



## La colère selon Sénèque et selon saint Thomas

Martin Blais

Volume 20, Number 2, 1964

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020063ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020063ar>

[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

Blais, M. (1964). La colère selon Sénèque et selon saint Thomas. *Laval théologique et philosophique*, 20(2), 247–290. <https://doi.org/10.7202/1020063ar>

## La colère selon Sénèque et selon saint Thomas

---

De toutes les passions, c'est la colère qui a le plus souvent retenu les anciens. En maints ouvrages, ils ont pesé et dénoncé ses funestes effets. L'un d'eux, Sénèque, philosophe stoïcien, prononce contre elle, dans un traité<sup>1</sup> qu'il lui consacre, des jugements d'une singulière sévérité. Il lance que la colère l'emporte sur tous les vices ;<sup>2</sup> que nul fléau n'a accablé davantage le genre humain ;<sup>3</sup> qu'elle n'est jamais d'aucune utilité ;<sup>4</sup> qu'en conséquence, il faut non point la tempérer, mais la bannir tout à fait.<sup>5</sup>

À ces affirmations à l'emporte-pièce, on peut opposer les opinions plus nuancées de saint Thomas d'Aquin. Moyennant certaines conditions, la colère lui semble non seulement naturelle et utile, mais parfois même nécessaire. Prenant sur soi la parole de saint Augustin, il affirme que sans passions (donc, sans colère), nous ne pouvons vivre correctement : *non recte vivimus*.<sup>6</sup> Il montre aussi comment la colère assure la promptitude de l'acte vertueux<sup>7</sup> et concourt directement à l'exercice de plusieurs vertus : courage,<sup>8</sup> magnanimité,<sup>9</sup> justice,<sup>10</sup> par exemple.

De prime abord, l'opposition entre les opinions de Sénèque et celles de saint Thomas semble irréductible. Dans le but de préciser jusqu'à quel point il peut en être vraiment ainsi, nous exposerons, dans la première partie de ce travail, la pensée du *De Ira* de Sénèque : la notion qu'il professe de la colère, et la critique qu'il formule de la position péripatéticienne ; dans la seconde partie, nous allons confronter la pensée de saint Thomas à celle de Sénèque, afin de voir s'il y a possibilité de jeter quelques ponts sur le fossé qui, apparemment, les sépare.

---

1. SÉNÈQUE, *Dialogues*, I, *De Ira*, Paris, Budé, 1951, xxiv-109 pp.

2. *Ibid.*, II, c.36.

3. *Ibid.*, I, c.2.

4. *Ibid.*, I, c.9.

5. *Ibid.*, III, c.42.

6. S. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, c.9.

7. *In III Ethic.*, lect.17, n.572.

8. *IIa IIae*, q.123, a.10.

9. *In IV Ethic.* lect.8, n.746.

10. *IIa IIae* q.158, a.8.

## A. LA COLÈRE SELON SÉNÈQUE

I. *La notion de colère*

1. Sénèque nous apprend lui-même, au début du *De Ira*, que c'est à la demande de son frère aîné Novatus, qu'il traite des moyens de calmer la colère.<sup>1</sup> Pour convaincre son frère encore davantage de l'importance de l'entreprise, il insiste sur les dangers particuliers de la colère comparée aux autres vices et sur son aspect singulièrement hideux.

La colère est une passion plus que toute autre affreuse et enragée ;<sup>2</sup> aucun fléau n'a coûté plus cher au genre humain ;<sup>3</sup> les hommes en colère ne reculent devant rien, car ils sont pris du plus redoutable des maux, qui surpasse tous les vices.<sup>4</sup> La colère soumet toutes les passions ; il n'en existe aucune sur qui elle ne règne en maîtresse.<sup>6</sup>

La colère n'épargne aucun âge, elle n'excepte aucune race ;<sup>7</sup> elle se glisse même chez les gens éclairés et sains sous d'autres rapports.<sup>8</sup> Au contraire des autres passions, qui ne consomment que des individus, la colère embrase parfois tout un état.<sup>9</sup>

Sénèque s'adresse également à l'imagination de son lecteur, à qui il tente d'inspirer une vive répulsion vis-à-vis de la colère en la peignant avec les couleurs les plus repoussantes. La colère, cette courte folie, fait dresser les cheveux, craquer les articulations ; elle rend le visage grimaçant et bouffi.<sup>10</sup> De cette description, que j'abrège, il rédige deux autres versions ; bref, une dans chacun des trois livres du *De Ira*.

Celle du livre II est animée d'un souffle particulièrement poétique. La colère est « comparable aux ennemis ou aux bêtes sauvages dégouttants de sang ou allant en verser ; elle est comparable encore aux monstres infernaux, ceints de serpents et soufflant du feu ». Et ainsi, tout le chapitre ne parle que de grincements, d'agitation, de pâleur, de cicatrices, de cris.<sup>11</sup>

Au livre III, il reprend les formules des livres précédents et les relève d'une couple de comparaisons saisissantes : « Les grincements de dents de l'homme en colère ressemblent à ceux du sanglier aiguisant

---

1. *De Ira*, I, c.1.

2. *Ibid.*, I c.1.

3. *Ibid.*, I, c.2.

4. *Ibid.*, II, c.36.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, III, c.2.

8. *Ibid.*, III, c.4.

9. *Ibid.*, III, c.2.

10. *Ibid.*, I, c.1.

11. *Ibid.*, II, c.35.

ses défenses ; sa tête est plus hideuse que la bête agitée par la faim ou par un fer planté dans les entrailles. »<sup>1</sup>

En somme, il ne fait aucun doute que Sénèque tienne la colère pour le pire de tous les vices et le premier qu'il faille résolument prendre à parti.

2. Le passage du *De Ira* contenant la définition que Sénèque a formulée de la colère serait perdu.<sup>2</sup> Cependant, Lactance rapporte comme venant de cet ouvrage les trois formules suivantes :

1° *Ira est cupiditas ulciscendae injuriae* : la colère est le désir de venger une injure ;<sup>3</sup>

2° *Ira est cupiditas puniendi eum a quo inique putes laesum* : la colère est le désir de punir celui par qui on se croit injustement offensé ;

3° *Ira est incitatio animi ad nocendum ei qui nocuit aut nocere voluit* : la colère est un mouvement de l'âme dans le but de nuire à celui qui a nui ou qui a voulu nuire.<sup>4</sup>

Il semble bien qu'on puisse recevoir ces formules comme authentiques. En effet, dans la suite de son traité, Sénèque reprend chacune des notions qu'elles contiennent. En justifiant sa définition de la colère, il en rappelle le contenu en ces termes : « Nous avons dit qu'elle était le désir, non la possibilité d'infliger un châtement. »<sup>5</sup> C'est la première formule même de Lactance.

La notion d'*inique*, contenue dans la deuxième formule, apparaît au livre II, quand Sénèque rappelle les deux causes qui excitent la colère : croire être offensé, ou injustement, *inique*, offensé : « Duo sunt, ut dixi, quae iracundiam concitent : primum si injuriam videmur accepisse . . . ; deinde, si inique accepisse. »<sup>6</sup> Comme j'ai dit, rappelle Sénèque ; vraisemblablement dans le passage perdu, ce que corrobore la deuxième formule de Lactance.

Enfin, dernier élément essentiel, la colère est un mouvement de l'âme : *incitatio animi*, par opposition aux mouvements involontaires et insurmontables, qui ne sont que le prélude des passions.<sup>7</sup> Simples mouvements du corps,<sup>8</sup> tandis que les passions sont des vices volontaires de l'âme ;<sup>9</sup> des mouvements qui ne s'élancent jamais à l'insu de

1. *De Ira*, III, c.4.

2. *Ibid.*, I, c.2.

3. Cicéron donne une définition équivalente : « *Ira est libido poeniendi ejus qui videtur laesisse injuria.* » *Tusculanes*, Paris, Budé, 1960, 4, IX.

4. LACTANCE, *De ira Dei*, c.17.

5. *De Ira*, I, c.3. *Ira est ulciscendi libido.* *Tusculanes*, 3. V.

6. *Ibid.*, II, c.31.

7. *Ibid.*, II, c.2.

8. *Ibid.*, II, c.3.

9. *Ibid.*, II, c.2 ; *Tusculanes*, 4, XIV, XXXI, XXXV, XXXVII.

l'esprit.<sup>1</sup> Sénèque redéfinit ici la colère : une excitation de l'âme, qui marche volontairement et délibérément à la vengeance : *concitatio animi ad ultionem voluntate et judicio pergentis*.<sup>2</sup>

Ainsi donc, toutes les notions contenues dans les formules de Lactance sont conformes à la pensée de Sénèque. Partant, on est fondé à croire que les définitions rapportées par Lactance sont celles mêmes de Sénèque, ou, du moins, qu'elles ne trahissent en rien sa pensée.

Pour confirmer les éléments essentiels de sa définition, à savoir que la colère est un désir de vengeance causé par une offense, Sénèque écarte quelques objections.

Prétendre que la colère ne naît pas de l'offense sous prétexte que nous nous irritons aussi bien contre ceux qui simplement veulent nous blesser, c'est oublier que l'intention de blesser est déjà une blessure, que l'offense décrétee est pratiquement commise.

Objecter que la colère n'est pas le désir d'infliger un châtement du fait que les faibles s'irritent parfois contre les puissants qu'ils ne peuvent raisonnablement espérer punir, c'est ignorer, d'abord, que la colère est le désir, non la possibilité d'infliger un châtement ; puis, que l'homme désire parfois même l'impossible. D'ailleurs, pour nuire, nous sommes puissants.

Inutile, enfin, de protester que les bêtes se mettent souvent en colère et que, de toute évidence, il n'est question à leur sujet ni d'offense ni de désir de vengeance. Sénèque refuse à l'emportement des bêtes le nom de colère. Il fonde ce refus sur l'usage reçu : de même qu'on ne parle pas de luxure à propos des bêtes, ainsi on ne saurait parler proprement de colère. Il constate, cependant, que les bêtes sont agitées de mouvements qui ressemblent aux passions que l'on reconnaît aux hommes.<sup>3</sup>

Il renchérit ensuite d'un argument *per absurdum*. Si la brute était capable d'amour et de haine, elle le serait tout autant d'amitié et d'antipathie, de désaccord et de concorde. Ce qui, selon lui, est manifestement faux.

Enfin, il attribue à la faiblesse, chez les bêtes, de la faculté directrice leur inaptitude à la colère. La brute est incapable de la réflexion nécessaire à la vengeance et n'a des causes qui provoquent les passions qu'une connaissance vague et confuse.<sup>4</sup>

3. L'opinion qu'on nous a offensés, telle est, d'après Sénèque et les Stoïciens, la cause efficiente de la colère<sup>5</sup> et de toutes les autres pas-

1. *De Ira*, II, c.3.

2. *Ibid.*, II, c.3.

3. *Ibid.*, I, c.3. Les bêtes ont bien certaine façon d'agir qui est comparable à la nôtre, mais elles ne sont pas susceptibles d'éprouver des passions. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XIV.

4. *Ibid.*, I, c.3.

5. *Causa autem iracundiae opinio injuriae est.* *De Ira*, II, c.22.

sions.<sup>1</sup> Épictète insiste sur ce point. Ce qui nous trouble,<sup>2</sup> nous afflige,<sup>3</sup> nous injurie et met en colère,<sup>4</sup> ce ne sont ni les choses ni les hommes, mais le jugement, i.e. l'opinion que nous formons à partir des choses et des hommes en conflit apparent avec nous. Chasse l'opinion, affirme à son tour Marc-Aurèle,<sup>5</sup> et tu seras sauvé. C'est de ce côté que gît l'erreur, racine de tous les maux.<sup>6</sup>

Le terme d'opinion s'oppose, ici, à celui de réalité. C'est plus souvent l'opinion que la réalité qui nous met en peine, écrit Sénèque à Lucilius.<sup>7</sup> Cicéron avait déjà opposé les deux mêmes termes : le mal qui nous chagrine relève de l'opinion, non de la nature.<sup>8</sup> Autrement, on ne verrait pas pourquoi un coup prévu frapperait moins durement,<sup>9</sup> ni que le même coup ébranlerait celui-ci sans affecter celui-là.<sup>9</sup> Chacun des trois textes d'Épictète invoqués ci-dessus oppose jugement à réalité : chose, événement, homme. Avec Sénèque, nous pouvons donc conclure, en ce qui concerne la colère, qu'il ne fait aucun doute que c'est l'idée d'offense qui l'excite.<sup>10</sup>

Sénèque distingue ensuite comme deux espèces d'offenses : l'offense et l'offense injuste. Offense ne s'oppose pas essentiellement à offense injuste : toute offense implique une injustice ; l'offense injuste est un acte particulièrement blessant, en raison de sa disproportion ou de son caractère inopiné.<sup>11</sup>

L'inopiné, en effet, frappe plus dur. Cicéron souligne le fait et en fournit deux raisons. Un mal subit semble plus grave, d'abord, parce qu'on n'a pas le loisir d'en mesurer l'étendue ; puis, parce qu'on a l'impression de le subir par sa faute pour ne l'avoir point prévu et s'être prémuni ; cette impression avive la douleur.<sup>12</sup>

1. Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum. CICÉRON, *Tusculanes*, 3, XI, XXV, XXXIII.

2. Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur les choses. ÉPICTÈTE, *Manuel*, Paris, Garnier, 1960, V.

3. Lorsque tu vois un homme qui gémit, sois prêt à dire aussitôt : « Ce qui l'afflige, ce n'est point ce qui arrive, mais le jugement qu'il porte sur cet événement. ÉPICTÈTE, *Manuel*, XVI.

4. Souviens-toi que ce n'est pas celui qui t'injurie, ou celui qui te frappe qui t'outrage, mais le jugement que ces hommes t'outragent. Lorsque donc quelqu'un te met en colère, sache que c'est ton jugement qui te met en colère. ÉPICTÈTE, *Manuel*, XX.

5. MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier, 1960, XII, 25.

6. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XXXVII.

7. Saepius opinione quam re laboramus. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Paris, Budé, 1959, lettre 13.

8. Simulque judico malum illud opinionis est, non naturae ; si enim in re esset, cur fierent proviso leviora ? CICÉRON, *Tusculanes*, 3, XV.

9. ÉPICTÈTE, *Manuel*, XVI.

10. Iram quin species oblata injuriae moveat non est dubium. *De Ira*, II, c.1.

11. *De Ira*, II, c.31.

12. Videntur enim omnia repentina graviora. CICÉRON, *Tusculanes*, 3, XIII. In quidem non dubium quin omnia quae mala putentur sint improvisa graviora. *Ibid.*,

Cicéron fait cependant une restriction. Il admet que le mal inattendu produise un choc plus violent, mais non au point où, de deux individus également frappés, celui-là seul ressentirait le coup qui aurait été atteint à l'improviste.<sup>1</sup> Les deux accusent le coup, mais celui qui s'y était préparé par la pensée le ressent moins péniblement.

4. Après ce qu'il a raconté de la colère dans les trois premiers chapitres du livre I du *De Ira*, Sénèque croit que la distinction entre colère et irascibilité, *iracundia*, apparaît clairement. Il ajoute, cependant, une comparaison : le rapport entre *ira* et *iracundia* est le même qu'entre *ebrius* et *ebriosus*, ou qu'entre *timens* et *timidus*.

Les termes *iracundus*, *ebriosus* et *timidus* signifient des dispositions ; les termes *iratus*, *ebrius* et *timens*, des actes correspondant à ces dispositions. Or, de même qu'un homme enclin à l'ivresse peut éviter cet excès, tandis que son voisin, protégé par sa complexion naturelle, y succomber éventuellement ; ainsi, l'irascible peut résister à la colère et le doux, s'irriter à l'occasion.<sup>2</sup>

Sénèque note aussi que l'habitude de la colère engendre la férocité : à force de vouloir des coups et des supplices pour sa vengeance, la colère finit par en vouloir pour son plaisir. Cette aptitude à jouir des tourments que l'on inflige, et le désir, sinon le besoin d'en infliger pour jouir, telles sont les notes essentielles de la férocité.<sup>3</sup>

5. Ajoutons, pour clore cet exposé, quelques-uns des caractères que Sénèque assigne à cette passion :

1) *La colère n'est pas soumise à la raison.* Pour Sénèque, la colère est une passion rebelle par essence ; une passion qui n'écoute point la raison, qui ne se laisse pas modérer. Si elle écoute la raison, dit-il, si elle se laisse tempérer, ce n'est pas la colère ; il faut donner un autre nom au mouvement dont il s'agit. La colère est un désir d'infliger un châtiment, mais un désir effréné et indomptable ; un désir aveugle et déréglé, sur lequel la raison n'exerce aucune autorité.<sup>4</sup>

2) *La colère n'est pas naturelle.* Au chapitre 5 du livre I du *De Ira*, Sénèque se demande si la colère est conforme à la nature : *an secundum naturam sit*. Pour conclure qu'elle ne l'est manifestement pas, il scrute la nature de l'homme et celle de la colère ; l'opposition se révèle radicale.

L'homme est doux, la colère cruelle ; l'homme est affectueux, la colère haineuse ; l'homme veut aider, la colère s'acharne à nuire ;

---

XIV. Sentit omnia repentina et necopinata esse graviora. *Ibid.*, XIX. Quod provisum ante non (est), id ferire vehementius. *Ibid.*, XXII.

1. CICÉRON, *Tusculanes*, 3, XXIV.

2. *De Ira*, I, c.4.

3. *Ibid.*, II, c.5.

4. *Ibid.*, I, c.10.

l'homme recherche la société, la colère la fuit ; l'homme est disposé à secourir même les étrangers, la colère ne répugne pas à frapper jusqu'aux amis. La colère ruine les fondements mêmes de la vie humaine, laquelle repose sur la bienfaisance et la concorde, l'union et la solidarité.<sup>1</sup>

Affirmer que la colère est conforme à la nature de l'homme, c'est méconnaître on ne peut plus la nature de cette créature, la plus achevée et la meilleure qui soit. Il faut aller jusqu'à dire que la colère est ce qu'il y a de moins conforme à sa nature : *minime secundum ejus naturam*.<sup>2</sup>

Zénon de Citium, le fondateur du stoïcisme, définit toute passion comme un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contraire à la nature : *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*.<sup>3</sup>

Si la colère est naturelle, enchaîne Cicéron, comment expliquer que tel individu y soit porté plus que tel autre ; que l'envie de se venger prenne fin avant que la vengeance ne soit assouvie ; qu'il arrive que l'on regrette ce qu'on a fait sous l'empire de la colère ?<sup>4</sup>

Quant à ceux dont on dit qu'ils sont naturellement portés à la colère ou à quelque autre passion, ils souffrent pour ainsi dire d'une mauvaise constitution morale ; mais ils n'en sont pas moins guérissables : la raison peut nous débarrasser des vices innés. Ainsi, de même que chez des personnes pourvues d'une santé excellente, on peut découvrir un tempérament particulièrement sujet à telle ou telle maladie ; de même, les âmes sont portées de façon spéciale à tel ou tel vice.<sup>5</sup>

3) *La colère ne peut être que nuisible.* Conçue comme une impulsion aveugle, effrénée, indomptable ; une impulsion sur laquelle la raison n'exerce aucune autorité ; une impulsion que la raison ne peut contenir, la colère est nuisible, de toute évidence ; au mieux, inutile. Sénèque le dit et le répète tout au long du *De Ira*.

La colère ne peut être utile en rien : *nihil habet in se utile*. Le dilemme s'impose : ou elle n'est pas la colère ou bien elle est inutile.<sup>6</sup> Inutile même dans les combats et dans les guerres, contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord.<sup>7</sup> Elle ne peut servir à rien en aucun lieu, en aucune circonstance.<sup>8</sup> Sinistre ennemie, cette passion ne contient en elle rien d'utile, mais, au contraire, tous les maux,

1. *De Ira*, I, c.5.

2. *Ibid.*, I, c.5.

3. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, VI, XXI.

4. *Ibid.*, XXXVII.

5. *Ibid.*

6. *De Ira*, I, c.9.

7. *Ibid.*, I, c.11.

8. *Ibid.*, II, c. 3, c. 13.



le fer et le feu.<sup>1</sup> À quoi bon vouloir la tempérer ? Bannissons-la donc totalement.<sup>2</sup>

4) *La colère est un vice volontaire de l'âme.* D'une part, Sénèque affirme que si la colère écoute la raison et va où elle est conduite, ce n'est déjà plus la colère,<sup>3</sup> d'autre part, que si elle naît malgré nous, jamais elle ne cédera à la raison.<sup>4</sup> Pour dissiper cette apparente contradiction, voyons en quel sens la colère est un vice volontaire de l'âme.

Sénèque distingue trois mouvements dans la colère.<sup>5</sup> Un premier mouvement, involontaire et insurmontable, provoqué par l'idée d'offense. Le sage même est assujéti à ce premier mouvement, assimilable au frisson, au vertige, à la rougeur ou au dégoût.

C'est le second mouvement qui est volontaire et surmontable. Il consiste à faire le lien entre l'offense et la nécessité d'en tirer vengeance. Associer ces deux sentiments, qu'on n'aurait pas dû être blessé et qu'on doit être vengé, ce n'est pas le fait d'un élan involontaire.<sup>6</sup>

Le troisième mouvement est déjà désordonné : *tertius motus est jam impotens.*<sup>7</sup> On veut se venger non point s'il le faut, mais de toute façon. La raison est outrepassée, la colère l'entraîne avec soi.<sup>8</sup> C'est la colère proprement dite.

La colère qui cédera à la raison à la condition de ne pas naître malgré nous, c'est la colère en son deuxième mouvement. Les deux autres mouvements, le premier et le troisième, échappent à la raison. Par conséquent, ils ne peuvent être dits volontaires.

Dans les *Tusculanes*, Cicéron insiste sur le caractère volontaire des passions. D'après lui, toute passion implique un mépris délibéré de la raison et, partant, est volontaire :

Le corps peut tomber malade sans qu'il y ait de notre faute, tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme, dont toutes les maladies et passions ont pour cause le mépris de la raison.<sup>9</sup>

## II. *La critique de la théorie péripatéticienne*

1. Sénèque consacre à peu près le tiers du *De Ira* à réfuter une conception de la colère qu'il attribue aux Péripatéticiens, plus précisés-

1. *De Ira*, III, c.41.

2. *Ibid.*, III, c.42.

3. *Ibid.*, I, c.9.

4. *Ibid.*, II, c.2.

5. *Ibid.*, II, c.4.

6. *Ibid.*, II, c.1.

7. *Ibid.*, c.4.

8. *Ibid.*, c.3.

9. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XIV. On retrouve la même idée dans les paragraphes XXXI, XXXV, XXXVII.

ment à Aristote, qu'il nomme plusieurs fois.<sup>1</sup> Il l'attaque longuement dans chacun des deux premiers livres et revient brièvement à la charge dans le troisième.

En quelques mots, voici comment Sénèque et les Stoïciens comprennent et formulent la théorie péripatéticienne (ou aristotélicienne) de la colère et des passions en général.

Les Péripatéticiens, disent-ils, considèrent les passions comme nécessaires dans une vie humaine normale.<sup>2</sup> Selon eux, celui-là n'est pas un homme qui est incapable de colère, par exemple. La nature nous a munis de passions pour que nous réalisions mieux notre bien. Elles mettent à tout instant leur précieux concours à notre disposition, car, pour réussir brillamment, il faut avoir la passion de ce qu'on entreprend.<sup>3</sup> Sans elles, toute activité languit, toute vigueur morale se relâche.<sup>4</sup>

Mais les passions ne jouent ce rôle que si elles sont modérées. En dehors des limites de la raison, elles constituent des armes dangereuses, sinon impossibles à manier.<sup>5</sup>

À la colère, qui nous intéresse de plus près, les Péripatéticiens décernent un magnifique éloge. La colère donne du souffle ; ce qui doit être exécuté avec chaleur réclame son concours.<sup>6</sup> Elle est la pierre à aiguiser du courage. La fougue nécessaire à l'attaque, c'est elle qui la communique, non point les raisonnements. Sans un peu de l'âpreté dont elle relève la voix, point d'autorité véritable dans le commandement. Enfin, l'orateur a besoin du mordant qu'ajoute la colère, réelle ou simulée.<sup>7</sup>

Sénèque impute au Stagirite le passage suivant : « La colère est nécessaire ; on ne peut, sans elle, venir à bout de rien. Il faut qu'elle remplisse l'âme, qu'elle enflamme les cœurs ; mais on doit l'utiliser comme un soldat, non comme un chef. »<sup>8</sup> Enfin, il accuse pour ainsi dire Aristote de s'instituer le défenseur de la colère ; de nous interdire de l'arracher sous prétexte qu'elle est l'éperon de la vertu, que l'enlever, c'est désarmer l'âme, la rendre nonchalante et inerte pour les grands efforts.<sup>9</sup>

Sénèque récuse les opinions péripatéticiennes. Voici, à grands traits, les arguments qu'il objecte.

- 
1. *De Ira*, I, c.9, c.17 ; III., c.3.
  2. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XVII.
  3. *Ibid.*, XIX.
  4. *De Ira*, I, c.7.
  5. *Ibid.*, c.17.
  6. *Ibid.*, III, c.3.
  7. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XIX.
  8. *De Ira*, I, c.9.
  9. *Ibid.*, III, c.3.

2. Sénèque trouve dangereuse, sinon utopique, la théorie péripatéticienne de la colère modérée. C'est là une conséquence logique de sa conception de la colère et de la raison ; du siège qu'il assigne à l'une et à l'autre ; de l'action que, de ce fait, elles exercent l'une sur l'autre. Cicéron, pour sa part, ne voit que mollesse et impuissance dans la thèse des Péripatéticiens et dans les propos qu'ils tiennent.<sup>1</sup> En dépit de leur éloquence, de leur science, de leur sérieux insurpassables, poursuit-il, ces philosophes ne parviennent pas à établir sagement leur position.<sup>2</sup>

Comment Sénèque n'estimerait-il pas dangereux, à tout le moins, qu'on veuille contenir dans des limites raisonnables une passion qui est tout entière dès qu'elle commence ?<sup>3</sup> Si, en outre, s'abandonner à la colère, c'est se précipiter pour ainsi dire du haut du cap Leucate,<sup>4</sup> comment prétendre ensuite régler la vitesse de sa chute ?

