 p.m.

Laval théologique et philosophique

# L'activité affective selon Jean de Saint-Thomas

Robert Morency, S. J.

Volume 2, Number 1, 1946

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1019760ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1019760ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Morency, R. (1946). L'activité affective selon Jean de Saint-Thomas. *Laval théologique et philosophique*, *2*(1), 143–174. https://doi.org/10.7202/1019760ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1946

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

# L'activité affective selon Jean de Saint-Thomas

L'étude de l'intelligence, en philosophie de la nature, est forcément sommaire: comme l'écrit saint Thomas dans le *De Sensu et Sensato*[1], un traité *De Intellectu et Intelligibili* appartiendrait à la métaphysique; ce traité serait, par rapport au traité général de métaphysique, ce qu'est le *De Sensu et Sensato* par rapport au *De Anima*. Mais ce traité n'existe pas dans la métaphysique d'Aristote, telle qu'elle nous est parvenue: ou bien il a été perdu, ou c'est peut-être la mort qui a empêché Aristote de rédiger cette partie de sa métaphysique[2].

De même, une étude intégrale de l'activité affective ressortit à la métaphysique, puisqu'elle doit englober non seulement l'activité appétitive des êtres mobiles, mais aussi l'acte volontaire des substances séparées et de Dieu lui-même.

Mais le problème de l'activité affective a toujours été beaucoup moins étudié que la connaissance. C'est ainsi, par exemple, que l'on suscite presque toujours un certain étonnement, quand on affirme que la spiration ne se rencontre pas uniquement dans la sainte Trinité. Il ne sera donc pas inutile de présenter ici, sous l'égide de Jean de Saint-Thomas, une analyse, non seulement psychologique mais métaphysique, de l'amour ou de la tendance affective. Nous voudrions que cette étude contribue à faire mieux comprendre un vaste domaine de la psychologie sensitive et intellectuelle; et, ce qui est beaucoup plus important encore, qu'elle nous livre les notions philosophiques les plus utiles à l'étude théologique de l'origine spirative de l'Esprit-Saint.

La seule tendance qui nous intéresse ici est la tendance élicite, qui est conséquente à la connaissance. Cette tendance élicite trouve sa réalisation dans l'acte de l'appétit sensitif et dans l'acte de la volonté. Toutefois, nous étudierons principalement, ici, l'acte de la volonté, qui a été l'objet, par suite des processions trinitaires, d'une étude plus approfondie.

---

1. «Praeter librum *de Anima* Aristoteles non fecit librum de intellectu et intelligibili: vel si fecisset, non pertineret ad scientiam Naturalem, sed magis ad Metaphysicum, cujus est considerare de substantiis separatis».—*De Sensu et Sensato*, lect.1 (ed. Pirotta), n.4.

2. «Utrum contingat intellectum nostrum non separatum a magnitudine, idest a corpore, intelligere aliquid separatorum idest aliquam substantiam separatam . . . Haec quaestio pertinet ad Metaphysicum: non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum illius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit».—*In III de Anima*, lect.12 (ed. Pirotta), n.785.

Nous n'entrerons pas dans les multiples actes de la volonté: cette seule étude exigerait tout un volume. Nous nous bornerons à considérer, parmi les multiples tendances de la volonté, l'acte le plus simple, et en même temps le plus fondamental puisqu'il est le premier principe et la racine commune de tous les autres: l'acte d'amour[1]. Et parce que l'amour de concupiscence — qui implique potentialité dans son sujet — ne réalise que *secundum quid* la notion d'amour et d'activité immanente, nous l'exclurons aussi de notre étude. Nous restreindrons donc notre sujet à l'amour le plus pur: l'amour d'amitié ou de bienveillance[2].

Qu'est-ce donc que l'amour ? L'amour est une inclination de la faculté appétitive en présence d'un bien connu. Inclination caractérisée, difficile à définir, mais dont chacun peut saisir le caractère propre en sondant son expérience et en scrutant ses propres impressions: inclination *sui generis*, qui crée entre l'aimant et l'aimé cette union intime, d'ordre affectif, par laquelle l'aimant est entraîné, comme par un poids, vers l'objet ou la personne aimée. L'amour incline et entraîne l'âme vers son objet aussi réellement que le poids matériel entraîne le corps vers la terre: «Mon poids à moi, disait saint Augustin, c'est mon amour. Partout où je vais, c'est lui qui m'entraîne»[3].

Le propre de la volonté et de tout appétit élicite est donc de *tendre consciemment vers* les choses. C'est cette tendance consciente de tout appétit élicite que nous appellerons désormais *activité affective*: *activité*, parce qu'elle est un acte second, opératif et vital; *affective*, pour la distinguer de l'activité assimilatrice et centripète qui est le propre de toute faculté de connaissance.

Mais de même que l'intellect créé ne peut connaître que s'il est intrinsèquement enrichi par la similitude de l'objet à connaître, ainsi — pour des raisons que nous déterminerons bientôt — la volonté créée ne peut tendre vers un bien déterminé que dans la mesure où elle possède en elle un principe intrinsèque qui l'incline vers ce bien particulier. Toute inclination actuelle créée implique donc, comme condition essentiellement requise, un complément intrinsèque de la faculté de tendance.

Voilà pourquoi nous étudierons, d'abord, les éléments qui conditionnent l'activité affective. Il nous sera plus facile alors de déterminer le constitutif même de l'activité affective.

---

1. «Quum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur».—S. THOMAS, *Contra Gentes*, IV, c.19. Cf. *Ia IIae*, q.27, a.4.

2. Nous suivons ici l'exemple du R. P. LAURENT, S. SP., dans son étude sur la nature de l'action immanente: «Agitur primo et per se de amore *amicitiae:* amor enim *concupiscentiae* non est actus perfecti nisi radicaliter (cf In III Sent., d.31, q.2, a.1, sol.2). De hoc duplici amore, cf I-II, 26, 4 (amor amicitiae est amor simpliciter, amor concupiscentiae est amor secundum quid); ibid, q.27, a.3 (amor concupiscentiae dicit existentem in potentia in quantum hujusmodi».—*Divus Thomas*, t.15, 1938, p.245, n.59.

3. «Ponderibus suis aguntur omnia . . . » «Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror».—S. AUGUSTIN, *Confessions*, XIII, c.9. Cf. *De Civitate Dei*, XI, c.28: «Ita corpus pondere, sicut anima amore fertur, quocumque fertur».

## A. LES CONDITIONS DE L'ACTIVITÉ AFFECTIVE

La faculté de tendance, comme la faculté de connaissance, ne peut s'épanouir en acte que si elle possède par identité, ou du moins par information, un principe intrinsèque qui la proportionne à son objet. Mais nous n'aurons bien fait voir en quoi consiste ce principe interne ou ce parachèvement de la faculté, que si nous parvenons à montrer: *1*) sa nécessité et, partant, son existence, *2*) sa nature, *3*) son origine, et *4*) enfin, les caractères propres qui le distinguent de la *species*, c'est-à-dire du principe qui conditionne la connaissance.

### I. NÉCESSITÉ DE CE PRINCIPE INTERNE QUI PARACHÈVE LA FACULTÉ

La faculté et l'objet ne suffisent-ils pas, par eux seuls, à rendre compte de l'acte de tendance? Pourquoi introduire dans cette opération — ne serait-ce qu'à titre de condition — une tierce réalité, distincte de la faculté et distincte de l'objet?

Pour établir la nécessité et, partant, l'existence de ce principe, dont le rôle est de proportionner la faculté à son objet, et de rendre ainsi la faculté apte à éliciter son acte, Jean de Saint-Thomas invoque un double argument: un argument indirect ou *ab absurdo*, et un argument direct ou positif.

#### *1. Argument indirect*

Si une faculté de tendance, qui est ordonnée au bien en général, ne recevait pas un complément intrinsèque qui la détermine et l'oriente vers tel bien particulier, cette faculté conserverait son inclination naturelle pour le bien général, mais jamais elle n'éliciterait un acte déterminé de tendance élicite. Un exemple de Jean de Saint-Thomas, basé sur une physique périmée, nous fera cependant saisir le fondement de cette assertion. Si un corps quelconque, considéré dans tous ses principes intrinsèques, était indifférent à son lieu, au point de pouvoir naturellement occuper aussi bien les sommets que le centre de la terre, il resterait immuablement fixé au lieu où les circonstances extrinsèques l'auraient situé. Jamais il ne tendrait vers les hauteurs ou vers les profondeurs, à moins que l'on ne dépose en lui une inclination déterminée qui l'oriente déterminément ou vers les hauteurs ou vers les profondeurs: conférons à ce corps la légèreté, et il se précipitera vers les sommets; imprimons-lui la gravité, et il s'abattra sur la terre. Ainsi en est-il de toute faculté de tendance qui n'est pas identique à l'objet de sa tendance: sans l'intervention d'un enrichissement interne qui l'oriente, toute faculté de tendance serait à jamais fixée dans une tendance générale qui ne trouverait jamais son actualisation concrète; par rapport à tous les objets concrets et déterminés, les seuls vers lesquels elle peut exercer sa tendance actuelle, elle serait indifférente et indéterminée, semblable à ce corps sans lieu, dont nous venons de parler[1].

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus* (ed. VIVÈS), t.4, p.146a.

### *2. Argument direct et positif*

Ce même argument, nous pouvons encore le présenter, à la suite de Jean de Saint-Thomas, de façon directe et positive, en prenant pour base, soit la nature de la tendance, soit le rapport de convenance exigé par la faculté.

*a) Argument basé sur la nature de la tendance.*—L'acte de tendance est une inclination ou un poids qui entraîne la faculté vers l'objet de son amour.

Ou bien, ce poids, qui entraîne la faculté, n'est autre que l'objet extrinsèque vers lequel elle tend. Dès lors, la faculté de tendance serait simplement mue, de façon passive, par l'objet de son amour, et l'acte de tendance ne jaillirait plus activement des entrailles mêmes de la faculté: aucune raison suffisante intrinsèque, en effet, ne rendrait actuellement possible un *acte* que, d'elle-même, considérée dans ses constitutifs intrinsèques, la faculté de tendance était incapable de produire. Et de plus, l'objet de la tendance exercerait sur la faculté, non pas un attrait d'ordre final, qui caractérise le bien, mais une influence efficiente; point de différence, dès lors, entre la cause efficiente et la cause finale: c'est la négation pure et simple de tout acte de tendance et de toute faculté de tendance.

Ou bien ce poids, qui entraîne l'aimant, est intérieur à la faculté, ce qui peut se vérifier de façons différentes. Ce poids peut être intérieur et même identique à la faculté; la faculté ne pourra tendre alors que vers l'objet unique où l'incline le poids naturel qui s'identifie à son être: c'est ce que nous retrouvons en toute tendance naturelle où la forme naturelle unique incline la faculté vers un objet déterminé. Mais ce poids peut être intérieur à la faculté sans lui être identique: et cette condition est essentiellement requise en toute tendance élicite créée. Puisque la tendance élicite peut tendre vers n'importe lequel des multiples biens que lui présente la connaissance, elle ne peut tendre vers l'un ou l'autre que dans la mesure où, à un moment déterminé, elle porte en elle le poids qui l'incline vers un bien et non vers son contraire. A moins de déifier la faculté de tendance, en lui attribuant une tendance élicite déterminée vers tous les biens qu'elle peut atteindre, il faut donc admettre que le poids, qui entraîne la faculté vers l'objet aimé, est un poids qui, tout en lui étant intrinsèque, se distingue réellement de la faculté de tendance[1].

*b) Argument basé sur la nécessité d'un rapport de convenance.*—Le second argument positif, basé sur le rapport de convenance exigé par la faculté, complète, en l'explicitant davantage, l'argument que nous venons de présenter. Toute faculté appétitive tend essentiellement vers le bien, c'est-à-dire vers un objet qui lui est convenable et proportionné. Mais toute convenance doit être réciproque et mutuelle: si l'objet est proportionné à la faculté, la faculté doit être proportionnée et adaptée à l'objet. Or, d'elle-même, la faculté de tendance élicite est indifférente à l'endroit de tous les biens que peut lui présenter la connaissance: elle ne possède donc

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.143b.

pas, en elle-même, le proportionnement interne, l'adaptation intrinsèque ultime qui lui est essentiellement requise pour lui permettre de tendre vers le bien déterminé que lui présente la connaissance[1].