En raison de sa nature même, la colère semble donc, sinon impossible, du moins très difficile à contenir. Aussi Sénèque écrit-il qu'il soit plus facile de la chasser que de la gouverner ; plus facile de lui interdire la porte que de la lui montrer.<sup>5</sup> Écarter ses premières excitations, voilà la meilleure attitude à prendre.<sup>6</sup>

Modérer la colère, tâche extrêmement difficile encore pour Sénèque en raison de sa conception de la raison, à qui est dévolue le soin de refréner les passions.<sup>7</sup> Sénèque considère et la raison et les passions comme des modifications de l'esprit. L'esprit qui cède à la passion s'écarte d'autant de la raison : le mouvement vers le chaud implique un éloignement égal du froid. L'esprit devenu passion<sup>8</sup> abandonne la raison comme le corps qui devient chaud élimine le froid.

D'ailleurs, ou la colère est un bien ou elle est un mal. Si elle est un bien, pourquoi donc les Péripatéticiens veulent-ils la modérer ? Ne sera-t-elle pas d'autant meilleure qu'elle sera plus grande ? La conclusion s'impose : s'il est nuisible que la colère augmente, il est nuisible qu'elle soit : ce qui devient mauvais en augmentant n'est certes pas un bien à son origine.<sup>9</sup>

Par contre, si la colère est un mal, une colère modérée n'est rien d'autre qu'un mal modéré.<sup>10</sup> « Vaut-il mieux avoir des passions mo-

1. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XVII.

2. *Ibid.*, 3, X.

3. *De Ira*, III, c.1.

4. *Ibid.*, I, c.7. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XVIII.

5. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Paris, Garnier, t.III, lettre CXVI.

6. *De Ira*, I, c.8.

7. *Ibid.*, I, c.7.

8. *Ibid.*, c.8.

9. Non est bonum quod incremento malum fit. *De Ira*, I, c.13. Quae crescentia perniciosa sunt, eadem sunt vitiosa nascentia. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XVIII.

10. CICÉRON, *Tusculanes*, 3, X.

dérées ou n'en point avoir du tout ? s'est-on souvent demandé, dit Sénèque. Nos Stoïciens n'en veulent pas du tout ; les Péripatéticiens les acceptent, mais mesurées. Moi, je ne vois pas comment peut être salutaire ou profitable une maladie même peu grave. »<sup>1</sup> Ce n'est donc pas à la condition d'être modérée que la colère serait bonne et utile, mais plutôt à la condition qu'elle fût utile par nature.<sup>2</sup>

Aux Péripatéticiens, partisans de la colère modérée, éperon ou aiguillon de la vertu,<sup>3</sup> Sénèque concède d'abord que les passions peuvent, accidentellement, tourner au bien, mais il prouve par la suite que, absolument parlant, dans les actions mêmes où le secours des passions paraît indispensable, non seulement la raison suffit, mais qu'elle se défend encore mieux sans le discutabile concours des passions.<sup>4</sup>

Pour Sénèque et les Stoïciens, les passions sont à l'âme ce que les maladies sont au corps.<sup>5</sup> Or il est manifeste que la maladie n'apporte la santé que par accident. Une fièvre, pour employer l'exemple de Sénèque, soulagera éventuellement quelque maladie. Ainsi en est-il de la vertu, santé de l'âme : par accident, quelque passion va y concourir.

Comme un poison, une chute, un naufrage, la colère a pu, quelquefois, fournir une aide inattendue. Mais qu'un vice ait donné occasionnellement quelque bon résultat, ce n'est pas une raison pour qu'on en généralise la pratique.<sup>6</sup> Dans la même perspective restreinte, Cicéron veut bien, lui aussi, que la colère soit bonne à quelque chose. Chez un centurion ou un porte-étendard, par exemple. Bref, là où la raison est impuissante, un mouvement de l'âme peut compenser.<sup>7</sup>

Parlant en général, Sénèque ne tolère aucune passion aux côtés de la vertu. « Jamais la vertu n'a besoin de s'aider du vice. »<sup>8</sup> « Évitions à la vertu le malheur d'obliger la raison à recourir jamais aux vices. »<sup>9</sup> Quels services, d'ailleurs, pourrait bien rendre la folie ?<sup>10</sup> « N'as-tu pas honte, écrit-il encore, de mettre la vertu sous le patronage des vices ? »<sup>9</sup> Le sage atteint au repos complet,<sup>9</sup> conserve la paix devant nos bêtises,<sup>11</sup> en se purgeant de toute passion, surtout de la colère.

1. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Garnier, CXVI.

2. *De Ira*, I, c.10.

3. *Ibid.*, c. 7, c.12.

4. *Ibid.*, c.17.

5. Cicéron fait remarquer que les Stoïciens, et notamment Chrysippe, se donnent une peine excessive pour établir cette analogie. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, X.

6. *De Ira*, I, c.12.

7. *Utile est enim uti motu animi qui uti ratione non potest.* CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XXV.

8. *De Ira*, I, c.9.

9. *Ibid.*, c.10.

10. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XXXVII.

11. *De Ira*, II, c.10.

Une fois établi que la passion rend, par accident, quelque service, Sénèque montre que dans les cas mêmes où son concours semble nécessaire à la raison, la raison seule l'emporte de beaucoup : *multo per se ratio fortior est.*<sup>1</sup>

Les Péripatéticiens affirment que sans la colère, cette « pierre à aiguiser de la vertu »<sup>2</sup>, le courage, à la guerre, est incapable de magnifiques exploits ; qu'une flamme de colère doit l'animer, que cet aiguillon doit activer les audacieux et les lancer dans les périls.<sup>3</sup>

« Jamais la colère n'est moins utile qu'à la guerre », rétorque Sénèque. À cause de son aveuglement et de sa fougue, la colère ne sait point temporiser et attendre l'occasion favorable. Et dans son emportement à mettre l'ennemi en péril, elle ne s'en garde pas. S'il est un temps où les mouvements doivent être mesurés, c'est bien en présence d'ennemis.<sup>4</sup>

Qui donc oserait prétendre que l'on y parvient mieux si on a l'esprit dérangé que si on l'a équilibré ? La colère dessert le vrai courage, qui dirige tout avec circonspection, qui procède avec lenteur et après mûre réflexion. Point de raison, point de courage, affirme Cicéron : *neque enim est ulla fortitudo quae rationis est expers*, car le courage implique, dans les périls qui en forment la matière, la « conservation d'un jugement ferme », attitude inconciliable avec la colère, justement décrite comme un commencement de folie : *initium insaniae.*<sup>5</sup>

Quant à ceux qui ne sont braves qu'irrités, avouons que chez eux la colère ne vient pas en aide au courage, mais qu'elle en tient lieu.<sup>6</sup> Et en l'occurrence, les plus grands maux sont à redouter,<sup>7</sup> car règne alors le genre d'impétuosité dont témoignent les gens ivres et les déments.<sup>8</sup>

Force nous est de conclure que le courage se passe fort bien des conseils de la colère ; qu'il est par lui-même suffisamment pourvu, équipé, armé.<sup>9</sup> Il possède son élan propre avant de commencer à déraisonner dans la colère ; à quoi bon la faire intervenir ici ?<sup>10</sup>

S'agit-il de réprimander ou de châtier, la colère n'est d'aucun secours à la justice. Par son emportement et son inégalité, elle risque,

1. *De Ira*, I, c.17.

2. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XXI.

3. *De Ira*, I, c.7.

4. *Ibid.*, I, c.11.

5. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XXII, XXIII, XXIV.

6. *De Ira*, I, c.13.

7. *Ibid.*, c.11.

8. Nam isto quidem modo licet dicere utilem vinulentiam ad fortitudinem, utilem etiam dementiam, quod et insani et ebrii multa faciunt saepe vehementius. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XXIII.

9. Non igitur desiderat fortitudo advocatam iracundiam ; satis est instructa, parata, armata per sese. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XXIII.

10. Quid igitur huc adhibetis iram ? *Ibid.*, XXII.

au contraire, d'en compromettre l'exercice, car la passion est inconstante et tombe vite. Là où s'imisce la colère, il y a danger que les fautes égales soient inégalement punies.<sup>1</sup>

Faut-il corriger, c'est à la raison, toujours égale, qu'il ressortit de fixer dans quelle mesure. Le protecteur des lois, le chef de la cité, prend ici le médecin comme modèle.<sup>2</sup> Le médecin ne s'irrite pas contre celui qu'il soigne.<sup>3</sup> Ainsi se comporte le chef de la cité : toute sanction, il l'applique comme un remède visant à sauver l'individu où la société elle-même.<sup>4</sup>

L'homme vertueux, *vir bonus*, venge les siens (parents, amis, concitoyens) et les protège, mais il le fait par devoir, non par ressentiment.<sup>5</sup> Partant, il se comporte en homme sensé et réfléchi, non en impulsif et en rageur. Et parce qu'il ne s'émeut point, il est plus apte à les défendre et à les venger. En effet, aucune passion n'est plus avide de vengeance que la colère et, pour cette raison même, aucune n'est plus malhabile à se venger. Emportée et folle, elle met elle-même obstacle à l'entreprise qu'elle veut hâter.<sup>6</sup>

D'ailleurs, ce n'est pas la piété filiale qui engendre la colère, c'est la faiblesse. S'irriter pour les siens, c'est la marque d'une âme non pas pieuse mais faible.<sup>7</sup>

Ainsi donc, même dans la vengeance, l'homme vertueux n'a pas besoin d'autre stimulant que sa vertu. En fait, il n'en est point de plus efficace.

Sénèque prête au Philosophe cette comparaison des passions à des armes : « Certaines passions, si on sait s'en servir, sont des armes. » Il serait d'accord avec lui si, à l'instar des armes, les passions pouvaient être prises et déposées au gré du soldat. Mais tel n'est pas le cas : « Les armes d'Aristote combattent d'elles-mêmes, sans attendre l'action de la main, » lance Sénèque. Quel usage la vertu pourrait-elle en faire ?<sup>8</sup>

Sénèque termine son traité de la colère par des considérations sur notre condition mortelle. Pour bannir totalement le vice de la colère, aucun moyen n'est plus utile que la réflexion sur l'issue de la vie. À quoi bon menacer de notre colère quand nous savons que le couple le plus acharné sera, en pleine lutte, séparé par la mort ? À quoi

1. *De Ira*, I, c.17.

2. *Ibid.*, c.6.

3. *Quis enim cui medetur irascitur?* *Ibid.*, c.15.

4. *Omne poenae genus remedii loco admoneo.* *Ibid.*, c.16.

5. *Quia oportet non quia dolet.* *Ibid.*, c.12.

6. *Nullus enim affectus vindicandi cupidior est quam ira et ob id ipsum ad vindicandum inhabilis.* *Ibid.*, I, c.12.

7. *Non pietas illam iram sed infirmitas movet.* *Ibid.*

8. *Ibid.*, c.17. Les passions se poussent en avant d'elles-mêmes, sitôt qu'on s'est éloigné de la raison. CICÉRON, *Tusculanes*, 4, XVIII.

bon, quand nous savons que l'heure réservée à la mort d'autrui sera peut-être la nôtre ?<sup>1</sup> À celui qui nous offense, que souhaiter de plus que la mort ? Eh bien, nous n'avons même pas besoin d'esquisser un geste : il mourra.<sup>2</sup>

C'est pourquoi, tant que nous conservons notre souffle, que nous vivons parmi les hommes, pratiquons l'humanité ; ne soyons un objet d'épouvante pour personne ; supportons noblement des ennuis passagers. Le temps que nous regardions en arrière, comme on dit, et que nous nous retournions, la mort est là.<sup>3</sup>

## B. LA COLÈRE SELON SAINT THOMAS

### I. *La notion de la colère*

Il faut se garder de considérer les passions comme des entités séparées. Chacune d'elles présente, il est vrai, des traits caractéristiques qui semblent justifier une définition particulière et révéler une nature différente, mais, dans la psychologie vivante, les réalités sont moins nettement découpées que dans le langage.

Saint Thomas, d'ailleurs, que nous suivrons d'aussi près que possible dans cette étude, parle des passions dans une langue pleine de nuances et de réserves. Feindre d'ignorer le caractère artificiel du découpage auquel nous accule l'étude d'une passion en particulier, c'est se condamner à une connaissance abstraite, connaissance de laboratoire de dissection, car, dans la réalité, l'homme est un être parfaitement un, dont aucune partie n'a de sens considérée isolément.

Dans la réalité, les passions s'engendrent les unes les autres, sont pénétrées les unes des autres. Le concours de plusieurs d'entre elles est souvent requis pour en allumer une nouvelle. Cette interdépendance, cette fusion des passions se complique et s'enrichit de celle de l'âme et du corps, de la volonté et de la sensibilité, de la raison et de l'imagination en un tout substantiellement un, l'homme. C'est ce que nous constaterons dans notre recherche de la notion thomiste de la colère.