Que l'on se tourne vers la nature même de l'acte de tendance, ou vers les propriétés qu'il requiert de la faculté, nous aboutissons toujours à cette même conclusion: en toute créature, où la faculté se distingue de l'objet, l'acte de tendance exige, comme condition essentiellement requise, un complément intrinsèque qui proportionne la faculté à l'objet de son amour et l'oriente ainsi vers le bien déterminé que lui soumet la connaissance. C'est donc l'indétermination de la faculté de tendance, à l'endroit des biens multiples et divers qui peuvent naître de la connaissance, qui fonde la nécessité de ce principe intrinsèque qui incline la faculté vers son objet.

Pour comprendre davantage la réalité de ce principe ou parachèvement de la faculté, essayons d'en préciser la nature.

## II. NATURE DE CE PRINCIPE

Ce principe intrinsèque n'est pas l'acte d'amour entendu comme tendance vers l'objet: il n'en est que la condition préalable. Complément de la faculté, son rôle est uniquement de rendre immédiatement possible la tendance actuelle vers un objet déterminé. Habituellement confondu avec l'*acte* de tendance, il ne jouit d'aucune dénomination propre et spécifique, comme le remarque saint Thomas[2]; toutefois, en raison d'une analogie d'attribution, ce complément de la faculté peut être appelé amour, puisqu'il prépare l'acte de tendance et constitue une préfiguration de l'acte d'amour au cœur même de la faculté de tendance.

L'amour peut donc être considéré ou comme opération ou comme terme intrinsèque qui achève la faculté par rapport à son acte. L'amour considéré comme opération ou l'amour opérationnel est l'acte second de la faculté; l'amour considéré comme terme intrinsèque, ou l'amour terminal, prépare et conditionne l'amour opérationnel; c'est à l'amour terminal, dont nous venons d'établir les fondements, que nous voudrions maintenant nous arrêter, pour essayer d'en préciser la nature.

La nature de l'amour terminal se dégage déjà de l'analyse que nous avons présentée ci-dessus: l'amour terminal est un proportionnement ou une adaptation de la faculté à son objet; adaptation ou proportionnement par lequel la faculté, sous le poids de cette tendance amoureuse, est tout affectionnée à l'endroit de son objet. L'amour terminal n'est pas l'objet aimé lui-même, ou une similitude de cet objet à l'intérieur de la faculté

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.145b.

2. «Ex parte autem voluntatis, praeter *diligere* et *amare*, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis, vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc, quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*, sicut si verbum nominaremus *intelligentiam conceptam*, vel *sapientiam genitam*».— *Ia*, q.37, a.1, c.

de tendance, au même titre que l'espèce impresse est une similitude de l'objet dans la faculté de connaissance: l'amour terminal est plutôt un corrélatif de l'objet qui incline la faculté vers l'objet; il est pour ainsi dire *en vide*, ce que son objet est *en plein*[1]; c'est un poids, une poussée, une inclination, une impulsion, qui oriente la faculté vers l'objet de son amour, et qui relève du domaine de la qualité.

Saint Thomas définit diversement l'amour terminal, selon qu'il insiste sur tel ou tel de ses aspects: l'amour terminal, en effet, peut être considéré ou dans son devenir ou dans son être.

Considéré *dans son être*, l'amour terminal est une *adaptation*[2] de la faculté à son objet, un *proportionnement* de l'appétit à l'endroit de son bien[3], une convenance[4], ou une union[5] entre l'aimant et l'aimé. Si l'on tient à insister sur les rapports de cette réalité avec la faculté, on pourra dire, encore avec saint Thomas, que l'amour terminal est une *impression* de l'objet aimé *dans la faculté de l'aimant*[6], ou une information de l'appétit par le bien[7]. Si l'on insiste, au contraire, sur les rapports de cette réalité avec l'objet, l'on dira que l'amour terminal est *une aptitude* de la faculté pour le bien[8], ou une modification de l'aimant, grâce à laquelle l'aimé est dans l'aimant[9].

Considéré *dans son devenir*, l'amour terminal est, comme tout devenir, un mouvement dépendant d'un agent. Insistant sur sa réalité même de devenir, saint Thomas dira que l'amour terminal est un mouvement de l'appétit dans lequel la faculté subit, de la part de l'objet appétible, une modification, grâce à laquelle l'objet devient agréable à la faculté[10]. Insistant sur la dépendance de son devenir à l'endroit de l'agent, saint Thomas dira que l'amour terminal est une modification[11] ou une transformation[12] de l'appétit par l'objet appétible.

L'amour terminal est donc une conformation de la faculté qui oriente et détermine sa tendance native, une sorte de stabilisation de la faculté à l'endroit d'un bien déterminé[13]. Et cet amour terminal, dont le fonde-

---

1. Est «per modum proportionis et coaptationis ad objectum, quo voluntas redditur ponderans, et affectata erga ipsum, et talis coaptatio ad objectum respective, et proportionaliter objectum ipsum est».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.147a.

2. «Coaptatio appetitus . . . ad aliquod bonum».—*Ia IIae*, q.26, a.1, c.

3. «Consonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut conveniens».—*Ia IIae*, q.29, a.1, c.

4. «Convenientia amantis ad amatum».—*Ia IIae*, q.29, a.2, c.

5. «Quaedam unio amantis et amati».—*Q.D. de Veritate*, q.26, a.4, c.

6. «Quaedam impressio rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante».—*Ia*, q.37, a.1, c.

7. «Informatio quaedam ipsius appetitus per bonum».—*Q.D. de Spe*, a.3, c.

8. «Aptitudo sive proportio appetitus ad bonum».—*Ia IIae*, q.25, a.2, c.

9. «Affectio amantis per quam amatum est in amante».—*Compendium theologiae*, c.52.

10. «Nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat».—*Ia IIae*, q.26, a.2, ad 3.

11. «Prima . . . immutatio appetitus ab appetibili».—*Ia IIae*, q.26, a.2, c.

12. «Formatio quaedam appetitus ab appetibili».—*De Ver.*, q.26, a.4, c.

13. «Stabilimentum voluntatis in bono volito».—*Q.D. de Potentia*, q.9, a.9, c.

ment réside dans l'indétermination de la tendance naturelle de l'appétit, se retrouve, comme l'affirme saint Thomas, aussi bien dans l'appétit sensitif[1] que dans la volonté[2]: la raison alléguée trouve son application en tout appétit élicite créé; tout appétit créé a besoin d'être orienté déterminément vers un objet particulier.

L'amour terminal est donc un proportionnement qui doit être *intrinsèque* à la volonté ou à la faculté de tendance: le verbe de l'intellect, extrinsèque à la volonté, est donc impuissant à remplir ce rôle, contrairement à ce qu'ont prétendu certains théologiens. Bien plus, l'amour terminal ne doit pas seulement être *dans* la volonté: il doit même procéder *de* la volonté, c'est-à-dire de l'acte même de la volonté, comme nous le verrons immédiatement en étudiant l'origine de l'amour terminal.

### III. ORIGINE DE L'AMOUR TERMINAL

Pour respecter le caractère opératif et vital de la faculté de tendance, l'amour terminal doit être en relation de dépendance à l'endroit de la faculté de tendance; mais pour être apte à conformer la faculté à son objet, l'amour terminal doit être en relation de dépendance à l'endroit de l'objet. Essayons donc de préciser le rôle de la faculté appétitive et le rôle de l'objet, dans l'origine de l'amour terminal.

*1) Le rôle de la faculté appétitive.*—L'amour terminal doit être *dans* la faculté appétitive pour l'entraîner hors d'elle-même vers l'objet aimé; il doit aussi procéder *de* la faculté appétitive pour laisser à la faculté son caractère vital et opérationnel[3].

Principe immédiat de la tendance appétitive élicite qui est une opération vitale, l'amour terminal relève lui aussi de l'ordre vital; et ce n'est que par une opération vitale qu'il peut prendre naissance dans la faculté de tendance. Si l'amour terminal trouvait sa raison d'être dans un principe externe, il serait passivement produit dans la faculté, tout comme l'appétit naturel qui est passivement produit dans un corps par le principe générateur. Dès lors, l'amour terminal, tout comme la légèreté ou la gravité des corps, pourrait être le principe d'une tendance passive: il serait impuissant à rendre compte du caractère vital et opérationnel de la tendance élicite. Puisque, dans l'opération même qui la caractérise, c'est la faculté elle-même qui *s'incline* vitalement vers son bien, il faut que l'inclination ou le proportionnement, dont l'acte de tendance n'est que la transposition dynamique, jaillissent activement de la faculté elle-même.

1. «Ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile».—*Ia IIae*, q.26, a.2, c.

2. «Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi, res dicta vel intellecta est in intelligente».—*Ia*, q.27, a.3, c. Cf. *Ia*, q.37, a.1, c.; *Contra Gentes*, IV, c.19; *De Pot.*, q.9, a.9, c.

3. «Oportet quod haec impressio, et impulsus, seu coaptatio erga objectum nascatur *in* voluntate, et producatur per actum ipsius».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.146a.

Existant *dans* l'appétit et procédant *de* l'appétit, l'amour terminal, qui doit être le terme d'une opération, doit donc procéder de l'acte même de l'appétit, ou de l'appétition. De même que c'est en appréhendant l'objet, que l'intellect forme son verbe, de même c'est en voulant son bien, que la volonté se proportionne à lui en formant, au sein d'elle-même, cette qualité que nous avons nommée l'amour terminal. Comme l'écrit très bien Jean de Saint-Thomas, c'est en exprimant son verbe que l'intellect appréhende, et c'est en appréhendant qu'il exprime son verbe; ainsi poursuit-il, c'est en se proportionnant à son objet que la volonté l'aime, et c'est en l'aimant qu'elle se proportionne à lui: c'est par un seul et même acte, impliquant une double formalité, que la faculté de tendance se proportionne à son objet, et élicite son acte de tendance[1]. L'acte d'appétition enveloppe donc un acte de production, c'est-à-dire un acte transitif dont le terme est l'amour terminal ou le proportionnement qualitatif de la faculté. C'est cette opération productive, impliquée dans l'acte formel d'appétition, que les philosophes et surtout les théologiens désignent sous le nom de spiration: et, par voie de conséquence, l'amour terminal a été nommé amour spiré ou *spiramen*.

Tout comme la connaissance, l'acte d'appétition est donc une action formellement immanente, mais virtuellement transitive. A titre d'action immanente, l'appétition exprime simplement une relation de l'aimant à la chose aimée, mais une relation spécifique par voie d'inclination et d'union affective. A titre d'action virtuellement transitive, l'appétition est une spiration; et la spiration est essentiellement la production d'un terme à l'intérieur de la faculté: terme qualitatif, qui adapte ou proportionne la faculté à son objet, et que nous pouvons appeler amour terminal, amour spiré, ou *spiramen*[2].

Nous ne voulons pas insister davantage, ici, sur ce caractère formellement immanent et virtuellement transitif de l'acte d'appétition. Il suffit d'appliquer à l'acte de tendance ce que nous savons de l'acte de connaissance: la distinction, qui existe entre l'appétition formelle et la spiration, est analogue à celle qui se retrouve entre l'intellection et la diction.

La *cause efficiente* de l'amour terminal est donc la faculté de tendance; et l'acte qui donne naissance à cet amour terminal, n'est autre que l'acte de tendance ou l'opération appétitive, qui enveloppe, en raison de son caractère virtuellement transitif, un acte de spiration.

Si la faculté de tendance explique l'origine d'un amour terminal ou la production d'un terme à l'intérieur d'elle-même, elle est insuffisante, par elle seule, à expliquer le caractère déterminé de ce terme et sa conformité à l'objet de connaissance. Il faut donc faire aussi appel à la connaissance pour expliquer intégralement l'origine de l'amour terminal.

---

1. «Sic voluntas coaptata objecto amat, et amando se coaptat, sicut intelligendo dicit, et dicendo intelligit, quod quidem totum est simul et eodem actu, sed diversa habitudine».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.144a.

2. *Ibid.* Cf. etiam pp.146a, 146b, 147b; t.5, p.492a; *Cursus philosophicus* (ed. REISER), t.1, p.714b11.

### 2. *Le rôle de l'objet*

C'est la faculté de tendance qui produit en elle-même l'amour terminal; mais elle n'exerce cette opération que sous la motion du bien. Or il faut distinguer, comme le remarque saint Thomas, une double motion: l'une qui relève de la causalité efficiente, et l'autre qui ressortit à la causalité finale. Et c'est à la causalité finale que se rattache la motion causale du bien[1].

La causalité finale n'est pas une causalité de production mais d'attrait: l'agent meut le patient en le conduisant de la puissance à l'acte; par son attrait, la fin constitue la raison pour laquelle l'agent exerce sa motion efficiente. L'agent pousse et *la fin attire*. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'adage *bonum est diffusivum sui*[2].

Bien que d'ordre final, la motion de la fin n'en est pas moins réelle[3]. C'est uniquement dans la mesure où elle est comparée à la motion efficiente de l'agent, que la motion attractive de la fin peut être dite métaphorique. Le Christ n'est appelé «le lion de Juda» que par métaphore: non pas que la force — qui est ici la puissance — ne soit point réelle dans le Christ; mais uniquement en ce sens qu'il n'existe qu'une analogie de proportionnalité impropre entre la puissance infinie du Christ qui est parfaitement réelle et propre, et la force sensible qui caractérise le lion. De même, si l'on entend, par *motion*, l'influx causal exercé par la cause efficiente, cette motion ne convient que métaphoriquement à la cause finale: la cause finale n'en exerce pas moins réellement et proprement la motion d'attrait qui la caractérise[4].

Pour mieux comprendre le rôle exercé par l'objet ou par le bien, dans la production du *spiramen* ou de l'amour terminal, voyons brièvement quelle est la causalité formelle de la cause finale.

La causalité formelle de la fin, comme toute causalité formelle, réside dans le sujet qui subit cette causalité. Or le sujet qui subit l'attraction de la fin, c'est l'appétit naturel ou élicite. La causalité de la fin réside donc dans l'appétit et consiste précisément dans cette inclination, ou ce poids par lequel le sujet est attiré par la fin et vers la fin. La causalité de la fin, dans l'appétit élicite, n'est donc rien d'autre que l'amour spiré, inclinant un sujet vers le bien qui l'attire.

---

1. «Aliquid enim dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem: et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis . . .»—S. THOMAS, *Ia*, q.82, a.4, c. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.150a.

2. Le principe «bonum est diffusivum sui» doit s'entendre, selon saint Thomas, de la diffusion dans l'ordre de la causalité finale (*De Ver.*, q.21, a.1, ad 4; *Ia*, q.5, a.4, ad 2). Si ce principe exprime aussi la diffusion dans l'ordre de la causalité efficiente, c'est uniquement par accident, en raison de l'être actif qui est le sujet du bien (*In I Metaphysicorum*, lect.11 [ed. CATHALA], n.179). Strictement, le principe «bonum est diffusivum sui» pourrait se traduire: le bien possède une force d'attraction.

3. «Quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem *realiter*».—*De Ver.*, q.23, a.1, ad 7.

4. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.277a34; *Curs. theol.*, t.5, p.488b.

Mais l'amour spiré ou terminal dépend d'un double principe. Il dépend de la faculté de tendance comme de son principe efficient, et à ce titre c'est à une véritable action efficiente qu'il doit son origine. Mais l'amour terminal dépend aussi de l'objet appétible ou du bien, et à un double titre: sous le rapport de la spécification et sous le rapport de la finalisation. L'amour terminal dépend du bien considéré comme objet: et, sous ce rapport, le rôle du bien, comme de tout objet, est uniquement de spécifier, fonction qui se rattache à la causalité formelle extrinsèque. Mais l'amour terminal dépend aussi du bien formellement considéré comme bien, et sous ce rapport, le rôle du bien est d'entraîner l'agent à l'exercice de son activité, fonction qui relève formellement de la causalité finale.

De même que le propre de la cause efficiente est *d'agir*, le propre de la cause finale est *d'être désirée*[1]. Et le principe formel en vertu duquel la fin est actuellement désirée, c'est l'amour terminal, considéré dans sa dépendance à l'endroit du bien.

La causalité formelle de la fin, ou sa motion métaphorique, est donc constituée par l'amour terminal ou spiré, considéré, non pas en tant qu'il est activement élicité par la faculté de tendance, mais en tant qu'il dépend passivement de l'objet appétible, considéré formellement dans sa fonction de finalisation[2]. L'acte formel d'amour, l'amour opérationnel ou l'amour élicité (qui est, en même temps, spirant), est l'effet de la fin; le terme de l'amour, l'amour terminal ou l'amour spiré, constitue la causalité même de la fin[3].

Mais le bien ne peut exercer sa causalité finale, et constituer, par voie d'attraction, le principe de l'amour terminal, qu'à la *condition* d'être connu ou appréhendé.

Dans l'ordre de l'efficience, l'agent ne peut agir qu'à la double condition d'exister en soi et d'être appliqué à son patient. Cette double condition est aussi requise dans l'ordre de la causalité finale. La fin ne meut qu'à la double condition d'être appliquée à l'appétit et d'exister objectivement: la fin doit exister objectivement dans une faculté de connaissance pour pouvoir être appliquée à l'appétit et exercer auprès de lui son attrait de cause finale. Mais dans l'ordre de la finalité, c'est l'acte de connaissance ou l'appréhension qui remplit directement cette double fonction: par le fait qu'il est appréhendé, le bien existe objectivement et se trouve appliqué à l'appétit; il est pourvu de toutes les conditions qui sont requises pour lui permettre d'exercer son attrait final.

---

1. «Metaphorica motio, qua finis dicitur causare secundum veritatem, est primus amor finis ut passive pendens ab appetibili, non ut active elicitus a voluntate».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.278a23.

2. «Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari».—*De Ver.*, q.22, a.2.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, pp.281a28-42, 282a7, 282b42, 285b30, 287a17.

L'appréhension, toutefois, n'est pas la raison formelle de la causalité finale du bien: elle n'est que la condition, qui est nécessairement requise, pour l'exercice de cette finalisation du bien[1].

Dépendant de la volonté, dans l'ordre de la causalité efficiente, l'amour terminal dépend donc aussi de l'objet dans l'ordre de la causalité finale. Comme l'acte de l'appétit dépend de l'amour terminal comme d'une condition prérequise, et comme, d'autre part, l'amour terminal dépend de l'objet appétible comme de sa cause finale, il faut conclure que l'acte de l'appétit est en relation de dépendance à l'endroit du bien qui constitue son objet. Et c'est sous ce rapport que nous pouvons dire, avec saint Thomas, que la faculté de tendance est une puissance passive[2]. Mais comme la passivité exprime proprement la dépendance qui est corrélative à la causalité efficiente, la passivité n'est attribuée que métaphoriquement à cette dépendance de l'appétit vis-à-vis de son bien[3]. Tout comme la motion, dont elle est le terme corrélatif, la passion n'est transposée que par métaphore dans l'ordre de la causalité finale.

L'amour terminal, qui proportionne la faculté à son objet, dépend donc, dans son origine, des deux termes qu'il doit unir: il dépend *effectivement* de la faculté de tendance qu'il a pour fonction d'adapter à l'objet; dans l'ordre de la *finalité*, il dépend de l'objet appétible auquel il doit proportionner la faculté de tendance.

Complétant la faculté, comme l'espèce impresse, et procédant de la faculté, comme l'espèce expresse, le *spiramen* entretient donc certaines analogies avec l'une et l'autre espèce. Un court parallèle, entre le *spiramen*, condition de tendance, et la *species*, condition de connaissance, nous aidera à mieux saisir le caractère foncièrement original de l'amour terminal, ou du *spiramen*.

## IV. L'AMOUR TERMINAL ET LA «SPECIES»

### *1. Amour terminal et espèce impresse*

L'amour terminal ressemble, par certains côtés, à l'espèce impresse: comme l'espèce impresse, en effet, l'amour terminal est un principe qualitatif, intrinsèque à la faculté, qui achève la faculté et la dispose immédiatement à éliciter son acte.

---

1. «Apprehensio non est ratio formalis finalizandi, sed conditio requisita ad finem pro ea parte, qua finis etiam est objectum, neque est conditio solum per modum applicationis, sed etiam per modum existentiae».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.272b16. Cf. t.3, pp.381b17, 386a12.

2. «Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso».—*Ia*, q.80, a.2, c. Cf. *Ia IIae*, q.27, a.1, c.; *In III Sententiarum*, d.27, q.1, a.1, c.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, pp.492a, 509a, 510a; *Curs. phil.*, t.3, p.311a38; CAJÉTAN, *In Iam*, q.79, a.2.

Mais l'amour terminal diffère profondément, aussi, de l'espèce impresse. Tout ce qui touche à l'espèce impresse est dans l'ordre centripète de l'*assimilation*; tout ce qui a rapport à l'amour terminal est dans l'ordre centrifuge de l'*inclination*.

L'espèce impresse est une similitude de l'objet qui assimile la faculté à l'objet lui-même; l'amour terminal est plutôt un corrélatif de l'objet qui proportionne la faculté à l'objet, et qui, à la façon d'un poids interne, l'incline vers son bien. Similitude de l'objet, l'espèce impresse est principe d'assimilation; poussée interne inclinant vers l'objet, l'amour terminal est principe d'union[1].

L'objet externe, d'où procède l'espèce impresse, constitue essentiellement, dans la connaissance, un principe d'assimilation; le bien connu, d'où procède l'amour terminal, est essentiellement un principe d'attraction, d'impulsion ou d'inclination. L'objet de connaissance engendre, dans la faculté, une similitude de soi-même; l'objet de l'appétit donne naissance à un poids, qui incline la faculté vers soi[2].

Considéré dans sa pure formalité, l'objet de connaissance n'exerce sur la faculté qu'une fonction de spécification; mais, en plus, en toute faculté humaine, où les espèces impresses doivent s'acquérir, l'objet joue un rôle de principe efficient de l'espèce impresse. L'objet de l'appétit, au contraire, exerce sur l'appétit, en raison même de son caractère appétible, une motion qui relève de la causalité finale; toute la motion efficiente est du ressort exclusif de la faculté de tendance. Ainsi toute la fécondation de la faculté de connaissance provient de l'extérieur: la faculté de connaissance est fécondée par son objet et elle est réellement passive. Tandis que la fécondation de la faculté de tendance procède de l'intérieur: c'est l'appétit qui se féconde lui-même, et il n'est passif que de façon métaphorique, dans la mesure où il subit l'attrait final du bien[3].

Analogue à l'espèce impresse, l'amour terminal entretient aussi, avec l'espèce expresse, certaines analogies où transparaît sans cesse une similitude proportionnelle, au sein d'une profonde dissimilitude.

### 2. *Amour terminal et espèce expresse*

L'amour terminal ressemble à l'espèce expresse: l'espèce expresse et l'amour terminal sont le terme qualitatif de l'opération de la faculté considérée dans sa fonction virtuellement transitive; tous deux se distinguent réellement de la faculté et aussi de l'opération qui leur a donné naissance[4]. Mais la diversité transparaît aussitôt qu'on précise le caractère propre de chacune de ces deux réalités.

---

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, pp.144b, 146b.

2. «Verbum repraesentans objectum, causat amorem, non per impressionem similitudinis, sed ponderis, et inclinationis ad amandum».—*Ibid.*, p.167a.

3. *Ibid.*, p.148a.

4. «Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum, ita, ex

L'espèce expresse se tient du côté du terme: elle est le terme même dans lequel la faculté de connaissance atteint son objet. L'amour terminal se tient du côté du principe: il est le terme intrinsèque qui achève la faculté de tendance et lui permet d'éliciter son acte d'appétition.

L'espèce expresse est la réalité même sur laquelle se pose, comme sur un terme ultime, le regard de la faculté cognitive pour y contempler son objet; l'amour terminal est la réalité sur laquelle s'appuie la faculté de tendance pour prendre son élan vers l'objet. La faculté cognitive se repose dans l'espèce expresse où elle trouve son objet: le vrai est dans l'esprit. La faculté appétitive, au contraire, trouve, dans l'amour terminal, le principe tendanciel qui la projette vers l'objet: le bien est dans les choses[1].