1. Dans toute passion, saint Thomas distingue un élément formel et un élément matériel. L'élément formel, c'est le mouvement de l'appétit sensitif ; l'élément matériel, le changement qui s'opère dans le corps à la suite du mouvement de l'appétit.<sup>4</sup>

Dans la colère, le mouvement de l'appétit sensitif est de vengeance. En d'autres termes, ce qui caractérise ou ce qui définit le mouvement de

1. *De Ira*, III, c.42.

2. *Ibid.*, III, c.43.

3. *Ibid.*

4. *Ia IIae*, q.44, a.1.

l'appétit sensitif, dans le cas de la colère, par opposition à celui de toute autre passion, c'est qu'il est un mouvement de vengeance : *appetitus vindictae*.<sup>1</sup> Dans la crainte, par exemple, le mouvement de l'appétit est de fuite : *timor est fuga mali*.<sup>2</sup>

Assez communément, on associe l'idée de vice à celle de vengeance. Cela s'explique par le fait que la vengeance la plus connue, c'est celle qu'on exerce soi-même et, la plupart du temps, suivant un mode qui n'est pas le bon.<sup>3</sup> Étymologiquement ni réellement, le mot vengeance ne fonde cette connotation péjorative. Il dérive de *vindicare*, revendiquer, réclamer. Venger quelqu'un ou se venger soi-même, c'est réclamer une satisfaction, une réparation, à la suite d'une offense, d'une injustice. C'est pourquoi toute vengeance légitime implique un certain jugement portant sur le juste et sur l'injuste : *vindicta, quae fit secundum legem, nihil aliud est quam iudicium de justo et injusto*.<sup>4</sup> Toute vengeance doit mesurer l'injustice de l'offense, comme dit Sénèque, quand il parle du deuxième mouvement de la colère ; puis, infliger un châtement proportionné.

Chercher ainsi une satisfaction à la suite d'une offense, c'est une attitude amorcée dans l'inclination naturelle à repousser le nuisible : *est quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta*.<sup>5</sup> La vertu de vengeance se greffe sur cette inclination pour en assurer le bon usage.

Mais puisque l'homme écarte le nuisible non seulement en punissant les injustices subies, mais aussi en se protégeant contre les maux qui le menacent, saint Thomas a pu faire sienne la définition que Cicéron donne de la vengeance : « La vengeance est l'acte par lequel nous repoussons, à l'aide de la défense et de la punition, l'injure qu'on veut nous faire ou qu'on nous a faite, les choses nuisibles ou déshonorantes. »<sup>6</sup> Punir demeure cependant le propre de la colère : *proprium est irati punire*.<sup>7</sup>

Pour être juste, la vengeance doit réunir de nombreuses conditions. En bref, elle peut, objectivement parlant, déroger à l'ordre de la raison suivant toute circonstance qui entoure l'acte humain. Examinons-en quelques-unes.

Tout d'abord, celui qui exerce la vengeance doit être qualifié pour le faire. N'importe qui n'est pas autorisé à venger n'importe quelle

1. *Ia IIae*, q.46, a.3, ad 1.

2. *Ia IIae*, q.41, a.2, ad 3.

3. Contingit autem, ut in pluribus, . . . ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri. *De Malo*, q.12, a.5.

4. *In V Ethic.*, lect.11, n.1007.

5. *Ia IIae*, q.108, a.2.

6. *Vindictio est per quam vis aut injuria et omnino quicquid obscurum est (id est ignominiosum), defendendo aut ulciscendo propulsatur. IIa IIae*, q.108, a.2.

7. *Ia*, q.3, a.2., ad 2.



injustice. Certaines fautes ressortissent à la vengeance qui s'exerce par l'autorité du pouvoir public, conformément à la décision d'un juge.<sup>1</sup> En ce sens, la vengeance n'est pas une vertu spéciale ; elle appartient à la justice commutative. Le mandat que reçoit celui qui l'exerce lui confère, dans les limites de sa juridiction, les pouvoirs de Dieu, à qui seul appartient la vengeance : « À moi la vengeance ».<sup>2</sup>

À côté de la vengeance publique, et pour la compléter, doit s'exercer une vengeance qu'on pourrait appeler privée, et qui constitue une vertu spéciale annexée à la justice. En face d'une injustice qu'il lui est interdit d'ignorer, l'alternative d'un honnête homme est la suivante : livrer le coupable à la justice ou exercer lui-même la vengeance.<sup>3</sup>

Cette vertu spéciale de vengeance est d'un usage plus fréquent qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Chefs d'entreprises, parents, éducateurs, journalistes et même particuliers y recourent presque quotidiennement. Innombrables les injustices grandes ou petites que la vengeance privée est en mesure de prévenir ou de venger. Il suffit parfois d'un mot, d'une caricature, d'un sourire.

Quand saint Thomas écrit, dans le *De Malo* : « Non servatur debitus ordo justitiae quia aliquis quaerit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat, »<sup>4</sup> n'allons pas conclure que la vengeance privée, qu'un homme exerce toujours de sa propre autorité, enfreint inévitablement la justice ; entendons plutôt que celui qui exerce la vengeance doit contenir son zèle dans les bornes de sa juridiction.

Celui qui exerce la vengeance doit, en second lieu, se garder de l'excès et du défaut de rigueur. Si la punition dépasse la mesure, la vengeance dégénère en cruauté ; si elle est trop inférieure à la faute, c'est de l'indulgence coupable, une faute moins grave que la cruauté, car après la faute l'homme est plus incliné à la vengeance qu'au pardon, mais une faute quand même.<sup>5</sup>

Parmi les injures, enfin, on doit distinguer celles qui sont commises contre sa personne et celles qui sont commises contre autrui. La vertu de vengeance ne demande pas qu'on exige réparation dans le premier cas : ces injustices constituent la matière d'une autre vertu, la patience. Cependant, si elles ricochaient sur autrui, ce serait un devoir

1. In vindicta justitia fit recompensatio secundum arbitrium judicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensi. *IIa*, q.90, a.2.

2. *Deutéronome*, c.32, v.35. Ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod est Dei, sed utitur potestate sibi divinitus concessa. *IIa IIae*, q.108, a.1, ad 1.

3. *IIa IIae*, q.108, a.1, ad 1.

4. *De Malo*, q.12, a.2.

5. Virtus vindicationis consistit in hoc, ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando observet. *IIa IIae*, q.108, a.2, ad 3.

d'en tirer vengeance. À plus forte raison si elles lui étaient directement adressées.

Chaque circonstance de l'acte humain, il serait facile de le montrer, fournit ainsi mainte occasion de vicier l'acte de vengeance. À ce sujet, Aristote apporte une intéressante citation, dont il ne dévoile pas la source : « L'erreur est multiforme . . . tandis qu'on ne peut observer la droite règle que d'une seule façon . . . Il est facile de manquer le but, et difficile de l'atteindre. »<sup>1</sup>

Dans le cas de la colère, la difficulté de prendre la mesure exacte s'accroît en raison de l'impétuosité de cette passion. Saint Thomas reprend, à ce sujet, les deux comparaisons d'Aristote. La colère ressemble à ces serviteurs tellement empressés qu'ils courent exécuter les ordres avant de les avoir écoutés en entier<sup>2</sup> et aux chiens qui aboient dès qu'on frappe à la porte sans se préoccuper de savoir s'il s'agit d'un ami ou d'un étranger.<sup>3</sup>

S'il en est ainsi, faut-il s'étonner que, la plupart du temps, la vengeance accumule les fautes ? Dans la plupart des cas, constate saint Thomas, elle en commet beaucoup : *contingit ut in pluribus, ad vindicatam sumendam, multa inordinate fieri.*<sup>3</sup>

Un signe de cette difficulté de préciser le juste milieu de la colère réside dans le fait que parfois nous appelons doux ceux qui demeurent en deçà de la mesure ; virils<sup>4</sup> et aptes au commandement ceux qui ont tendance à excéder dans la promptitude à la vengeance, qui convient au chef.<sup>5</sup> Mais comment préciser de combien il faut demeurer en deçà pour être taxé de faible au lieu de doux ; de combien il faut aller au-delà pour passer de ferme à cruel ?

2. De toutes les circonstances qui limitent l'acte humain, la fin que se propose l'agent est la plus importante. C'est sous l'attraction de la fin, en effet, que l'agent se livre à l'action. D'où l'on est justifié de dire que l'acte moral est spécifié avant tout par la fin que poursuit l'agent : *maxime actus moralis speciem habet ex fine.*<sup>6</sup>

Celui qui procède à la vengeance doit avoir principalement en vue quelque bien attaché au châtement du coupable. Ce bien va consister dans l'amendement ou la répression du coupable, dans la paix publique, le maintien de la justice ou la gloire de Dieu. Toutes les autres circonstances étant par ailleurs observées, la vengeance, alors, peut être licite.<sup>7</sup>

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, c.5. Trad. Tricot.

2. *De Malo*, q.12, a.2, c., in fine ; *In VII Ethic.*, lect.6, n.1387.

3. *De Malo*, q.12, a.5.

4. *In II Ethic.*, lect.11, n.379.

5. *In IV Ethic.*, lect.13, n.813.

6. *Ia IIae*, q.7, a.4, ad 2.

7. *Ia IIae*, q.108, a.1.

En aucun cas, il n'est permis de se proposer le mal de celui qu'on punit. On ne se venge point pour nuire à autrui : *non intentione nocendi* ;<sup>1</sup> mais pour écarter les maux : *ad cohibitionem malorum*.<sup>2</sup>

La colère se distingue ainsi de la haine, même si l'une et l'autre veulent le mal d'autrui. La haine, en effet, veut le mal d'autrui comme mal et s'en délecte ; la colère, au contraire, fait du mal d'autrui la matière d'un acte de justice.<sup>3</sup> Aussi saint Thomas dit-il dans les *Sentences* :

*Ira inordinata consistit in vindicta ; sed ira ordinata vindictam ad justitiam ordinat, ut scilicet vindictam non quaerat, sed justitiam, et tantum puniat quantum justitiae ordo permittit.*<sup>4</sup>

Dans la ligne de la cause finale, la colère est donc un acte de justice vindicative.

Sénèque ne parle pas autrement de ce point. Dans le *De vita beata*, il dit que celui qui a la sagesse en partage croira parfois de son devoir de blâmer ses semblables, mais il le fera non par haine, mais pour leur guérison : *non quia odit, sed in remedium*. Vos propos ne m'insultent pas, ajoute le sage : je les considère comme des vagissements de nouveau-nés. Si je vous avertis quand même, c'est dans votre propre intérêt : *vestra tamen vos moneo causa*.<sup>5</sup>

Il tient des propos semblables dans le *De constantia sapientis*. Ce n'est pas parce qu'il a senti leur offense que le sage châtie parfois les hommes, mais pour les empêcher de recommencer ; il ne se venge pas, il les amende.

3. Un mouvement de l'appétit sensitif non accompagné de modifications corporelles ne serait pas plus une passion qu'une âme sans corps n'est un homme. Les commotions corporelles sont le corrélatif nécessaire et inséparable de toute passion. Les mouvements de l'appétit sensitif ne sont appelés passions que s'ils les comprennent.<sup>7</sup>

Ces modifications corporelles sont proportionnées et ajustées au mouvement de l'appétit,<sup>8</sup> car elles sont matière par rapport au mouvement de l'appétit, qui est forme. Or, on sait que la matière doit être proportionnée ou ajustée à la forme, qui est sa fin.<sup>9</sup>

1. *Ia IIae*, q.108, a.2.

2. *Ia IIae*, q.108, a.3.

3. *Ia IIae*, q.46, a.6 ; *IIa IIae*, q.158, a.1, ad 3.

4. *In III Sent.*, d.15, q.2, a.2, q.2 ad 3.

5. SÉNÈQUE, *op. cit.*, c.26.

6. SÉNÈQUE, *op. cit.*, c.XIII.

7. *Ia*, q.20, a.1, ad 1.

8. *Ia IIae*, q.48, a.2.

9. *Ia IIae*, q.37, a.4.

Ainsi, dans la colère, le sang s'élance ; dans la crainte, il se retire, disposant par là le corps à obéir au mouvement imprimé par l'appétit. Pour que le corps soit un bon instrument de l'âme, il ne convient pas que le sang se retire quand il faut s'élaner pour la vengeance ; qu'il s'élance quand il faut fuir.<sup>1</sup>

Absolument parlant, le mouvement de l'appétit est la cause du mouvement organique parce que, selon l'ordre de la nature, l'âme meut le corps et le mouvement spirituel de l'âme cause le mouvement du corps.<sup>2</sup> Mais il s'agit de deux mouvements liés à tel point l'un à l'autre, qu'on obtient également, au moins dans une certaine mesure, le mouvement de l'appétit en provoquant les réactions physiologiques ou en accomplissant les gestes particuliers à une passion.

« Une poussée d'adrénaline provoque des troubles émotifs », affirme Mounier.<sup>3</sup> Aussi ne veut-il pas qu'on cherche les effets psychiques des phénomènes physiologiques et vice versa, mais qu'on pénètre plutôt « la signification psychique des faits corporels et l'expression corporelle des faits psychiques ».

Au sujet des gestes et de leur action sur l'appétit, écoutons Alain :

Comme on ne peut penser quand on a la bouche ouverte, ainsi on ne peut être en colère lorsque l'on tend sa main largement ouverte, la paume retournée vers le haut ; si la colère n'est pas nettoyée aussitôt, c'est que le geste est mal fait. . . . Amusez-vous à mimer des opinions d'un moment, comme font les avocats ; tendez les deux mains en les ouvrant, comme pour recevoir ; vous voilà prêt à tout entendre ; que votre adversaire vous instruisse s'il peut ; et même vous lui direz merci ; voilà un homme conciliant. Mais tournez vivement la main, la paume vers le public ; c'est un autre homme qui va parler, et qui a son opinion faite : il ne remettra pas en question ce qui est plus clair que la lumière du jour. Ces gestes sont de gymnastique et presque de danse ; ils modèrent la violence des pensées en même temps qu'ils en changent le cours.<sup>4</sup>

En parlant de l'influence réciproque que la raison, la volonté, l'imagination, la sensibilité, le corps exercent les uns sur les autres, nous verrons que la pensée de saint Thomas ne heurte pas les constatations de Mounier ni d'Alain. Établir « une succession constante et irréversible entre l'état intime considéré comme antécédent et les troubles physiologiques considérés comme conséquents », ce serait être partisan de la théorie intellectualiste.<sup>5</sup>

1. Ad operationem virtutis sensitivae apprehensivae non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivae, quem statim sequitur transmutatio disponentis se ad obediendum. *De Veritate*, q.26, a.3, ad 11.

2. *Ia IIae*, q.37, a.4, ad 1.

3. Emmanuel MOUNIER, *Traité du caractère*, Paris, Seuil, p.118.

4. ALAIN, *Philosophie*, Paris, PUF, coll. « Les grands textes », t.I, pp.114-115.

5. Jean-Paul SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1960, p.11.

Dans la description de chaque passion, saint Thomas s'applique à poser des réactions physiologiques propres. Le dernier mot, il va sans dire, appartient à la science expérimentale. Elle confirme de plus en plus les intuitions et les observations de saint Thomas. « Il est manifeste, écrit Le Senne, que le corps conditionne la vie mentale. Sous toutes les déterminations du caractère s'aperçoit l'action des fonctions organiques et nerveuses. . . . Toutes les déterminations fondamentales et dérivées du caractère peuvent être énoncées dans un langage strictement physiologique. »<sup>1</sup> Il suffit d'ailleurs à notre propos que la réaction physiologique soit un élément essentiel à la passion.

Comme élément matériel de la colère, saint Thomas adopte la formule reprise par Sénèque :<sup>2</sup> *accensio sanguinis circa cor*, mais il y ajoute plus qu'une nuance : *vel aliquid hujusmodi*.<sup>3</sup> Pour lui le cœur est l'instrument des passions de l'âme ;<sup>4</sup> chacune en modifie le mouvement, soit qu'elle l'augmente ou le ralentisse.<sup>5</sup>

4. Quand saint Thomas se demande si la colère ne serait pas une passion générale, vu qu'elle a donné son nom à toute la puissance irascible, il répond que, tout en étant une passion spéciale, elle comporte quand même une certaine généralité, celle de l'effet produit par plusieurs causes.<sup>6</sup> Dans son commentaire des *Éthiques*, il dira que la colère est une passion engendrée par des causes nombreuses et diverses.<sup>7</sup>

Nous tenterons donc d'inventorier cette multitude et cette diversité des causes de la colère et de dégager, si possible, l'ordre dans lequel elles interviennent.

Saint Thomas aborde ce problème dans la *Prima Secundae*<sup>8</sup> en montrant que la colère prend sa source dans quelque acte contrariant commis contre la personne de celui qui s'irrite et cherche à se venger.

La colère, en effet, a été définie comme un appétit de vengeance. De toute évidence, quelque chose précède qui déclenche cet appétit, passif de sa nature. Mais pour que ce soit moi qui désire me venger, il ne suffit pas qu'une offense ait été commise ; il faut qu'elle m'ait atteint de quelque manière. Et alors, ce mal qui est mien, je le repousse naturellement comme je recherche naturellement mon propre bien.

1. René LE SENNE, *Traité de caractérologie*, Paris, PUF, 1949, p.18.

2. SÉNÈQUE, *De Ira*, II, c.19.

3. *Ia*, q.20, a.1, ad 2.

4. *Ia IIae*, q.48, a.2.

5. In omni passione animae additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur. *Ia IIae*, q.24, a.2, ad 2.

6. *Ia IIae*, q.46, a.1.

7. In *IV Ethic.*, lect.13, n.801.

8. *Ia IIae*, q.47, a.1.

Quand nous nous irritons contre ceux qui causent du préjudice aux autres, c'est toujours parce que les personnes offensées sont nôtres d'une certaine façon, soit par le sang, l'amitié, les origines, la profession ou de quelque autre manière. Nous nous irritons même contre ceux qui méprisent les choses qui nous tiennent à cœur, car nous considérons ces choses comme notre bien, comme faisant en quelque sorte partie de nous-mêmes.<sup>1</sup>

Le mal fait contre quelqu'un n'engendre la colère que s'il est notoire. Nous tenons pour indigne de retenir notre attention, remarque Aristote, ce dont la valeur est nulle ou insignifiante.<sup>2</sup> Saint Thomas parle d'un mal difficile ou ardu.<sup>3</sup>

De plus, le mal notoire causé à quelqu'un doit être injuste. On ne s'irrite pas, dit Aristote, quand on se croit coupable et justement puni. Sur ce point, la réaction d'Abélard était saine.<sup>4</sup> Il est normal de ne pas se mettre en colère contre ce qui est juste.<sup>5</sup> La cause de la colère, confirme saint Thomas, implique toujours une injustice : *provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti*.<sup>6</sup>

En effet, si la colère est un acte de justice vindicative, elle ne doit chercher la vengeance que dans la mesure où celle-ci est juste : une injuste vengeance n'est manifestement pas un acte de justice.

Le mal notoire et injuste fait à quelqu'un engendre la tristesse, douleur causée par l'appréhension du sens interne ;<sup>7</sup> en l'occurrence, par la perception de l'injustice du mal commis contre soi. Deux réactions sont alors possibles : la présence du mal difficile peut écraser l'appétit, qui s'abandonne à la tristesse sans tenter de se dégager ; ou bien l'appétit attaque le mal présent pour le chasser. Cette dernière réaction est celle de la colère.<sup>8</sup>

La colère ne s'allume donc contre le mal (notoire et injuste) présent que si luit l'espoir de le vaincre : *ira sine spe non potest*.<sup>9</sup> Aristote le

1. *Ia IIae*, q.47, a.1, ad 2 et 3.

2. ARISTOTE, *Rhétorique*, Budé, II, c.2.

3. *Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente. Ia IIae*, q.23, a.3. *Ira non est ex qualibet læsione, sed ex ea quam potest aliquis vindicare et tamen non habet in promptu vindictam. Il en est ainsi, d'ailleurs, de toutes les passions de l'irascible : Timor est de malo cui non potest resisti vel difficulter resistitur. Spes est de eo quod est possibile haberi et tamen est difficile ad habendum. In III Sent.*, d.26, q.1, a.2, c.

4. « Par un juste jugement de Dieu, j'étais puni dans la partie de mon corps par où j'avais péché. Par une juste trahison, celui que j'avais moi-même trahi m'avait rendu la pareille. » Étienne GILSON, *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1948, p.76.

5. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.3.

6. *Ia IIae*, q.47, a.2.

7. *Ia IIae*, q.35, a.2.

8. *Ia IIae*, q.23, a.3. *Dicitur proprie ira quaedam passio vis irascibilis, quae contingit ex hoc quod appetitus sensibilis tendit ad destructionem alicujus quod apprehenditur contrarium voluto vel desiderato. In III Sent.*, d.15, q.2, a.2, sol.2.

9. *In III Sent.*, d.26, q.1, a.2, sed contra.

signale quand il parle du plaisir qui accompagne tout mouvement de colère. Ce plaisir tient au fait que celui qui se met en colère désire la vengeance parce qu'il la croit possible. Il lui est donc agréable de penser qu'il obtiendra ce qu'il désire, et il vit sa vengeance en esprit.<sup>1</sup> Si, par contre, la puissance de l'offenseur ruine tout espoir de vengeance, le mouvement de l'appétit se termine dans la tristesse ou dans la haine.<sup>2</sup>

Sur ce point, Sénèque semble diverger d'opinion, au moins dans les termes. « Les hommes désirent même l'impossible », proclame-t-il : *concupiscunt homines et quae non possunt*.<sup>3</sup> De toute façon, ajoute-t-il, « il n'est personne de trop humble condition pour espérer de châtier un personnage haut placé : pour nuire, nous sommes puissants. »

Pour accorder ces affirmations, introduisons la distinction fondamentale de saint Thomas entre possible et impossible relatifs, d'une part, et possible et impossible absolus, d'autre part.

Le possible et l'impossible sont dits relatifs quand on les considère en rapport avec la puissance d'un être déterminé. Par exemple, soulever une pierre de cent livres, c'est impossible pour un enfant normal d'un an, mais c'est possible pour un adulte normal.

Le possible et l'impossible sont dits absolus quand on considère la convenance ou la répugnance des termes. Dieu peut faire tout ce qui est absolument possible. Ce qui implique contradiction dans les termes, il faut dire, pour parler précisément, non point que Dieu est incapable de le faire, mais que cela ne peut pas se faire.<sup>4</sup>

Quand Sénèque affirme, dans un contexte de vengeance, que l'homme désire même l'impossible, on peut croire qu'il veut parler de ce que saint Thomas appellera l'impossible relatif. Cet impossible, rien ne nous interdit de le désirer. On peut souhaiter que les circonstances changent, et que l'impossible du présent devienne possible dans un futur quelconque. Les situations changent. D'ailleurs, il est possible que le puissant offensé le cède en quelque point à l'offensé. Un petit caricaturiste peut avoir le moyen de châtier cruellement un puissant.

Voici ce que dit saint Thomas touchant ces deux aspects du problème :

*Gradus in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis ; quia homines possunt pati multiplices defectus : unde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud.*<sup>5</sup>

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.2.

2. Ex offensa illa de cuius vindicta non est spes, sicut cum quis a rege offenditur, non est ira, sed magis odium et timor. *In III Sent.*, d.26, q.1, a.2, sed contra. Cf. *De Veritate*, q.26, a.5, ad 3 ; *Ia IIae*, q.46, a.1.

3. *De Ira*, I, c.3.

4. *Ia*, q.25, a.3. Aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter : uno modo simpliciter et absolute, alio modo ex suppositione. *IIIa*, q.46, a.2.

5. *Ia IIae*, q.31, a.2.

Quand il est véhément, l'espoir de vaincre le mal engendre l'audace : *ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens*.<sup>1</sup> Et l'audace est la passion qui affronte le péril imminent dans le but de le vaincre, l'espérance en ayant montré la possibilité.<sup>2</sup> Faire ainsi de l'audace un fruit de l'espérance, c'est raisonner subtilement, dit saint Thomas.<sup>3</sup>

On a donc l'espérance de la victoire sur le mal, ou du moins l'espérance d'échapper au mal, laquelle engendre l'audace, qui rend possible la colère et la vengeance, car pour désirer se venger, il faut oser le faire.<sup>4</sup>

Le mouvement de l'audace vers le mal présuppose donc le mouvement de l'espérance vers le bien de la vengeance. C'est pourquoi, si la difficulté du péril augmentait au point de détruire tout espoir, l'audace disparaîtrait en même temps.<sup>5</sup> À parler proprement, l'audace n'est pas une partie de l'espérance, mais son effet.<sup>6</sup>

L'audace, à son tour, engendre la colère, quand le secours de cette passion est nécessaire pour exécuter la vengeance. Certaines vengeances faciles ne requièrent pas cette aide. C'est pourquoi l'on dit de la colère qu'elle est un certain effet de l'audace, signifiant par là qu'elle n'en naît pas automatique.<sup>7</sup>

Ramassés dans une même formule, ces différents facteurs rendent compte comme suit de la genèse de la colère : l'espoir de chasser la tristesse causée par une offense notoire engendre l'audace, qui fait appel à la colère.

La multiplicité du côté de la cause efficiente de la colère s'entend de deux façons. Il y a d'abord cette multiplicité dont parle saint Thomas<sup>8</sup> en référant au livre II de la *Rhétorique* d'Aristote. À cet endroit, le Philosophe assigne de nombreuses causes à la colère : la peine ou la tristesse, tout obstacle à un désir, la médisance, la moquerie, l'ingratitude, etc.<sup>9</sup>

1. *Ia IIae*, q.45, a.2, ad 2.

2. *Ia IIae*, q.45, a.1.

3. Subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior, nam spes victoriae, vel saltem evasionis, audaciam causat. *De Veritate*, q.26, a.5, ad 2. *Subtiliter*, dans la langue médiévale, ne comporte aucune résonance péjorative. H.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, p.148.

4. Nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare. *Ia IIae*, q.25 a.3.

5. Motus audaciae in malum praesupponit motum spei in bonum : et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur. *Ia IIae*, q.45, a.4, ad 2.