L'espèce expresse peut être éminemment suppléée par Dieu: ainsi dans la vision béatifique, sans produire aucun verbe mental, l'intellect contemplera immédiatement l'essence divine elle-même, qui tiendra avantageusement lieu, non seulement d'espèce impresse, mais aussi d'espèce expresse. L'amour terminal, au contraire, ne peut être suppléé même par Dieu: le caractère vital de la tendance exige que ce terme procède de la faculté elle-même; or une poussée, qui est imposée du dehors, ne pourrait pas, en même temps et sous le même rapport, jaillir spontanément du cœur même de la faculté[2].

Enfin, l'acte de diction, qui engendre le verbe, est essentiellement assimilateur: son rôle primordial et essentiel est d'assimiler la faculté à l'objet. L'acte de spiration, au contraire, est essentiellement impulsif: son rôle fondamental est de proportionner la faculté à son bien et de l'incliner ainsi vers ce bien. Au terme de la diction, la faculté est semblable à l'objet; au terme de la spiration, la faculté incline, comme sous l'action d'un poids, vers le bien qui la sollicite. Et ce principe trouve son application jusqu'au sein même de la Trinité. C'est par génération intellectuelle que le Fils procède du Père; aussi est-ce formellement en raison de la procession qui lui donne naissance, que le Fils est, en tout, identique à son Père: l'opération générative est essentiellement assimilatrice. C'est par amour au contraire, ou par spiration volontaire, que le Saint-Esprit, comme d'un principe unique, procède du Père et du Fils; aussi n'est-ce pas formellement en vertu de la procession qui est à son origine, que le Saint-Esprit est identique au Père et au Fils, car la spiration, essentiellement impulsive, n'est assimilatrice que par accident; c'est uniquement parce que la spiration, dont il procède, est divine et infinie, que le Saint-Esprit est, lui aussi, identique à son principe. La spiration divine n'est donc pas une génération: la seconde personne de la sainte Trinité est le Fils *unique* de Dieu; identique au Père et au Fils, mais n'étant point engendrée

hoc, quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante sicut et intellectum in intelligente».—S. THOMAS, *Ia*, q.37, a.1, c. Cf. *Contra Gentes*, IV, c.26. «Sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente . . .; similiter oportet quod affectio amantis, per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis in quantum est amans».—*Comp. theol.*, c.52.

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.148a.

2. *Ibid.*, pp.148b, 149.

et n'étant point Fils, la troisième personne de la Trinité, qui procède du Père et du Fils (*spiratur*), est proprement appelée l'Esprit (*Spiritus*) de Dieu[1]. Et puisque c'est à l'Amour ou à la libéralité qu'est attribuée l'œuvre toute gratuite de la sanctification, on réserve habituellement à l'Esprit, du moins comme dénomination propre, le qualificatif de Saint[2].

## V. CONCLUSION

L'amour terminal, condition nécessaire de toute appétition créée, est donc un proportionnement de la faculté que la faculté de tendance produit à l'intérieur d'elle-même, et par lequel elle oriente son indétermination native, et s'incline, comme par un poids, vers l'objet de son amour.

L'amour terminal n'est point l'acte de tendance ou d'appétition, mais le *principe* de cet acte, puisqu'il le conditionne. Mais, d'autre part, l'amour terminal est aussi le *terme* de cet acte, puisqu'il est produit par l'acte d'appétition: opération formellement immanente, mais virtuellement transitive, l'appétition, sensible ou volontaire, est féconde d'un terme: l'amour terminal ou l'amour spiré.

La cause efficiente de l'amour terminal est l'appétit lui-même dont l'acte, formellement immanent, est virtuellement et éminemment transitif; sa cause finale est l'objet appétible ou le bien, qui, à la condition d'exister objectivement et d'être appliqué à l'appétit, double condition qui se réalise dans l'acte d'appréhension, déclenche l'activité de l'appétit et se trouve ainsi, par l'attrait qu'il exerce, au principe ultime de l'amour terminal.

L'acquisition de l'amour terminal implique un passage de la puissance à l'acte, et, partant, une passion de la part de l'appétit. L'amour terminal est une forme que l'appétit doit acquérir, ou plutôt se donner à lui-même, et par lequel il est incliné vers l'objet de son amour: par l'amour terminal, c'est l'objet lui-même qui se trouve dans la faculté, non par similitude comme dans la connaissance, mais à la façon d'un poids qui courbe la faculté et l'entraîne vers soi[3].

En adaptant ou en proportionnant ainsi la faculté à son objet, l'amour terminal crée une union d'un caractère spécial entre l'aimant et l'aimé. Par l'amour, en effet, l'aimé lui-même devient la forme de l'aimant; la faculté de l'aimant est informée[4] et imprégnée[5] par le bien, objet de

---

1. S. Thomas, *Ia*, q.27, a.4; J. de S.-Thomas, *Curs. theol.*, t.4, p.158a.

2. *Ia*, q.36, a.1.

3. «Amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens amantem in ipsam rem amatam».—*Contra Gentes*, IV, c.19. Cf. *Comp. theol.*, c.45.

4. «Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto . . . Cum ergo affectus informetur amore et terminetur, sicut intellectus principiis et quidditatibus . . .»—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.3, c. (ed. Moos), nn.57, 59. «Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum, et formae et materiae; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis».—*Ibid.*, d.27, q.1, a.1, ad 5, n.28.

5. «Affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, c., n.12.

son amour. Par cette information, la faculté de l'aimant est transformée et convertie en l'objet de son amour[1]. Information et transformation des plus intimes qui font du sujet aimant et de l'objet aimé une seule et même réalité[2], jouissant de la stricte unité qui caractérise le continu ou le composé naturel hylémorphique[3].

Il y a, toutefois, entre ces différents modes d'union, non pas identité, mais simple analogie. L'union du sujet aimant et de l'objet aimé n'est pas une union effective: l'union effective naît de l'amour et constitue son terme normal. L'union, qui caractérise l'amour, est une union qu'on peut appeler *affective*[4], et qui résulte de l'information de la faculté de tendance par l'objet de son amour.

Toutefois cette union affective n'est pas encore l'acte mais simplement le principe de l'appétition sensitive ou intellectuelle. L'information de l'intellect par l'espèce impresse crée l'union du sujet connaissant et de l'objet connu: mais cette union, sur le plan de l'acte premier, n'est pas l'union opérative qui caractérise la connaissance; elle n'en est que la condition. De même, en vertu de l'amour terminal, qui proportionne la faculté à son objet, il existe une union véritable entre le sujet aimant et l'objet aimé; cette union, toutefois, n'est pas le constitutif formel de l'acte d'amour; elle n'en est que la condition[5]. C'est ce constitutif même de la tendance affective, dont l'amour terminal n'est que la condition, qu'il nous faut maintenant étudier.

## B. LE CONSTITUTIF DE L'ACTIVITÉ AFFECTIVE

L'action immanente, écrit saint Thomas, n'est pas un intermédiaire entre un agent et un patient: c'est une réalité qui est conséquente à l'union de la faculté avec son objet[6]. Et c'est ce principe fondamental qu'il applique non seulement à l'acte de connaissance, mais aussi à l'acte d'amour.

C'est uniquement après avoir été informés par l'espèce impresse que le sens ou l'intellect sont immédiatement aptes à éliciter leur acte. De même,

---

1. «Amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, c., n.12. «Amor dicitur virtus unitiva formaliter, quia est ipsa unio, vel nexus, vel transformatio qua amans in amatum transformatur et quodammodo convertitur in ipsum».—*Ibid.*, ad 2, n.19. Cf. *Ibid.*, ad 5, n.28.

2. «Quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato quod factum est forma amantis».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, c., n.13.

3. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, ad 5. Voir n.4, p.156.

4. «Amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed *affectuum*».—*In III Sent.*, d.29, q.1, a.3, ad 1, n.41. Cf. *Ia IIae*, q.28, a.1. Voir aussi GABRIEL A S. M. MAGDALENA, O.C.D., *De Unione cum Deo per charitatem perfectam*, dans *Acta Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*, t.2, 1935, pp.126ss.

5. Cf. LAURENT, S. SP., *De natura actionis immanentis secundum S. Thomam*, dans *Divus Thomas*, t.15, 1938, p.248.

6. «Actio, quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente».—*Ia*, q.54, a.1, ad 3.

c'est uniquement quand elle est imprégnée ou informée par l'objet, et qu'elle lui est ainsi unie par l'amour terminal, que la faculté de tendance peut se complaire dans son objet, y adhérer fermement, et éliciter, à l'endroit de ce bien, son acte d'amour: l'amour opérationnel[1].

L'amour opérationnel est donc une opération qui est conséquente à l'information de la faculté de tendance par l'amour terminal. Nous étudierons d'abord les caractères généraux de l'amour opérationnel, et nous terminerons par quelques considérations sur les principales formes d'activité affective.

## I. LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'AMOUR OPÉRATIONNEL

Afin de prendre une vue assez complète de l'amour opérationnel, nous pouvons le considérer dans son être et dans son devenir. Considérons donc successivement la nature et l'origine de l'amour opérationnel.

### *1. Nature de l'amour opérationnel*

L'amour opérationnel est un acte immanent, par lequel un sujet s'unit à son objet de façon affective et dynamique, et s'enrichit lui-même par la possession tendancielle de l'être d'autrui.

*a) Amour opérationnel: acte immanent.*—Tout comme l'acte de connaissance qu'il parachève, et dont il ne faudrait pas trop le séparer, l'acte de tendance ou l'amour opérationnel est un acte formellement immanent. Même si, concrètement, dans la mesure où il est virtuellement transitif, il produit ce terme que nous avons appelé l'amour terminal, l'amour opérationnel n'est pas ordonné de soi à la production de ce terme: de soi, il est un acte formellement immanent.

Concrètement, en effet, la foi nous apprend que l'Esprit-Saint jouit de l'amour volontaire, comme les deux autres personnes de la sainte Trinité: et même, considéré absolument, cet amour est, en tout, identique à celui du Père et du Fils. Mais cet amour infini, chez l'Esprit-Saint, n'est point fécond comme l'amour du Père et du Fils: il n'est pas principe d'un nouvel Esprit, qui serait, à son tour, fécond d'un autre Esprit, et ainsi à l'infini. L'amour de l'Esprit-Saint réalise formellement toutes les propriétés de l'amour, sans être, pour autant, productif d'un terme.

Et même si toutes les amours que nous connaissons étaient de fait productives d'un terme, nous pourrions percevoir, par la seule analyse interne, que cette production n'est pas essentielle à l'acte d'amour: l'acte d'amour n'est pas, fondamentalement et de par sa nature même, un acte de production. De même que la faculté de connaissance n'exprime qu'une relation du sujet connaissant à un objet connu ou atteint (mais non pas nécessaire-

1. «Quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, c., n.12.

ment produit); de même, considéré dans sa pure formalité, l'acte d'amour n'exprime qu'une relation du sujet aimant à l'objet aimé, relation caractérisée qui s'effectue par voie de tendance, d'inclination et d'union affective[1].

*b) Amour opérationnel: union affective et dynamique.*—Mais pour comprendre pleinement la portée de ces termes, il nous faut distinguer nettement une double union affective: l'une qui a trait aux conditions de l'amour et qui se réalise par l'amour terminal; l'autre qui exprime le constitutif même de l'amour et qui se vérifie exclusivement dans l'amour opérationnel.

Dans l'ordre de la connaissance, nous distinguons deux unions: l'union intentionnelle, sur le plan entitatif de l'acte premier, qui est effectuée dans l'information de la faculté par l'espèce impresse; et l'union intentionnelle, sur le plan dynamique de l'acte second, qui caractérise formellement l'acte de connaissance.

Ainsi dans l'ordre de l'amour. L'amour terminal réalise une certaine union affective entre la faculté de tendance et l'objet aimé: mais, simple condition de tendance, cette union est antérieure à l'action qu'elle conditionne. Une faculté de tendance n'aime son bien que parce qu'elle y est inclinée par l'amour terminal qui l'unit affectivement à ce bien par voie d'inclination. L'amour opérationnel est la transposition dynamique de cette union affective sur le plan de l'acte second, comme l'union formellement cognitive est, sur le plan de l'acte second, la transposition dynamique de l'union en acte premier déjà réalisée par l'information de la faculté cognitive par l'espèce intentionnelle.