6. *Ia IIae*, q.45, a.2, ad 3.

7. *Ia IIae*, q.25, a.4, ad 2 et 3.

8. *Ia IIae*, q.47, obj.3.

9. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.2.



Toutes ces causes ne sont, en somme, que les différentes formes que prend l'offense, dont on a dit qu'elle engendrait la tristesse, suivie de l'espérance, puis de l'audace et, enfin, de la colère. Il y a donc la multiplicité des formes que prend l'offense et la multiplicité des facteurs par lesquels chacune de ces formes se développe en colère.

Cette seconde pluralité, qu'on pourrait appeler verticale, par opposition à la première, qui serait pour ainsi dire horizontale, est formée d'éléments rigoureusement liés entre eux. Et ces éléments doivent être en nombre déterminé pour que s'éveille la colère, sinon on passerait indéfiniment d'un élément à l'autre sans jamais atteindre un facteur qui déclençât immédiatement la colère.

L'indéfini de l'autre multiplicité n'entraîne pas cette conséquence. Que le nombre des formes de l'offense soit indéfini n'empêche pas l'offense de la raillerie, par exemple, de se développer en colère par le jeu d'un nombre déterminé de facteurs.

Toutes les causes de la colère se ramènent au mépris. Entendons par là que l'offense qui est à l'origine de la colère recèle toujours une certaine dose de mépris, que cette offense se présente sous les traits de la raillerie, du silence, de l'opposition ou de l'oubli. Nous pouvons montrer de deux façons que, en d'autres termes, le mépris est cause par soi de la colère.

a) Rappelons d'abord que la vengeance veut le mal de l'autre pour réparer une injustice. Cette injustice a pu être commise par ignorance, par passion ou de propos délibéré. Commise par ignorance ou par passion, elle irrite beaucoup moins ou, même, pas du tout. L'ignorance et la passion, en effet, appellent plutôt la miséricorde et le pardon. Mais, quand elle est préméditée, l'injustice trahit du mépris, et c'est alors que nous nous irritons le plus. L'expérience nous a maintes fois conduits à l'évidence de ces considérations.

Si l'injustice qui nous excite à la juste vengeance était seule cause de notre colère, nous ne nous irriterions pas plus d'une injustice commise de propos délibéré, que d'une injustice perpétrée sous l'influence de la passion ou par ignorance. Il est loin d'en être ainsi. C'est donc moins l'acte commis contre nous qui importe, que la charge de mépris qu'il contient.<sup>1</sup>

b) Le mépris s'oppose à l'excellence de l'homme : *parvipensio excellentiae hominis opponitur*.<sup>1</sup> Cette opposition apparaît déjà dans l'étymologie même des deux vocables en présence. *Excellentia*, substantif, correspondant au verbe *excellere*, et à l'adjectif *excelsus* : de *ex*, au-dessus, et de *celsus*, élevé, grand. D'où *excellere*, qui signifie être élevé au-dessus, être supérieur ou l'emporter sur les autres ; et *excellentia*, qui dénonce la grandeur, la supériorité, l'élévation. D'autre part, *parvipensio*, de *parvum*, petite quantité, peu, peu de chose, et de *pensare*, estimer, apprécier. De plus, *pensare* est le fréquentatif

1. *Ia IIae*, q.47, a.2.

de *pendere*, d'où l'expression *parvi pendere*, signifiant faire peu de cas de. L'opposition entre *excellencia* et *parvipensio* est donc saisissante au niveau même de l'étymologie.

Il est naturel à l'homme, dit saint Thomas, de tendre à l'excellence. Non seulement à l'homme, renchérit-il, mais, d'une certaine façon aux animaux également et même à toute chose. Dans le *De Malo*, il s'exprime ainsi :

Inter alia autem quae homo desiderat, unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etiam unicuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quae in quadam excellentia consistit.<sup>1</sup>

Puis, dans la *Somme théologique*, il parle nommément des brutes

Licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, et irascitur, contra ea quae illi excellentiae derogant.<sup>2</sup>

Ce désir de l'excellence est naturel parce que l'homme s'aime et veut, conséquemment, assurer sa propre conservation.<sup>3</sup> S'aimer, c'est se vouloir du bien ; se vouloir du bien, c'est chercher sa propre excellence,<sup>4</sup> car toute excellence suit un bien acquis.<sup>5</sup>

Il existe une vertu qui pousse aux grandes actions, c'est la magnanimité : *ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna*. En ce domaine, le mal, c'est de tendre aux grandes actions de façon désordonnée ; ce vice a nom *orgueil*, en français ; *superbia*, beaucoup plus expressif, en latin. Tomber dans l'orgueil, *superbire* (*super-ire*), c'est aller au-delà : *superbia inordinate ad magna se extendit*.<sup>6</sup> L'orgueil est essentiellement un désir immodéré d'excellence.<sup>7</sup>

Toute tentative de mépris est donc diamétralement opposée à la poussée naturelle vers l'excellence. Autrement dit, le mépris et l'excellence s'opposent selon la contrariété, comme le froid s'oppose au chaud. Directement opposé à l'excellence de l'homme, le mépris est donc, de soi, cause de la colère.

Conséquemment, plus la personne méprisée est excellente, plus haut la colère est censée monter. « Les injures, dit Descartes, paraissent d'autant plus grandes qu'on s'estime davantage. »<sup>8</sup> De

1. *De Malo*, q.8, a.2.

2. *Ia IIae*, q.47, a.2, ad 2.

3. *IIa IIae*, q.25, a.7.

4. *Ia IIae*, q.84, a.2, ad 3.

5. *IIa IIae*, q.162, a.4.

6. *IIa IIae*, q.162, a.1, ad 3.

7. *De Malo*, q.8, a.3, ad 7. Nihil aliud est superbire quam superexcedere propriam mensuram in excellentiae appetitu. *De Malo*, q.8, a.2.

8. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1955, p.210. Aristote avait déjà dit : « On s'indigne à cause du sentiment de sa supériorité. » *Rhétorique*, II, c.2.

même aussi, plus une personne excelle dans l'un ou l'autre domaine (sciences, lettres, arts) d'où elle tire sa supériorité, plus elle s'irrite si on méprise ces biens-là.<sup>1</sup> Sauf, toutefois, si elle se considère très supérieure ; le mépris, alors, ne touche pas.<sup>2</sup>

Toutes les causes que donne Aristote au livre II de la *Rhétorique* se réduisent au mépris. L'oubli, par exemple, en est un signe évident, car on grave dans sa mémoire les choses qu'on estime beaucoup. Celui dont on a simplement oublié le nom est renseigné sur l'importance qu'on lui a accordée.

Les porteurs de mauvaises nouvelles irritent quand, par leur manque de savoir-faire, ils paraissent se soucier peu de la peine qu'ils causent. Enfin, la raillerie, la médisance, l'ingratitude, l'abandon sont manifestement des signes de mépris.

Cette pluralité des causes de la colère et leur union sous un dénominateur commun, le mépris, Plutarque les avait observées. Voici :

When I contemplated the origin of anger itself, I observed that different persons are liable to anger *from different causes* ;<sup>3</sup> yet in the case of practically all of them there is present a belief that they are being *despised* or neglected.<sup>4</sup>

5. Toute analyse tend à se concentrer dans une définition. En principe, cette définition est unique pour un objet donné si elle est adéquate aux propriétés essentielles. Mais peut être valable et souvent suffisante une définition par une seule des propriétés, une seule des causes ou un seul des principes de l'objet. C'est pourquoi, d'une seule et même chose, on peut formuler plusieurs définitions. Saint Thomas le signale dans ce passage des *Sentences* : « Quia in quibusdam diffinitionibus ponuntur quaedam principia sine allis, ideo contingit variari diffinitiones de una et eadem re. »<sup>5</sup>

Mais la définition parfaite exige qu'on ramasse dans une formule les réponses obtenues en interrogeant sur les quatre causes : matérielle, formelle, efficiente et finale : *perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus*.<sup>6</sup> Appliquons cette règle à la colère.

1. *La définition parfaite de la colère.* La cause formelle se prend du genre et de la différence. Comme toute passion, la colère est un mouvement de l'appétit sensitif ; ce mouvement se différencie en ce qu'il en est un de vengeance. D'où le mot *appetitus*, posé comme

1. *Ia IIae*, q.47, a.3. Quelqu'un se pique-t-il de philosophie, il s'irrite si on parle contre elle ; de beauté, si l'on en médite, et ainsi du reste. *Rhétorique*, II, c.2.

2. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.2.

3. C'est nous qui soulignons.

4. *Plutarch's Moralia*, Harvard, Heinemann, t.6, p.137.

5. *In III Sent.*, d.23, q.2, a.1, ad 8.

6. *Ia IIae*, q.55, a.4.

genre dans la définition formelle de la colère, et le mot *vindictae*, ajouté comme différence. Formellement, la colère est un appétit de vengeance : *ira est appetitus vindictae*.<sup>1</sup>

Puisque la colère est une passion dans laquelle le corps intervient, une définition qui ne tiendrait pas compte de la matière déterminée dans laquelle se réalise la colère serait insuffisante. Et comme c'est le propre du philosophe de la nature de considérer la matière, la définition physique ou naturelle de la colère va inclure la cause matérielle de la colère : *accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi*.<sup>2</sup> L'ébullition du sang autour du cœur, ou quelque chose du genre, car il n'appartient pas à la philosophie comme telle, mais à la science expérimentale de préciser ce point-là.

Doit également entrer dans la définition parfaite de la colère la fin vers laquelle tend le mouvement de l'appétit. C'est la justice. La colère conforme à la raison droite ordonne la vengeance à la justice : *ira ordinata vindictam ad justitiam ordinat*.<sup>3</sup>

Enfin, la cause efficiente, bien qu'elle ne soit point strictement requise pour une définition parfaite.<sup>4</sup> La cause efficiente de la colère, c'est le mépris ; toutes les formes de causes efficientes de cette passion s'y ramènent : *omnes causae irae reducuntur ad parvipensionem*.<sup>5</sup>

Si, maintenant, on veut lier ces quatre éléments dans une même formule, cela donne quelque chose comme ceci : la colère est un appétit de vengeance qui « enflamme le sang autour du cœur »<sup>6</sup> et tend à rétablir la justice lésée par le mépris.

2. *La colère et les mouvements qui lui ressemblent.* Après avoir défini la colère, il nous faut la distinguer de quelques sentiments ou attitudes qui lui ressemblent plus spécialement. À cette fin, nous montrerons en quoi la colère se différencie de la fureur, de la cruauté, de la férocité et de la haine.

La fureur se distingue de la colère d'une différence accidentelle, pour ainsi dire : *quasi accidentalis*,<sup>7</sup> prise de l'intensité et de la faiblesse de la colère : *furor importat intensionem irae*,<sup>8</sup> que la vengeance seule peut apaiser : *nunquam quiescit donec puniat*.<sup>9</sup>

Quant à la cruauté, son nom, dit saint Thomas, semble dérivé du mot crudité. En effet, de même que les choses cuites ont généralement

1. *Ia*, q.20, a.1, ad 2.

2. *In I De Anima*, lect.2, nn.22-27.

3. *In III Sent.*, d.15, q.2, a.2, q.2, ad 3.

4. *In I De Anima*, lect.2, n.26.

5. *Ia IIae*, q.47, a.2 ; *Rhétorique*, II, c.2.

6. Cette expression est ici un symbole.

7. *De Veritate*, q.26, a.4.

8. *De Veritate*, q.26, n.4.

9. *Ia IIae*, q.46, a.8.

une saveur douce, ainsi les choses crues en ont une âcre, désagréable. Crudité de l'esprit, la cruauté apparaît comme une âcreté, une rudesse, une dureté, qui rend prompt à augmenter le châtement. La cruauté, soulignons-le, n'est pas l'augmentation de la peine, mais le sentiment qui inspire cette augmentation. Si celui qui se met en colère est en même temps cruel, il versera facilement dans l'excès de la vengeance. Mais la colère ne s'accompagne qu'accidentellement de cruauté ; ce sont là deux réalités bien distinctes.<sup>1</sup>

Nous parlons, ensuite, de férocité, chez l'homme, par similitude avec les bêtes dites féroces ou sauvages. L'homme féroce, c'est l'homme dont le comportement imite celui des bêtes sauvages. Or, les bêtes que l'on étiquette féroces ou sauvages nuisent aux hommes pour se nourrir de leurs corps, sans la moindre préoccupation de justice, évidemment.

C'est pourquoi, à proprement parler, on dénomme férocité la disposition par laquelle quelqu'un inflige des châtements en considérant non pas la faute de celui qu'il punit, mais uniquement ou avant tout la délectation qu'il puise à le voir souffrir.

Opposant cruauté et férocité, nous avons, d'une part, la cruauté, qui inspire des peines disproportionnées à la faute, mais qui, toutefois, considère la faute : la cruauté va au-delà de ce que demande la justice, mais elle demeure dans le champ des fautes humaines ; d'autre part, la férocité, qui, ne tenant aucun compte de la faute ni des exigences de la justice, appartient au domaine de la bestialité, car c'est le propre des bêtes de faire souffrir l'homme pour leur satisfaction.