Explication énigmatique, dira-t-on peut-être. Sans doute, mais ce caractère mystérieux tient à la nature même du sujet. Impossible de traduire par des images matérielles ce phénomène premier et irréductible que constitue l'amour. Mais, d'autre part, nous avons à présenter ici, mieux que de lointaines analogies: l'introspection permet à chacun de puiser, dans sa propre expérience, les éléments qui lui permettront de goûter la saveur concrète de cette union affective et dynamique qui caractérise l'amour opérationnel.

*c) Amour opérationnel: surcroît d'être de l'aimant.*—Union affective et dynamique, qui incline la faculté vers l'objet aimé, l'acte d'amour est ordonné, de soi, non pas au perfectionnement du terme aimé, mais à la perfection même du sujet qui élicite cet acte. Aimer, ce n'est pas produire: l'amour ne relève pas du prédicament de l'action.

Mais, d'autre part, l'acte d'amour ne consiste pas en un simple devenir par lequel la faculté acquerrait quelque perfection: l'acte d'amour suppose ce devenir déjà réalisé, puisqu'il exige, comme condition préalable, l'union de la faculté à l'objet par l'amour terminal. L'amour est l'opération d'une faculté déjà unie à son objet: il est l'acte parfait d'un sujet parfait.

---

1. «Diligere et amare . . . important habitudinem amantis ad rem amatam».—S. THOMAS, *Ia*, q.37, a.1, c. «Actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum».—*Q.D. de Malo*, q.3, a.3, c. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.144b.

Ni production, ni devenir, l'acte d'amour, comme l'acte de connaissance, se situe sur le plan de l'être: l'amour se rattache, comme la connaissance, au prédicament de la qualité.

Aimer un bien, c'est *être* ce bien, de même que connaître un objet c'est *être* cet objet. Mais tandis que le sujet connaissant est l'objet connu, par voie de similitude et d'assimilation, en s'accaparant intentionnellement l'être des choses; le sujet aimant *est* l'objet aimé, par voie de tendance et d'inclination, c'est-à-dire en se proportionnant à l'objet et en se transformant en cet objet aimé pour se perdre en lui[1]. Par suite de ce proportionnement et de cette inclination, il existe, entre l'aimant et l'aimé, une union caractéristique d'ordre affectif, en vertu de laquelle l'objet aimé devient la forme du sujet aimant, ou, inversement, en vertu de laquelle le sujet aimant devient l'objet aimé par suite de cette information affective[2]. «Aimer, c'est devenir, dans sa volonté, et par sa volonté, une même chose avec ce qu'on aime»[3].

L'amour, comme la connaissance, est donc un enrichissement du sujet par l'être d'autrui. Mais tandis que le sujet connaissant s'enrichit en possédant en soi les perfections d'autrui, le sujet aimant s'enrichit en se transformant lui-même en la perfection des multiples êtres vers lesquels il tend par amour: la connaissance est concentrique et égoïste, l'amour est excentrique et altruiste; mais l'une et l'autre de ces tendances enrichissent leur sujet.

De même que le surcroît d'être, fruit de la connaissance, nous oblige à concevoir un mode d'être intentionnel, distinct de l'être entitatif, au sein du sujet connaissant; de même, le surcroît d'être, qui résulte de l'amour, nous oblige à concevoir, dans la faculté de l'aimant, un mode d'être affectif, distinct de l'être entitatif, et qui, pourtant, n'est pas l'être intentionnel propre à la connaissance. Mode d'être bien caractérisé, en vertu duquel l'aimé est dans l'aimant *affectivement*, par suite de la tendance actuelle vers l'objet de son amour: ce n'est pas la présence d'assimilation de la connaissance: c'est une présence d'impulsion, d'inclination, qui procède de la faculté informée de l'amour terminal, et qui relie *affectivement* l'aimant à l'aimé.

Acte immanent, constituant la perfection formelle de la faculté qui l'élicite, l'acte d'amour est un surcroît d'être qualitatif, d'un mode tout à fait irréductible que nous pouvons appeler affectif, en vertu duquel l'aimé est dans l'aimant, ou en vertu duquel le sujet aimant *est* par voie d'inclination et de tendance affective, l'objet de son amour.

L'amour est donc, comme la connaissance, un moyen sublime par lequel Dieu remédie, chez les êtres plus parfaits, à l'essentielle et nécessaire finitude de toute créature.

---

1. Cf. LAURENT, S. SP., *De natura actionis immanentis secundum S. Thomam*, dans *Divus Thomas*, t.15, pp.250-251.

2. «Amor . . . facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.3, ad 2, n.62.

3. M.-TH. COCONNIER, O. P., *Ce qu'est l'amour*, dans *Revue thomiste*, 1907, p.16.

En tout être, écrit saint Thomas, il faut distinguer une double perfection: l'une par laquelle l'être subsiste en lui-même; et l'autre par laquelle l'être est ordonné aux autres. Les êtres matériels, poursuit-il, sont simplement finis et limités dans l'un et l'autre de ces deux modes de perfection. Mais la créature immatérielle jouit d'une certaine infinité dans chacun de ces ordres. Par la connaissance, en effet, la créature immatérielle se perfectionne infiniment *en elle-même*, en possédant intentionnellement en elle (en acte ou en puissance) la perfection infinie de tous les êtres actuels et possibles. Et par l'amour, la créature immatérielle se perfectionne infiniment *par rapport aux autres choses*, en se proportionnant, par voie d'inclination affective, à la perfection infinie de tous les êtres actuels et possibles qu'elle peut atteindre dans l'ampleur infinie de sa connaissance[1].

L'homme ne jouit pas seulement d'une activité transitive, qui lui permet de perfectionner les autres. Par son activité vitale et immanente, il est apte à se perfectionner infiniment lui-même: par son activité cognitive, il peut acquérir en lui la perfection de l'univers et devenir ainsi, un microcosme intentionnel; par son activité appétitive, il peut s'incliner lui-même vers la perfection de l'univers et devenir, ainsi, un microcosme affectif. L'homme s'enrichit par la connaissance et il s'enrichit par l'amour; et dans ces deux domaines, le pouvoir de l'homme est illimité ou infini: par sa double activité immanente, à travers le morcellement du multiple, l'homme se rapproche donc de l'infinité divine, où se résorbe, dans l'unité et la simplicité de l'acte pur, l'activité immobile de Dieu.

Jusqu'ici l'acte d'amour nous est apparu comme une forme dynamique d'ordre qualitatif, qui procure à son sujet un surcroît d'être affectif en l'inclinant vers l'objet de son amour. Mais essayons maintenant d'approfondir davantage la nature de cet acte en remontant jusqu'à ses origines.

### *2. Origine de l'amour opérationnel*

Comme toute activité créée, l'activité appétitive dépend tout d'abord du concours de la cause première. Et sur le plan des causes secondes, cette activité dépend de l'objet qui la conditionne, et de la faculté qui l'élicite. Pour mieux comprendre l'origine de cette activité de tendance, considérons donc successivement, mais uniquement dans l'acte de la volonté: le rôle de Dieu, le rôle de l'objet, et le rôle de la faculté.

*a) Le rôle de Dieu.*—Comme toute activité créée, toute activité volontaire entretient, dans l'ordre même de l'exercice ou de la causalité efficiente, une dépendance radicale à l'endroit de Dieu[2].

En vertu même de sa condition *créée*, toute activité volontaire requiert le concours simultané de Dieu. De même que nul être créé ne saurait subsister sans l'action conservatrice de Dieu, de même aucune activité

1. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.4, c., nn.74-76.
2. S. Thomas, *Ia IIae*, q.9, a.6; *Ia*, q.105, a.4; *Contra Gentes*, III, cc.88-89.

créée ne se maintiendrait dans l'être sans le concours simultané de Dieu: le concours simultané n'est que la dénomination spécifique de l'action conservatrice de Dieu, transposée sur le plan de l'agir.

Si l'activité volontaire n'exigeait pas sans cesse le concours simultané de Dieu, il y aurait au moins une créature (*ens ab alio*) qui ne dépendrait pas de Dieu: c'est-à-dire une créature qui ne serait plus créature. La créature, en effet, deviendrait à elle-même son propre principe, puisqu'elle n'exigerait plus cette dépendance radicale qui la relie à sa source. Ou bien, inversement, Dieu ne serait plus le maître souverain de toutes choses, puisque, sans lui, certaines créatures, à tout le moins l'activité volontaire, auraient droit de cité. Impossible d'éviter cette double contradiction, sans admettre, comme le remarque Jean de Saint-Thomas, la nécessité du concours simultané de Dieu en toute activité volontaire[1].

Nécessairement requis en toute activité, le concours simultané de Dieu suffit-il à expliquer toute la dépendance de l'activité volontaire à l'endroit de la cause première? Ou bien faut-il faire appel, en plus, à la motion antécédente de Dieu, pour appliquer et déterminer la volonté à son opération?

La nécessité du concours antécédent est basée sur l'indétermination et la potentialité des agents créés[2]: cette raison a donc une portée universelle; et, ainsi, elle démontre la nécessité de cette motion antécédente pour toute activité créée.

Mais Jean de Saint-Thomas reprend ici les principes qu'il a étudiés dans son *Cours de philosophie naturelle*, afin de les appliquer à l'acte volontaire. L'existence de ce concours antécédent, pour l'activité volontaire, trouve son fondement, d'une part dans la nécessité d'une application divine pour l'élicitation du premier acte de la volonté, et, d'autre part, dans l'indifférence et l'indétermination de la volonté par rapport à son opération.

Si la volonté, par exemple après une nuit de sommeil, veut éliciter un premier acte volontaire, elle doit être appliquée à son opération pour passer ainsi de la puissance à l'acte. Cette motion, d'ordre efficient, qui appliquera la volonté à son opération, ne peut provenir de la puissance même de la volonté: l'être n'agit que dans la mesure où il est en acte; il ne peut provenir d'un acte antérieur de la volonté, puisqu'il s'agit, ici, de l'élicitation d'un premier acte. Cette motion ne dépend pas de l'objet, puisque la motion de l'objet s'exerce, non dans l'ordre de la causalité efficiente, mais dans l'ordre de la causalité formelle extrinsèque, ou dans l'ordre de la causalité finale. Enfin, cette motion ne peut provenir d'aucune autre créature. La liberté, en effet, confère à la volonté une souveraine indépendance à l'endroit de tous les biens créés; la créature qui sollicite le plus

1. *Curs. theol.*, t.5, p.499a. Cf. *Curs. phil.*, t.2, pp.488b36ss.
2. *Ibid.*, pp.493a25ss.

vivement la tendance de la volonté, c'est encore l'objet appétible ou le bien, et il n'exerce sa motion, nous l'avons dit, que dans l'ordre de la finalité et non dans l'ordre de l'efficience.

Ne provenant ni de la volonté, ni de l'objet, ni d'aucune autre créature, la motion initiale, qui conduit la volonté à son premier acte, ne peut venir que de Dieu: d'où l'inéluctable nécessité d'une motion antécédente de la part de Dieu, dans l'acte de la volonté[1].

Le second argument de Jean de Saint-Thomas est basé sur l'indifférence et l'indétermination de la volonté par rapport à son opération.

Par suite de sa liberté et de sa capacité qui est universelle, la volonté ne peut être déterminée par aucun objet, si ce n'est par le Souverain Bien clairement entrevu dans la vision intuitive: et cette motion du bien est une motion purement objective, dans l'ordre de la causalité finale et non efficiente.