En bref, la colère poursuit une juste vengeance ;<sup>2</sup> la cruauté va au-delà de ce que demande la justice ; la férocité ignore la justice pour s'adonner au plaisir de faire souffrir.<sup>3</sup>

Sénèque distingue la colère et la férocité, mais non point la cruauté et la férocité. Au livre II du *De Ira*, il donne de la férocité une définition identique à celle de saint Thomas : La férocité veut des coups et des supplices non pas pour sa vengeance, mais pour son plaisir.<sup>4</sup> Au livre III, rapportant l'exemple de Caligula, qui torture par plaisir, *animi causa*, il emploie le mot cruauté, le faisant de la sorte synonyme de férocité.

L'excès dans le châtement, que nous désignons du nom de cruauté, Sénèque en fait de la colère, quand il cite l'exemple de Cambyse.<sup>5</sup> Il y a un semblant d'offense : les réponses franches (« les rois disent outrageantes ») des Éthiopiens. Cambyse venge cette offense, mais il le fait de façon disproportionnée. C'est proprement de la cruauté.

1. *Ila Ilae*, q.159, a.1.

2. *Ila Ilae*, q.158, a.4.

3. *Ila Ilae*, q.159, a.2, ad 3.

4. *De Ira*, II, c.5.

5. *Ibid.*, III, c.20.

En général, Sénèque signifie indifféremment par les mots *crudelitas*,<sup>1</sup> *saevitia*<sup>2</sup> ou *feritas*, toute colère excessive.

Enfin, distinguons brièvement la colère et la haine. L'une et l'autre ont le même objet matériel, le mal du prochain ; mais elles diffèrent sous plus d'un aspect. Dans le but poursuivi, tout d'abord. La haine veut le mal pour le mal ; la colère le veut en tant qu'il est un bien comme matière d'un acte de justice vindicative. La haine procède *per applicationem mali ad malum* ; la colère *per applicationem boni ad malum*.<sup>3</sup>

La haine et la colère diffèrent encore dans leur cause. Celle de la haine implique une durée plus longue que celle de la colère. La colère naît d'un choc passager : *ex aliqua commotione* ; la haine procède d'une disposition : *ex aliqua dispositione*.<sup>4</sup>

Quand saint Augustin dit que « la colère dégénère en haine » et Cicéron, que « la haine est de la colère invétérée »,<sup>5</sup> ils n'entendent pas que la haine soit de la colère à un certain stade de son développement, comme la fureur est une intensité de colère ; mais, plutôt, que la haine vient de la colère qui dure comme d'une cause efficiente. Sous la colère qui persiste se cache un mal que la durée fait bientôt apparaître comme contraire à la nature même.

Aristote indique plusieurs autres notes distinctives de la colère et de la haine,<sup>6</sup> mais celles-là suffisent à notre propos.

6. Puisque l'appréhension peut être d'un objet simple, comme l'homme ou la blancheur, ou d'un complexe, comme l'homme blanc, il est manifeste que dans l'appétit, dont le mouvement suit l'acte de connaissance, on va retrouver le simple et le complexe. On le retrouve, en effet, car on peut désirer un bien, simplement, ou fuir un mal, simplement ; mais on peut aussi désirer un bien ou un mal non plus simplement, mais pour quelqu'un.

La colère est un mouvement de ce dernier genre. L'homme irrité ne désire pas la vengeance comme telle : il désire la vengeance en tant qu'elle peut rétablir la justice par rapport à tel individu.

Le mouvement de la colère porte donc sur un double objet : sur la vengeance elle-même, d'abord, que l'homme irrité désire et espère comme un certain bien, qui, naturellement, lui procurera de la joie ; sur l'offenseur, ensuite, dont il veut tirer vengeance et qu'il considère comme un mal.<sup>7</sup> Le seul mal de l'offense engendrerait la tristesse ou la

1. *De Ira*, III, cc.18, 19.

2. *Ibid.*, III, c.17 ; II, c.5.

3. *Ia IIae*, q.46, a.6.

4. *Ia IIae*, q.46, a.7, ad 3.

5. *Ia IIae*, q.46, a.3, obj.2 et ad 2.

6. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.4.

7. *Ia IIae*, q.46, a.2.

crainte ; le bien d'une vengeance possible allume la colère. En d'autres termes, le mal de l'offense est cause *per accidens* de la colère ; le bien de la vengeance l'est *per se*.<sup>1</sup>

La colère considère donc son premier objet, la vengeance, *sub ratione boni* ; son second objet, l'offenseur, *sub ratione mali*. C'est pourquoi, conclut saint Thomas, la colère est, d'une certaine façon, composée de passions contraires.<sup>2</sup>

Que la vengeance puisse épouser la forme du bien, c'est un point sur lequel saint Thomas s'explique avec insistance. La cause de la colère implique toujours quelque injustice.<sup>3</sup> En vengeant cette injustice de l'offense la colère a raison de bien, comme acte de justice vindicative.<sup>4</sup>

Enfin, précisons que la colère est davantage la poursuite d'un bien que celle d'un mal, car les mouvements de l'appétit sont définis par l'élément formel de leur objet. Or, l'homme irrité ne tend au mal du prochain que pour rétablir la justice. Dans l'acte de vengeance, le mal du prochain est matière ; le bien de la justice, forme. Le mal du prochain entre dans la vengeance comme le marbre dans la statue.<sup>5</sup>

## II. Quelques caractères de la colère

1. *La colère présuppose la raison.* Si la colère réglée est un acte de justice vindicative, elle origine dans la raison. La vengeance n'est juste, en effet, que si la peine est proportionnée à l'offense. Cette proportion de la peine à l'offense ne peut être formée sans l'intervention de la raison, qui mesure d'abord l'injure, puis ajuste le châtement. Comparer l'injure à certains châtements possibles, conclure celui qui répond aux exigences de la justice, c'est le propre de la raison : *ira movet syllogizans*.<sup>7</sup>

La colère présuppose la raison ou est *cum ratione*, selon la formule de saint Thomas. Mais il existe deux façons suivant lesquelles un mouvement de l'appétit peut être *cum ratione*. Il peut être *cum ratione praecipiente* ; c'est de cette manière que la volonté, appétit qualifié de rationnel, est *cum ratione*. Il peut être *cum ratione denuntiante* ; c'est de cette manière que la colère est *cum ratione*.

1. *De Veritate*, q.26, a.5, ad 3.

2. *Ia IIae*, q.46, a.2.

3. *Ia IIae*, q.47, a.2.

4. *Ia IIae*, q.46, a.6, c, ad 1 et 2 ; q.47, a.1, c. ; q.47, a.2, c. ; *De Malo*, q.12, a.2, c. ; *IIa IIae*, q.158, a.4.

5. *De Malo*, q.12, a.2, c.

6. *Ia IIae*, q.46, a.4.

7. *In III Ethic.*, lect.7, n.1389.

Cette distinction marque une profonde différence. Dans le cas de la volonté, la raison suggère et est agréée ; il ne s'interpose aucun intermédiaire entre ces deux facultés. La soumission de la volonté à la raison est immédiate et entière. Dans le cas de l'appétit sensitif, la situation est différente : la raison, ici, n'exerce son influence que par le truchement de la volonté. Elle dénonce bien à l'appétit l'injure reçue, mais sans lui imposer nécessairement ses vues.<sup>1</sup>

Son rôle, la raison le joue surtout à l'origine du mouvement de la colère : *a ratione est principium irae* ;<sup>2</sup> et encore : *motus irae a ratione incipit*.<sup>3</sup> Mais, par la suite, la part de la raison s'amincit de plus en plus à cause de l'impétuosité du mouvement de la colère.<sup>4</sup>

Sur ces différents points, la pensée de Sénèque et celle de saint Thomas se rencontrent assez bien. La colère a beau être l'ennemie de la raison, dit Sénèque, on ne la trouve pourtant que là où il y a place pour la raison.<sup>5</sup> En effet, associer ces deux sentiments qu'on n'aurait pas dû être blessé et qu'on doit être vengé, ce n'est pas le fait d'un élan étranger à la volonté.<sup>6</sup>

De plus, cette autre idée que la colère ne se soumet à la raison qu'imparfaitement et à ses débuts, est particulièrement chère à Sénèque. Ses progrès ne sont pas insensibles, dit-il : dès qu'elle commence, elle est tout entière.<sup>7</sup> C'est pourquoi il faut écarter les premières excitations,<sup>8</sup> se soigner aux premiers symptômes.<sup>9</sup>

2. *La colère est conforme à la nature.* L'homme est composé d'un corps et d'une âme, d'une nature sensitive et d'une nature intellectuelle. Sa perfection exige qu'il soit tout entier réglé par la vertu, i.e. quant au corps, quant à la partie sensitive et quant à la partie intellectuelle. De plus, selon l'ordre de la nature, le corps et la sensibilité (concupiscible et irascible) doivent être soumis à la raison : *hoc exigit conditio humanae naturae ut appetitus sensitivus moveatur a ratione*.<sup>10</sup> On conclura donc que la colère, mouvement de l'irascible, est naturelle quand elle est soumise à la raison.

Mais il importe de préciser que la perfection de la colère exige que le mouvement de juste vengeance soit non seulement dans l'appétit

1. *Ia IIae*, q.46, a.4, ad 1.

2. *Ia IIae*, q.48, a.3, ad 1.

3. *Ibid.*, ad 3.

4. *In III Ethic.*, lect.5, n.442 ; *In VII Ethic.*, lect.6, n.1387 ; *Ia IIae*, q.48, a.3, ad 1.

5. *De Ira*, I, c.3.

6. *Ibid.*, II, c.1.

7. *Ibid.*, I, c.8.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, III, c.10.

10. *De Malo*, q.12, a.1.



rationnel, mais aussi dans la sensibilité et dans le corps. C'est ainsi que le corps lui-même est mis au service de la vertu.<sup>1</sup>

Il ne s'agit pas de s'interroger, ici, sur ce qui est le meilleur *simpliciter*, mais sur ce qui est le meilleur pour l'homme. L'homme doit tendre à sa perfection. Citant Spinoza, Alain répète que « l'homme n'a nullement besoin de la perfection du cheval ». <sup>2</sup> Ce qui est bon pour un être ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Dieu et les anges, qui n'ont ni sensibilité ni corps, opèrent différemment de l'homme, qui possède l'une et l'autre. Dans l'opération conforme à la nature de Dieu et des anges, ni la passion ni le ministère du corps ne sont requis. L'opération humaine, au contraire, utilise l'une et l'autre. Aristote et saint Thomas soulignent fréquemment le caractère relatif de la perfection.<sup>3</sup>

Quand donc on présente Dieu comme idéal de perfection humaine, gardons-nous d'entendre que l'homme doive, pour s'assimiler à Dieu,<sup>4</sup> qui agit sans organes corporels ni sensibilité, faire de plus en plus petite la part de la sensibilité et du corps dans l'acte vertueux. Au contraire, la perfection de la vertu humaine exige que le corps et la sensibilité y occupent la place qui leur revient.<sup>5</sup>

Pour nous, qui, contrairement aux Stoïciens, appelons passions tous les mouvements de l'appétit sensitif indistinctement, la perfection de l'homme requiert que ces mouvements soient réglés par la raison. En effet, puisque le bien de l'homme réside dans la raison, ce bien sera d'autant plus parfait que la raison régnera davantage sur tout ce qui relève de l'homme.<sup>6</sup>

Est naturelle, donc, la colère soumise à la raison ; ne l'est pas, celle qui la domine. C'est ce que répond saint Thomas à l'objection suivante, tirée du *De divinis nominibus* : *Ira est naturalis cani, innaturalis homini*. Il s'agit en l'occurrence, précise-t-il, de la colère qui asservit la raison ; la colère soumise est naturelle.<sup>7</sup>

Ici encore, on pourrait dire que la différence entre les propos des Stoïciens et ceux des Péripatéticiens réside surtout dans les termes.

1. Ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitae vindictae non solum sit in parte rationali animae, sed etiam sit in parte sensitiva, et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti. *De Malo*, q.12, a.1.

2. ALAIN, *Propos sur l'éducation*, Paris, PUF, 1954, LVIII.

3. Bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus sicut in homine. Et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore ; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio. *Ia IIae*, q.59, a.5, ad 3.

Perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. *Ia*, q.4, a.1 ; *In I Ethic.*, lect.10, n.129.

4. *In De divinis nominibus*, lect.1.

5. *De Malo*, q.12, a.1, ad 5.

6. *Ia IIae*, q.24, a.3.

7. *De Malo*, q.12, a.1, ad 2.

Sénèque, par exemple, n'admet pas de colère soumise à la raison : « Si elle écoute la raison, dit-il, ce n'est déjà plus la colère, qui est rebelle par essence. Si elle se laisse modérer, il faut lui donner un autre nom, elle cesse d'être la colère, que je conçois effrénée et indomptable. »<sup>1</sup> Il est donc conséquent en inférant que la colère n'est pas naturelle, puisqu'il refuse le nom de colère à tout mouvement soumis à la raison.