D'autre part, l'indétermination de la volonté ne peut être supprimée par la faculté elle-même. La volonté, en effet, ne pourrait supprimer sa propre indétermination que par le moyen d'un acte, et il va falloir remonter à l'infini, à moins que l'on admette que le premier acte du moins est déterminé par un principe extrinsèque, qui n'est ni l'objet appétible ni aucune autre créature, et qui, au terme de toute la ligne causale, ne peut être que Dieu. Et Jean de Saint-Thomas va même plus loin encore. Même si la volonté, dit-il, pouvait se déterminer elle-même à une espèce déterminée d'acte, à l'amour par exemple, plutôt qu'à la haine, elle devrait encore par une ultime détermination être appliquée à un acte individuellement déterminé: tout acte de volonté, en effet, est individué; or l'individu ajoute à l'espèce les déterminations concrètes qui limitent l'espèce et la restreignent à tel individu. Et, pour expliquer ce passage de l'espèce à l'individu, il ne suffit pas de faire appel aux circonstances: les circonstances elles-mêmes, à titre de causes secondes, doivent recevoir d'ailleurs leur ultime détermination. A moins de nous retrancher dans l'indétermination des processus à l'infini, il nous faut donc faire appel à Dieu pour supprimer définitivement l'indétermination de la volonté par rapport à son acte. Aussi, Jean de Saint-Thomas conclut-il à la nécessité d'une motion divine antécédente qui soit déterminante, c'est-à-dire à la nécessité de la prédétermination physique, même dans la volonté[2].

Nous n'avons pas à expliquer ici comment Jean de Saint-Thomas explique la permanence de la liberté sous la prémotion déterminante de Dieu[3]: l'étude de ce délicat problème nous entraînerait beaucoup trop loin.

Pour ce qui concerne notre sujet, il suffit d'avoir rappelé que, selon Jean de Saint-Thomas, l'action de la volonté exige, pour sa réalisation, une double motion divine d'ordre efficient: le concours antécédent et le concours simultané.

---

1. *Curs. theol.*, t.5, p.502a.
2. *Ibid.*, p.503b.
3. *Curs. phil.*, t.2, p.505a29; t.3, p.393b30; *Curs. theol.*, t.5, p.504b.

*b) Le rôle de l'objet.*—Dépendant de la cause première, l'acte de la volonté dépend, sur le plan créé, de l'objet appétible ou du bien.

Pour bien comprendre le rôle de l'objet dans l'élicitation de l'acte volontaire, il suffit de transposer sur le plan de l'amour opérationnel, ce que nous avons déjà dit de l'amour terminal[1]. L'objet exerce une motion réelle dans l'élicitation de l'acte volontaire; cette motion réelle, toutefois, est dite métaphorique, parce qu'elle s'exerce, non dans l'ordre de la causalité efficiente, mais dans l'ordre de la causalité finale. C'est dans la mesure où il est appétible et bon que l'objet exerce sa motion sur la volonté; or la motion qui caractérise le bien est la motion métaphorique de toute cause finale. C'est donc dans l'ordre de la finalité, ou en exerçant un attrait sur la volonté, que l'objet, ou le bien, concourt à l'élicitation de l'acte volontaire[2]. Mais, comme nous l'avons vu, le bien n'exerce son attrait ou sa causalité finale, qu'à la condition d'être appréhendé: même si la raison formelle de la motion finale de l'objet réside dans le caractère appétible de l'objet, cette motion requiert néanmoins, pour sa réalisation concrète, un acte d'appréhension ou de connaissance: c'est le bien connu qui exerce son attrait sur la faculté de tendance.

*c) Le rôle de la faculté.*—Après avoir étudié l'influence extrinsèque de la cause première qui relève de la causalité efficiente, ainsi que l'influence extrinsèque de l'objet qui se rattache à la causalité finale, il nous reste à considérer le rôle propre de la volonté dans l'élicitation de son acte.

Comme l'acte de connaissance et comme tout acte immanent créé, l'acte d'amour procède activement et immédiatement de la volonté et, à ce titre, il enveloppe virtuellement, en lui-même, un acte de connaissance. Rappelons donc la doctrine de Jean de Saint-Thomas sur l'origine de l'activité immanente créée, et sur l'origine de l'acte de connaissance, pour mieux comprendre, par application et par analogie, le rôle que joue la volonté dans l'origine de l'acte d'amour.

1) L'origine de l'acte immanent créé.—Toute activité exprime une réalité émanant d'un principe: cette émanation ou cette procession, selon saint Thomas, est impliquée dans la notion même d'opération[3].

A la suite de saint Thomas, Jean de Saint-Thomas distingue deux éléments dans le concept de l'action: une émanation et un acte. L'action émane de l'agent dont elle constitue l'acte second[4]: l'action est un surplus de vie engendré par l'agent.

1. Cf. *sup.*, pp.151-153.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, p.492b.

3. «. . . sicut hoc nomen operatio quae procul dubio importat aliquid procedens ab operante».—*De Ver.*, q.4, a.2, c. «Hae autem duae actiones [transiens et immanens] in hoc conveniunt quod *utraque* non *progreditur* nisi *ab* existente in actu, secundum quod est actu».—*De Ver.*, q.8, a.6, c. Cf. *De Pot.*, q.1, a.1, ad 1; q.7, a.9, ad 7; q.8, a.2.

4. «Operatio dicit duo : scilicet egressionem ab operante, et rationem actus ultimi seu secundi, ratione cujus dicitur operans in actu et perfectione ultima in genere operandi».—*Curs. theol.*, t.2, p.438b. «Actus secundus operationis, licet excedat actualitatem potentiae seu actus primi, tamen vere et proprie *procedit* ab ipso, ut actuato et determinato per auxilium Dei».—*Ibid.*, p.17a. «Actio est essentialiter emanatio a suo principio».—*Ibid.*, t.5, p.47a. Cf. t.2, pp.438ss; t.3, p.232a; *Curs. phil.*, t.3, p.13b6; *ibid.*, p.64a20.

Or dans le phénomène de l'action immanente, la seule réalité qui procède ou émane de l'agent, c'est l'action elle-même. En toute créature, cette action immanente procède *réellement* de l'agent: elle se relie à son principe par une relation *ab* et en dépend réellement; or la procession originative réelle, avec dépendance, définit précisément la causalité efficiente. L'action immanente créée implique donc une causalité efficiente. Et cet acte d'efficience, par lequel l'agent créé produit son action immanente, est incorporé à l'acte immanent lui-même, sans pourtant le constituer dans sa spécificité. L'action immanente n'est pas efficience mais qualité: toutefois, l'action immanente enveloppe une efficience, une production d'elle-même foncièrement indistincte d'elle-même. Bien que formellement situé sur le plan de la qualité, l'acte immanent est virtuellement une action[1]: l'acte immanent créé, et l'efficience qui le produit, constituent deux *formalités* nettement distinctes, qui s'identifient pourtant dans l'ordre des réalités.

L'acte immanent créé est un acte qui implique une émanation, une qualité qui enveloppe une efficience. Cet acte, ou cette qualité, trouve la raison d'être de son origine, dans l'émanation ou dans l'efficience qui lui est adjointe au sein de l'identité réelle. C'est donc dans ce dernier aspect, qui la constitue virtuellement action, qu'il faut chercher l'origine de l'acte immanent créé. Or, explique Jean de Saint-Thomas, dans la mesure où elle est virtuellement action, l'action immanente émane immédiatement de la puissance, tout comme l'action transitive.

On peut distinguer, dans l'émanation, deux aspects: le passage immédiat d'un terme à un autre, caractère qui se retrouve en toute émanation; et secondement, une causalité ou une action créée médiate qui est parfois à l'origine de l'émanation; et c'est ainsi que les propriétés émanent de la substance sous l'action médiate du principe générateur.

L'action immanente n'émane pas de la substance en ce second sens: alors, en effet, cette action présupposerait une action antérieure et ainsi à l'infini. Conclusion impossible, qui prouve la fausseté de l'antécédent, et qui a porté Aristote et saint Thomas à conclure: point d'action qui se termine à l'action.

L'action immanente émane de la substance uniquement au premier sens: il y a passage immédiat de l'acte premier à l'acte second. Aussi, après avoir signalé que l'origine de l'action immanente s'explique par voie d'émanation, comme l'origine de l'action transitive, de la relation et des propriétés[2], Jean de Saint-Thomas précise: l'émanation qui convient à

---

1. «Respondetur tales actus immanentes esse virtualiter actiones, licet formaliter sint qualitates».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.309a41; t.3, pp.197a3; 352a42; *Curs. theol.*, t.4, p.80b.

2. «Pro ea parte, qua actiones sunt, seipsis emanant sicut actiones. Et sicut passiones propriae a substantia emanant et relationes a fundamento, eo modo se habent illae qualitates, quae sunt actus immanentes respectu potentiae, quia etiam habent munus et vim actionis, licet eminenter seu virtualiter».—*Curs. phil.*, t.2, p.309a44. Cf. t.3, pp.197a5, 352a38-b20.

l'action immanente, ce n'est pas l'émanation qui convient aux propriétés et qui présuppose une action médiate, c'est l'émanation spécifique qui caractérise l'origine de toute action[1].

L'action immanente jouit éminemment des prérogatives de l'action transitive: aussi, comme l'action transitive, elle émane immédiatement et activement de son principe[2].

Cette émanation spécifique de l'action n'exige, de soi, pour son intelligibilité formelle, aucune action créée: elle requiert uniquement, mais nécessairement, l'action formellement immanente et virtuellement transitive de la cause première[3].

Considérée dans son devenir ou dans son origine, cette émanation présuppose le concours antécédent de Dieu ou la prémotion physique. L'acte second émane de l'acte premier dans lequel il est également reçu. Cependant, l'acte premier n'est pas, sous le même rapport, un acte et en puissance. L'acte second n'émane pas de l'acte premier considéré comme simple puissance d'agir; il émane de l'acte premier actué par la prémotion physique ou le concours divin, concours qui détermine et actue l'acte premier, de telle sorte que l'acte second puisse en émaner. Et cet acte second est reçu dans l'acte premier considéré, cette fois, comme simple puissance d'agir, indépendamment des influences supérieures qui l'achèvent dans l'ordre de l'activité[4].

Considérée dans son être, cette émanation suppose évidemment le concours simultané de Dieu, puisque toute l'action créée — acte accidentel qui implique émanation — présuppose l'action éternelle de Dieu et s'identifie avec le terme de cette action, terme créé auquel nous donnons le nom de concours simultané.

---

1. «Nec dicitur [actio immanens] emanare tamquam propria passio, sed ad modum, quo actiones emanant, quia non procedunt media alia actione, alias esset processus in infinitum, quia illa alia actio exigeret aliam actionem qua procederet. Quare non solae passiones sunt, quae emanant, sed etiam actiones et relationes, sive actio sit de praedicamento actionis, sive sit actus et operatio de praedicamento qualitatis».—*Curs. phil.*, t.3, p.352b1. «Ergo [actio immanens] seipsa potest emanare sine alia distincta actione, sed ipsa privilegium habet actionis».—*Ibid.*, t.2, p.309b17.

2. «Ipsa [actio immanens] privilegium habet actionis».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.309b18. «Licet enim [actiones immanentes] non sint actiones cum imperfectione, quae est motus, sunt tamen actiones perfectae, et ideo non debent carere illa perfectione actus secundi, qua seipsa emanat ab agente; hoc enim non fundatur in imperfectione motus, sed in ipsa ratione actus secundi».—*Ibid.*, t.3, p.352b12. Actus immanentes «habent munus et vim actionis, licet eminenter seu virtualiter». —*Ibid.*, t.2, p.309b6. Cf. t.3, p.352a44.

3. «... licet ad actionem temporalem et creatam non detur alia actio temporalis etiam et creata, eo quod immediate dimanat ab agente. Bene tamen ista actio temporalis supponit actionem aeternam, quae est radix omnium actionum et effectuum et cujuscumque entitatis».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.489b33.

4. «Actus secundus operationis, licet excedat actualitatem potentiae, seu actus primi, tamen vere et proprie procedit ab ipso, ut actuato et determinato per auxilium Dei».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.2, p.17a. «Talis modus [actio] non emanat ab ipso agente, ut est in potentia pure, sed ut est in potentia mota a Deo et aliis causis superioribus, quibus inferiores determinantur et actuantur, ut emanet ab illis actualitas actionis, quae rursus in ipsa potentialitate actus primi recipitur actuando illam per modum actus secundi; et sic non est in potentia et actu secundum idem».—*Curs. phil.*, t.2, p.315a11. Cf. t.2, pp.209b33, 450a4, 450b9, 661b45, 664a30.

L'acte immanent, disions-nous, est une qualité qui enveloppe une efficience, un acte qui implique une émanation. L'origine de cet acte ou de cette qualité s'explique par l'émanation ou par l'efficience enveloppée dans l'acte immanent, et qui le constitue virtuellement action. Or, dans la mesure où il est virtuellement action, l'acte immanent émane immédiatement et par lui-même de l'agent, en présupposant, toutefois, toute la chaîne causale qui le relie nécessairement à la cause première[1].

L'acte immanent est donc virtuellement action, dans la mesure où il enveloppe une efficience en vertu de laquelle il émane immédiatement de l'agent tout comme l'action transitive. Emanant comme l'action transitive et englobant en elle, sous un mode supérieur, une réelle efficience, l'action immanente est virtuellement et éminemment une action transitive. Et c'est ce caractère virtuellement transitif qui rend l'action immanente apte à réaliser accidentellement, en certains cas, ce qui convient en propre à l'action transitive: la production d'un terme[2].

Essayons à la suite de Jean de Saint-Thomas, d'appliquer, au domaine de la connaissance, l'origine de l'acte immanent.

2) L'origine de l'acte de connaissance.—Dans la phase préparatoire à la connaissance, la faculté, qui n'est qu'en puissance par rapport à son objet, peut subir une certaine passivité: elle doit passer de la puissance à l'acte. Toutefois, ce n'est pas dans la connaissance elle-même, mais uniquement dans la cause de la connaissance, dans la fécondation de la faculté, qu'intervient cette passivité[3].

La seconde phase est une activité: c'est la connaissance prise, non plus causalement, mais formellement. Ce n'est plus un passage de la puissance à l'acte, mais un passage de l'acte premier à l'acte second: et il y a, au fond de ces deux expressions, une diversité radicale. Le passage de la puissance à l'acte, dans la première phase de la connaissance, respecte les lois de tout mouvement: tout ce qui est en mouvement, est mû par un autre. La faculté créée passe de la puissance à l'acte premier, sous l'influence de l'objet, sous l'influence d'une autre faculté telle que l'intellect agent, ou sous l'action de Dieu. Le passage de l'acte premier à l'acte second obéit à de tout autres lois: l'acte second n'est pas une actuation passivement éduite de l'acte premier; il est une qualité, une perfection qui émane de l'acte premier, comme les qualités découlent de la substance, comme les relations

---

1. «Pro ea parte, qua actiones sunt, [actus immanentes] seipsis emanant sicut actiones».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.309a44. «Respondetur procedere actionem immanentem per simplicem emanationem, sicut actio ipsa transiens emanat a suo agente».—*Ibid.*, t.3, p.197a5. Actio immanens «seipsa potest emanare sine alia distincta actione, sed ipsa privilegium habet actionis».—*Ibid.*, t.2, p.309b17. Cf. t.3, pp.352a38 – b20, 364a37; *Curs. theol.*, t.4, p.81a.

2. Actio «immanens virtualiter est transiens potestque esse productiva termini ipsumque causare, et sic habet modum procedendi sicut ipsa actio, alias non posset usum productionis habere respectu termini producti, si sic non procederet».—*Curs. phil.*, t.3, p.197a9. Cf. t.2, p.309a44.

3. «Intelligere est pati, scilicet causaliter et in sua foecundatione».—*Curs. theol.*, t.4, p.148a. Cf. CAJÉTAN, *In Iam*, q.79, a.2.

jaillissent de leur fondement, ou mieux, comme l'action procède de son principe. L'émanation de l'acte cognitif, loin d'être un mouvement proprement dit, est un passage immédiat d'acte en acte; et l'acte n'est que la suprême réalisation de cette surexistence immatérielle et objective qui constitue la connaissance.

La connaissance, chez un vivant imparfait, requiert un certain mouvement qui perfectionne le sujet connaissant sur le plan de *l'acte premier*; mais cette première actuation suffit à déclencher et à engendrer la connaissance formelle, sur le plan lumineux de *l'acte second*. Pour connaître, il faut synthétiser le moi et le non-moi; dès que cette synthèse existe en acte premier, l'acte immanent de connaissance en jaillit aussitôt au niveau de l'acte second[1], par voie d'émanation active.

Puisque la connaissance est l'acte de la faculté comme l'existence est l'acte de l'essence, l'origine de la connaissance peut être comparée à l'origine de l'existence. De même que l'existence émane de la matière actuée par la forme, ainsi, bien que de façon analogue, la connaissance procède de la faculté informée par l'espèce impresse[2]. Mais d'autre part, comme la connaissance est une opération, son origine est analogue aussi à l'origine de toute action: de même que l'action émane activement de la puissance, actuée sous l'action de la prémotion divine, ainsi la connaissance émane activement de la faculté sans exiger aucune intervention extrinsèque autre que le concours antécédent de Dieu, requis en toute activité créée.

Telle est, touchant l'origine de la connaissance, la doctrine que l'on trouve déjà chez Aristote[3], saint Thomas[4], Capréolus[5], Cajétan[6] et Banez[7], et qui reçoit, chez Jean de Saint-Thomas, sa dernière formulation.

La faculté est passive par rapport à son objet[8]; mais une fois fécondée

---

1. «In actione quae manet in agente, oportet, ad hoc quod *procedat* actio, quod objectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod sentiat actu».—S. THOMAS, *Ia*, q.56, a.1, c.

2. «Intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis: sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem».—S. THOMAS, *Ia*, q.14, a.4, c. «Actio quae manet in agente non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque».—*Ibid.*, q.54, a.1, ad 3.

3. ARISTOTE, *De Anima*, II, c.5, 417a29; III, c.4, 429b6.

4. *In VIII Physicorum*, lect.8, n.3; *In II de Anima*, lect.11 (ed. PIROTTA), n.360; *Q.D. de Anima*, a.3, c.; *De Ver.*, q.8, a.6, c. et ad 7; q.10, a.9, c.; *Ia*, q.79, a.2, c.; *IIIa*, q.11, a.5, ad 2.

5. CAPRÉOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, sent.14, d.49, q.4 (éd. PABAN et PÈGUES 1900-1908), t.7, p.208b.

6. CAJÉTAN, *In Iam*, q.14, a.4; q.18, a.3; q.79, a.2.

7. BANEZ, *In Iam*, q.79, a.2, Douai 1614, t.2, pp.289b, 290b.

8. «Respondetur sensum dici potentiam passivam sicut intellectus, non respectu cognitionis, sed respectu formationis suae, ut ponatur in actu primo ad cognoscendum, eo quod utraque potentia debet actuari ab objecto, mediante specie».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.110a36.

par l'objet, elle est active par rapport à son opération[1]. Le principe adéquat de la connaissance n'est donc pas la faculté seule mais la faculté fécondée, c'est-à-dire la faculté de concert avec l'objet ou avec la similitude intentionnelle de l'objet, à savoir l'espèce impresse: l'espèce concourt, elle aussi, comme principe de la connaissance, écrit explicitement Jean de Saint-Thomas[2].

Si l'on fait abstraction du concours divin requis en toute activité créée, et si nous nous maintenons sur le plan créé, il nous faut affirmer que la faculté fécondée est le principe suffisant de son acte de connaissance: c'est la faculté fécondée qui *élicite* activement[3] son acte de connaissance; ou bien — ce qui revient au même — c'est de la faculté fécondée que *procède* activement[4] l'acte de connaissance. Puisqu'il est essentiellement *vital*, l'acte de connaissance ne peut être imprimé, de l'extérieur, dans la faculté cognitive et constituer ainsi le terme d'une passivité; il doit jaillir activement du cœur même de la faculté: le propre d'un vivant est de se mouvoir soi-même[5]. C'est la faculté elle-même qui forme en elle l'acte immanent, qui n'est point ordonné à la production d'un terme, mais dont le rôle propre est d'informer et d'enrichir la faculté qui l'a produit et dans laquelle il demeure.

La dernière phase de la connaissance créée, en effet, s'explique, non par une détente de la puissance en l'acte, mais par un passage immédiat de l'acte premier à l'acte second, que Jean de Saint-Thomas appelle un mouvement métaphysique[6]. L'acte second n'est pas le terme d'une action antérieure[7]: il n'est pas éduit de la faculté par l'intermédiaire d'une

---

1. «Potentiae cognoscitivae sunt passivae respectu objecti moventis, et activae respectu operationis, quam eliciunt».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.109a43. Cf. pp.109a23, 110b42.

2. «Quod autem operatio ista procedat a potentia actuata objecto, ita quod etiam ab objecto dependeat ut a principio, ostendemus infra».—*Ibid.*, p.107b10. Cf. pp.107b16-41, 182a28ss.

3. «Potentia tamen actuata et foecundata specie vice objecti *active elicit* actum cognitionis».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.106a23. Appliquant cette doctrine à la vision béatifique, J. DE S.-THOMAS écrit: «Dicendum est . . . , recipiendo in se species objecti potentiam illis actuatam formare visionem tamquam actum in se manentem et nihil extra se producentem . . . Fundamentum sumitur primo, quia visio est actus vitalis, ergo elici debet a potentia vitali et a concursu animae».—*Ibid.*, p.141b3.

4. «Dum ergo talis actus vitalis sit, oportet quod *procedat active* a potentia, et non mere passive in illa sit, siquidem proprium est viventis se movere».—*Ibid.*, p.107b1.

5. «Haec sententia [Scoti, secundum quam angelus superior ipsam intellectionem produceret in intellectu angeli inferioris] nullatenus admittenda est, utpote contra totam philosophiam, quae docet cognitionem seu intellectionem esse actum vitalem, et immanentem, et consequenter de sua essentiali ratione petit quod non ab extrinseco imprimatur, sed ab ipso principio intrinseco oriatur: vitalis enim actus necessario est a principio vitae conjuncto».—*Curs. theol.*, t.4, p.1036a. Cf. *Curs. phil.*, t.3, pp.107b1 (voir note précédente); 107a7-12, 107a36ss., 141b19-21; *Curs. theol.*, t.4, p.103a, b.

6. «In intellectione . . . invenitur mutatio quasi metaphysica, id est reductio actus primi ad secundum».—*Curs. phil.*, t.3, p.353b30.

7. «Qualitas [nempe intellectio], quae est operatio et actus secundus, non procedit per aliam actionem».—*Ibid.*, p.352a39. Actio immanens «seipsa potest emanare sine alia distincta actione».—*Ibid.*, t.2, p.309b17. Cf. t.3, pp.348a16, 354a5, 355a34-40.

autre action[1]. C'est de façon *immédiate* que cet acte second procède de la faculté, *par simple émanation*, tout comme les propriétés découlent immédiatement de la substance, et les relations de leur fondement[2]. Mieux encore: l'acte cognitif est un acte second au même titre que l'acte second de l'action transitive: il participe donc, de façon éminente, aux prérogatives de l'action transitive[3]. De même que l'acte second transitif émane par lui-même de l'agent, sans l'intermédiaire d'aucune action, distincte de l'action même qui procède, ainsi l'acte second immanent, qui constitue la connaissance, peut émaner par lui-même de la faculté, sans faire appel à aucune action, distincte de la réalité même de l'acte de connaissance[4]: l'acte de connaissance procède immédiatement de la faculté, par simple émanation[5].

Cette émanation simple, ou ce passage immédiat de l'acte premier à l'acte second, ne requiert aucune action sur le plan créé: mais elle présuppose toujours, évidemment, l'action éternelle de Dieu, principe de toute activité, de tout effet et même de tout être[6], comme nous l'avons déjà montré, en étudiant l'origine de l'action immanente créée[7]. Et ainsi la procession immédiate de l'acte second à l'endroit de l'acte premier n'implique aucune contradiction: l'acte second en effet ne procède point de l'acte premier considéré en tant qu'il est en simple puissance par rapport à l'acte second; il procède de l'acte premier actué et déterminé par le concours de Dieu. Et, d'autre part, l'acte second est reçu dans l'acte premier, considéré cette fois comme simple potentialité, vis-à-vis de l'acte second[8]. Ainsi la faculté est simultanément principe efficient et principe matériel de sa connaissance, mais sous des rapports différents: heureuse explicitation de la solution, plutôt hâtive, que Cajétan avait apportée à la même difficulté.

La connaissance procède donc immédiatement et activement de la faculté fécondée. Ainsi en est-il également de l'amour: comme la connaissance et comme tout acte immanent créé, l'acte d'amour procède activement et immédiatement de la volonté informée par l'amour terminal.

3) L'origine de l'acte d'amour: rôle de la faculté.—Même sous l'emprise divine qui la meut à son opération, écrit saint Thomas, la volonté

---

1. «Ipsa autem intellectio non educitur per aliam actionem».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.354a5.

2. «Sicut passiones propriae a substantia emanant et relationes a fundamento, eo modo se habent illae qualitates, quae sunt actus immanentes respectu potentiae».—*Ibid.*, t.2, p.309b1. Cf. t.3, pp.352b7, 354a7.

3. Voir n.2, p.166.

4. Actio immanens «seipsa potest emanare, sine alia distincta actione, sed ipsa privilegium habet actionis».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.309b17. Emanat actio immanens «ad modum quo actiones emanant, quia non procedunt media alia actione».—*Ibid.*, t.3, p.352b2. «Pro ea parte, qua actiones sunt, seipsis emanant sicut actiones».—*Ibid.*, t.2, p.309a44. Cf. t.3, pp.197a7, 352b10, 354a5.

5. «Respondetur procedere actionem immanentem per simplicem emanationem, sicut actio ipsa transiens emanat a suo agente».—*Ibid.*, t.3, p.197a5.

6. *Ibid.*, t.2, p.489b33; voir n.3, p.166.

7. Cf. *sup.*, pp.164-167.

8. Voir n.4, p.166.

conserve la prérogative de son acte: sous la motion de Dieu, en effet, c'est la volonté qui opère[1]. Dieu ne meut pas la volonté pour lui faire subir une passivité, mais pour que, portée par cette motion divine, la volonté agisse: la motion divine est ordonnée à l'acte second de la volonté[2].

La volonté n'est donc pas simplement passive, par rapport à son acte second: la volonté constitue le principe vital et actif de l'acte qui procède d'elle-même. Et sous ce rapport, l'origine de l'acte de tendance est, en tout, analogue à l'origine de l'acte de connaissance: l'acte de tendance émane immédiatement de la faculté et enveloppe virtuellement, en lui-même, un acte d'efficience.

Comme toute opération, l'acte de connaissance procède immédiatement de la faculté achevée en acte premier: processus qui s'effectue, non par un mouvement (point de mouvement qui se termine à l'action), mais par une sorte de jaillissement immédiat (*egressio*) ou une simple émanation. De même également, l'acte de tendance procède immédiatement de la volonté, quand celle-ci a été achevée par l'amour terminal qui lui confère son ultime disposition: et ce processus s'effectue, comme dans l'acte de connaissance, par un jaillissement immédiat ou une simple émanation. Dernier épanouissement d'une faculté déjà achevée par l'amour terminal, l'amour opérationnel est comme une efflorescence vitale de l'acte de tendance, au sein de la faculté[3].

De plus, disions-nous, l'acte de connaissance, à titre d'acte second, enveloppe une efficience d'elle-même: tout acte second est efficient, soit formellement, quand il est ordonné à la production d'un terme distinct de lui-même, soit virtuellement, quand il constitue lui-même le propre terme entrevu par l'agent. Au même titre que l'acte de connaissance, l'acte immanent de tendance enveloppe virtuellement et éminemment, dans sa perfection transcendante d'acte immanent, une efficience de lui-même. Efficience qui implique, évidemment, comme toute efficience virtuelle ou formelle, l'intervention nécessaire de la cause première. L'automotion du vivant est conditionnée par la motion antécédente et concomitante de Dieu: le vivant créé ne *se meut* qu'à la condition d'être mû.

Jean de Saint-Thomas résume, en un seul paragraphe, les influences multiples qui concourent à l'élicitation de l'acte volontaire. C'est la volonté, dit-il, qui élicite effectivement l'acte de tendance considéré dans ses caractères spécifiques et individuants; cet acte dépend de l'objet, dans l'ordre de la causalité objective, formelle, et dans l'ordre de la causalité finale; enfin, dans l'ordre de la causalité efficiente, cet acte dépend encore de Dieu:

---

1. «Voluntas aliquid confert cum a Deo movetur; ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo».—*De Malo*, q.6, a.1, ad 4.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, p.528a. Cf. *Ibid.*, p.527b.

3. «Actus elicientia est ab ipsamet potentia immediate, ex ea enim vitaliter germinat, et elicitur quilibet actus».—*Ibid.*, p.495b. «... licet ... *emanatio* actus amandi, amor sit, quia est actus vitalis per modum inclinationis *egrediens* a voluntate».—*Ibid.*, t.4, p.144b.

comme toute opération, l'acte de tendance dépend toujours du concours général de Dieu; mais, en plus, cet acte dépend d'un concours particulier de Dieu quand il s'agit du premier acte de la volonté[1].

Les multiples actes de la volonté, en effet, entraînent, en raison même de leur diversité, une application particulière de toutes les lois générales, comme on s'en rendra compte en considérant les modalités fondamentales de l'amour opérationnel.

## II. LES MODALITÉS FONDAMENTALES DE L'AMOUR OPÉRATIONNEL

Jean de Saint-Thomas distingue deux modalités fondamentales de l'acte volontaire: le premier acte, c'est-à-dire celui qui constitue soit d'une façon absolue, soit d'une façon relative, le point de départ de l'activité volontaire; et secondement, les autres actes qui, par l'intermédiaire de ce premier, ont leur répercussion soit dans la volonté elle-même, soit dans les autres facultés.

Dans l'élicitation du premier acte, Dieu doit intervenir d'une façon spéciale. Cet acte, en effet, ne peut procéder efficiemment ni d'un acte antérieur, ni de l'objet appétible, ni d'aucune autre créature: il ne peut procéder que de Dieu. Dans cette phase de l'activité volontaire, la volonté ne meut point, mais elle n'en est pas moins active: cet acte volontaire, même sous la motion de Dieu, procède activement de la faculté. La motion divine est ordonnée à l'activité de la volonté.

La motion par laquelle Dieu concourt à cet acte premier, se distingue donc du concours général de Dieu: elle se distingue évidemment du concours simultané qui accompagne l'acte; elle se distingue aussi du concours antécédent par lequel Dieu confère à la volonté, quand elle est en possession de son acte premier, une motion antécédente qui la détermine à produire un acte particulier. C'est sur l'existence de cette double motion antécédente que se fonde la distinction que saint Thomas établit entre la grâce opérante et la grâce coopérante[2].

Et cette intervention spéciale, qui conduit la volonté à son premier acte, est requise, selon Jean de Saint-Thomas, en tout début d'activité volontaire: soit qu'il s'agisse d'éliciter le premier acte de toute la vie volontaire, soit qu'il s'agisse, au début d'une nouvelle phase d'activité, de poser un acte volontaire, qui n'est pas en connexion avec un acte antérieur, ni directement comme prolongement, ni indirectement comme déviation de cet acte.

C'est de cette motion que parle saint Thomas, quand il écrit que la volonté est mue comme par instinct dans l'élicitation de son premier acte[3].

1. *Curs. theol.*, t.5, pp.494b, 510b. Cf. p.530a.
2. *Ia IIae*, q.111, a.2. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, p.528a.
3. «Necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis».—*Ia IIae*, q.9, a.4, c. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, pp.526ss.

Une fois en possession de ce premier acte, la volonté peut, non seulement se mouvoir elle-même, mais mouvoir aussi les autres facultés[1].

La volonté peut d'abord se mouvoir elle-même, toujours évidemment avec le double concours de Dieu, antécédent et simultané. De même que l'intellect, déjà en acte d'intellection par rapport aux principes, peut se réduire de la puissance à l'acte par rapport aux conclusions; de même la volonté, déjà en acte par rapport à la fin, peut se réduire de la puissance à l'acte par rapport aux moyens.

Et la motion que la volonté exerce à l'endroit de ses actes particuliers, elle l'exerce aussi sur toutes les facultés inférieures qui ressortissent à son empire et auxquelles elle peut commander.

Or, explique Jean de Saint-Thomas, soit qu'elle surélève l'activité des puissances inférieures, soit qu'elle applique simplement ces puissances à leur opération, cette motion ne consiste pas en une sorte de sympathie morale, et elle ne résulte pas uniquement du fait que toutes ces facultés ont la même âme pour principe radical. Cette motion relève de la causalité efficiente et s'explique par une modalité physique, quelle qu'en soit la nature, qui est imprimée par la volonté dans la faculté inférieure et qui la modifie réellement[2].

Il convient donc de distinguer très nettement le premier acte de la volonté, et les autres actes, qui en dérivent et qui trouvent leur épanouissement, soit dans la volonté elle-même, soit dans les autres facultés qui sont aptes à lui obéir.

Les actes, qui dérivent du premier acte, sont efficiemment produits soit immédiatement dans la volonté, soit médiatement dans les autres puissances, par le premier acte volontaire; et le premier acte de la volonté, comme le mouvement du cœur, est produit par un principe externe, c'est-à-dire par Dieu. Toutefois, bien que le principe *moteur* soit externe, le principe, qui élicite l'acte volontaire, est un principe interne, à savoir la volonté. Cet acte, en effet, procède de la volonté, à titre d'activité: il est conféré à la faculté, non pas pour que la volonté le possède de façon statique, mais pour qu'elle en jouisse de façon dynamique; aussi, bien que produit par un principe externe, cet acte vital doit être élicité par la faculté elle-même[3].

Nous n'avons fait qu'effleurer ici, nous le savons bien, les multiples problèmes que soulève Jean de Saint-Thomas, dans son étude de l'acte volontaire. Ces considérations, toutefois, aideront peut-être à faire comprendre un peu mieux ce qu'est l'activité affective et comment s'y vérifient les principaux caractères de l'action immanente.

---

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, p.495.
2. *Curs. phil.*, t.3, pp.408a35ss. Cf. *Curs. theol.*, t.5, p.496b.
3. *Curs. phil.*, t.2, pp.466a34ss.

### III. CONCLUSION

Comme l'acte de connaissance et comme tout acte immanent, l'acte de tendance est donc l'acte parfait d'un sujet parfait: il constitue une perfection formelle de l'agent qui l'élicite, puisqu'il est, à sa façon, comme l'acte de connaissance, un surcroît d'être dynamique, c'est-à-dire un mode d'être affectif, qui se surajoute à l'être entitatif du sujet aimant, en le mettant en rapport avec l'objet de son amour.

Comme l'acte immanent de connaissance, également, l'acte d'amour est un acte formellement immanent, mais virtuellement transitif. C'est à titre d'activité virtuellement transitive que l'acte premier de la volonté produit efficiemment les actes particuliers de la volonté et commande les actes des puissances inférieures. C'est aussi à titre d'activité transitive, que la faculté de tendance produit en elle-même le complément intrinsèque qui conditionne son activité: c'est l'amour opérationnel qui produit l'amour terminal.

Par cette fécondité de l'amour opérationnel, qui trouve son fondement dans la pauvreté d'une faculté qui exige d'être achevée avant de s'épanouir en acte, l'homme se rapproche néanmoins de Dieu dont l'amour opérationnel, par voie de richesse surabondante, s'épanouit en la personne de l'Esprit-Saint: c'est l'Amour subsistant et infini du Père et du Fils qui est la raison suffisante de cet Amour substantiel et personnel qui constitue la troisième personne de la sainte Trinité.

Par la fécondité de son amour, qui se surajoute à la fécondité de sa connaissance, l'homme achève, en lui, l'image de la Trinité.

Image de la Trinité, puisqu'il reflète en lui la double *activité* immamente qui trouve son prototype en Dieu, l'homme est aussi l'image de la Trinité par la *fécondité* de son activité immanente. Les actes formellement immanents et virtuellement transitifs de connaissance et d'amour font participer l'homme, de façon très lointaine mais réelle, à cette activité ineffable, dont aucune créature n'aurait même soupçonné l'existence si elle ne nous avait été révélée par le Fils de Dieu lui-même: l'acte souverainement simple de connaissance et d'amour, dont la fécondité infinie surabonde en personnes au sein de l'adorable et indivisible Trinité.

ROBERT MORENCY, S. J.