Le caractère naturel de la colère peut encore s'établir en considérant la nature spécifique de l'homme et sa nature individuelle. D'après sa nature spécifique, l'homme est un animal social. De ce point de vue, il lui est naturel d'être doux : *animal mansuetum*. Tout animal grégaire est naturellement enclin à la mansuétude.<sup>2</sup>

Sur ce point, la pensée de Sénèque est accordée à celle de saint Thomas. « La vie humaine est fondée sur la bienfaisance et la concorde, dit-il, et ce n'est pas par la terreur, mais par une affection réciproque qu'elle forme des liens pour l'union et la solidarité. »<sup>3</sup>

Toutefois, saint Thomas distingue les deux moments suivants : avant l'offense, i.e. quand il n'a subi aucune injure, l'homme est cet *animal mansuetum*, plus enclin au pardon qu'au châtement ; après l'offense, il est beaucoup plus incliné à punir qu'à pardonner : *homo enim magis inclinatur naturaliter ad puniendum post injuriam sibi illatam*.<sup>4</sup> Il en donne la raison dans la *Prima Secundae* : tout être s'insurge contre ce qui lui est contraire et qui lui nuit.<sup>5</sup>

Omettant cette distinction, Sénèque affirme que le désir d'infliger un châtement n'est pas conforme à la nature de l'homme : *non est natura hominis poenae appetens*.<sup>6</sup> Quand il n'y a pas eu d'injure, soit ; après une injure, non.

Sous l'angle de la constitution individuelle du corps, maintenant, la colère est plus naturelle que toute autre passion. Si l'on se place dans la théorie des anciens, il faut entendre, par la complexion d'un homme, la proportion suivant laquelle les éléments (eau, air, terre et feu) entrent dans la composition de son corps. Selon eux toujours, la bile, représentée par le feu, prédomine chez les colériques. Et comme cette humeur s'enflamme plus promptement que toute autre, celui que la nature a prédisposé à la colère s'irrite plus spontanément et plus naturellement que celui qu'elle a habilité au plaisir, par exemple.<sup>7</sup>

La prédominance d'un élément, enseigne également Sénèque, détermine le caractère. Ceux chez qui domine le feu, élément agité et tenace, sont irascibles. Là-dessus, il glisse cette réflexion, qui nous

1. *De Ira*, I, c.9.

2. *In VII Ethic.*, lect.6, n.1391.

3. *De Ira*, I, c.5.

4. *In IV Ethic.*, lect.13, n.812.

5. *Ia IIae*, q.46, a.5.

6. *De Ira*, I, c.7.

7. *Ia IIae*, q.46, a.5 ; *In VII Ethic.*, lect.6.

paraît amusante : Les plus irascibles sont ceux qui sont rouges de cheveux et de teint, car leur couleur naturelle est celle que prennent les autres dans la colère.<sup>1</sup>

Abstraction faite des éléments fournis par la science expérimentale, les opinions des anciens et celles des modernes s'harmonisent sur ce point. Il est communément admis que la complexion individuelle a quelque chose à voir avec le degré de propension à la colère, comme à toute autre passion.

Imbus des doctrines platoniciennes,<sup>2</sup> saint Augustin déplore que notre nature soit sujette aux passions, mais il admet quand même leur caractère naturel et leur utilité : *Humanum est irasci : et utinam nec hoc possemus.*<sup>3</sup> Mais, il avoue, d'autre part, que *si eas omnino nullas habeamus, tunc potius non recte vivimus.*<sup>4</sup>

2. L'homme irrité désire que celui qui a excité sa colère éprouve à son tour de la peine.<sup>5</sup> Il veut faire souffrir celui qui l'a injurié ; c'est là son principal objectif, matériellement parlant. Faire souffrir, *quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur.*<sup>6</sup>

Il s'ensuit que la colère au sens fort, la colère *cum ratione*, ne s'élève ni contre les choses ni contre les morts : incapables de souffrir, ces êtres ne réalisent pas l'une des conditions essentielles de la colère.<sup>7</sup>

Reste le cas des animaux. Ils sont capables de souffrir, et les exemples abondent de gens qui s'emportent contre les bêtes. Ces colères ne sont cependant pas *cum ratione*. En effet, la colère *cum ratione* présuppose une injure, i.e. une injustice préméditée, ce dont les bêtes sont incapables.<sup>8</sup>

Combinant ces deux points, il ressort que la colère contre les choses est illogique pour les deux raisons invoquées : incapacité de souffrir et incapacité de commettre une injustice ; que la colère contre les animaux l'est pour la seconde seulement : incapacité de commettre une injustice. Quant aux morts la colère ne les poursuit généralement pas au-delà du tombeau, car la mort est une épreuve plus grande que celle que cette passion leur réservait. En général, « notre colère s'éteint

1. *De Ira*, II, c.19.

2. *IIa IIae*, q.23, a.2, ad 1.

3. S. AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, Paris, Vivès, Sermon CCXI.

4. S. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, c.19.

5. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 4.

6. *Ia IIae*, q.46, a.7, ad 1.

7. *Ex ratione nuntiant laesionem, nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos : quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur. Ia IIae*, q.46, a.7, ad 1.

8. *Non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere. Ia IIae*, q.46, a.7, ad 1.

quand ceux que nous voulions châtier ont subi par ailleurs plus de mal que ne leur en eût fait notre colère ».<sup>1</sup>

Mais la colère contre les choses, les animaux, les morts, a beau transgresser les règles du bon sens, il demeure qu'elle est un fait à expliquer. Voici comment on le peut.

L'homme possède deux principes d'activité : l'appétit sensitif et l'appétit rationel. L'un et l'autre peuvent suivre la raison ou l'imagination. Quand le point de vue de la raison prévaut, la colère ne s'allume ni contre les choses, ni contre les animaux, ni contre les morts, car, nous l'avons noté, la raison interdit de s'irriter contre des êtres qui ne peuvent souffrir, ou qui n'ont pu offenser, ou qui ont été suffisamment punis.

Mais il n'en est pas ainsi de l'imagination. « La raison a beau crier », dit Pascal, « cette maîtresse d'erreur et de fausseté »<sup>2</sup> la domine. Et l'on voit un homme se mettre en colère contre une serrure difficile, lui parler sur un ton violent et injurieux.<sup>3</sup> Du même coup se trouve expliquée la colère des animaux. Leur colère n'est pas *cum ratione*, comme la colère au sens fort du terme, mais consécutive à l'imagination, par laquelle ils posent des actes semblables à ceux de la raison. La brute est étrangère aux passions, dit Sénèque, mais elle a des mouvements qui leur ressemblent : *habet autem similes illis quosdam impulsus*.<sup>4</sup>

3. La vengeance parfaite exige que celui qui en est l'objet sache qui le fait souffrir et pour quelle injustice. Aussi Aristote prétend-il que nous ne nous mettons pas en colère quand nous savons que l'offenseur ignorera qui lui fait du mal et pour quel motif. Il invoque alors l'autorité d'Homère, qui fait dire à son héros : « Réponds-lui que c'est

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.3.

2. PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949, p.81.

3. ALAIN, *Philosophie*, Paris, PUF, coll. « Les grands textes », t.I, p.132. Sur le même thème, Valéry écrit ceci : « Si je fais mine de briser le meuble où je me suis heurté, ce mouvement est très respectable. Il est d'une très haute antiquité ; il donne vie et volonté à un fauteuil. (C'est nous qui soulignons.) Paul VALÉRY, *Œuvres*, Paris, La Pléiade, 1957, t.I, p.345.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, ira quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quae ratione carent, in quantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante laesionem : et sic insurgit aliquis motus irae, etiam ad res irracionales et inanimatas secundum similitudinem illius motus, qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante laesionem : et sic, ut Philosophus dicit in *II Rhet.*, nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos : tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur ; tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere. *Ia IIae*, q.46, a.7, ad 1.

Bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis. *Ia IIae*, q.46, a.4, ad 2.

4. *De Ira*, I, c.3.

Ulysse, le dévastateur de ville », comme si Ulysse n'eût pas été vengé si le Cyclope avait ignoré par qui et en représailles de quoi il avait été aveuglé<sup>1</sup> : *iracundus appetit esse manifestus in nocendo*.<sup>2</sup>

Si possible, même, celui qui se venge veut être témoin de la peine qu'il inflige ; cela n'importe aucunement au haineux, dit Aristote.<sup>3</sup>

Ce sont là les conditions de la vengeance idéale. L'imagination y supplée de multiples façons. Cette faculté, en effet, ne contribue pas moins à éteindre la colère qu'à l'allumer. Celui, par exemple, qui a exercé sur X une vengeance moindre se comporte ensuite comme s'il avait, du même coup rétabli la justice par rapport à Y, même plus coupable que le premier.<sup>4</sup> On cesse encore de chercher vengeance à ceux qui ont souffert, de par ailleurs, plus de mal qu'on voulait leur en faire : on s'imagine avoir tiré d'eux une quasi vengeance. Enfin, on retrouve le calme quand on a dépensé sa colère contre un autre.<sup>5</sup> Ce dernier fait rappelle la réflexion d'Alain à l'effet que la colère n'est qu'un « surcroît d'activité. »<sup>6</sup>

4. La colère qui n'est utile en rien, dont la vertu ne pourrait que s'embarrasser, selon les expressions de Sénèque, c'est, pour nous, la colère désordonnée, surtout si elle est antécédente au jugement de la raison. Non seulement cette forme de la colère n'est aucunement utile à la vertu, mais elle lui nuit : *ira praeveniens iudicium rationis, non est utilis ad virtutem, sed nociva*.<sup>7</sup>

Dans cet article, il est question de la colère conséquente modérée. Directement, elle collabore avec plus d'une vertu. Nous étudierons le rôle qu'elle est appelée à jouer éventuellement dans le courage (la force), la magnanimité et la justice. Indirectement, toute vertu recourt, à l'occasion, aux services de la colère.

1) *Colère et courage*. L'homme courageux (fort) utilise-t-il la colère dans son acte ? se demande saint Thomas dans la *Somme théologique*.<sup>8</sup> Il emprunte la réponse à cette question au Philosophe, qui déclare que la colère est un aiguillon très puissant pour affronter les dangers.<sup>9</sup>

Résister et attaquer, tels sont les deux actes du courage. Résister constitue son acte principal, et le plus difficile. En effet, il est plus difficile de résister, de tenir bon, que de passer à l'attaque : celui qui

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.3.

2. *IIa IIae*, q.55, a.8, ad 3.

3. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.4.

4. *Ibid.*, II, c.3.

5. *Ibid.*

6. ALAIN, *Philosophie*, t.I, p.132.

7. *De Malo*, q.12, a.1, ad 6.

8. *IIa IIae*, q.124, a.10.

9. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, c.11.

résiste est aux prises avec un mal présent, tandis que celui qui attaque s'élançe sur un mal absent. La colère ne pourrait que compromettre la patience requise à la résistance en suggérant sans cesse la violence, cette espèce de « fuite en avant », comme dit Gusdorf.<sup>1</sup> D'où saint Thomas conclut que la raison, qui assure la maîtrise de soi, est la faculté qui préside à la résistance : *hunc actum sola per se facit*.<sup>2</sup>

Mais faut-il attaquer, c'est la colère qui, de toutes les passions, seconde le mieux la raison. C'est en effet le propre de la colère de s'attaquer à la cause de la tristesse. Quand donc le courage veut passer de la résistance à l'attaque, il trouve dans la colère une passion équipée à cette fin. De quelque autre passion (tristesse ou concupiscence), on dit qu'elle participe, par accident, à l'attaque, mais la colère le fait de soi.

Parce qu'on s'expose au péril pour fuir une grande tristesse, cette passion soutient parfois l'attaque. Parfois aussi, la concupiscence jette dans les périls celui que le désir de quelque bien dévore. Mais cette collaboration de la tristesse et de la concupiscence à l'acte de la vertu de force revêt les caractères de l'accidentel et de l'indirect. Directement, la tristesse engendre la colère : de soi, la concupiscence tend au bien délectable.

De tous les genres de force qui proviennent des passions, celui que la colère développe est le plus naturel.<sup>3</sup> Aussi, les hommes en général assignent-ils la colère comme cause du courage : *homines in communi usu loquendi inferunt furorem supra fortitudinem*.<sup>4</sup> Ils sont en quelque sorte justifiés d'attribuer ainsi au courage ce que les hommes irrités font par colère, car les hommes irrités semblent courageux.

Le courage, en effet, offre quelque ressemblance avec la colère, car la colère affronte les périls avec une très grande impétuosité : *cum maximo impetu*. Or c'est précisément ce trait qui distingue l'homme courageux : il affronte les périls avec une grande force d'âme : *cum magna virtute animi*.<sup>5</sup>

À l'appui de cette opinion, saint Thomas reprend les vers d'Homère cités par le Philosophe : « La colère augmenta son courage ; il éveilla son courage et son irritation ». Ces vers signalent une parenté entre la colère et le courage. Saint Thomas en précise l'influence : il éveilla son courage et sa colère « afin d'ajouter à la promptitude de son

1. G. GUSDORF, *La vertu de force*, Paris, PUF, 1957, p.80.

2. *IIa IIae*, q.123, a.10, ad 3.

Cum fortitudo virtus sit circa timores et audacias, habet duos actus : unum qui est aggredi, in quantum moderatur audacias ; alium est sustinere, in quantum moderatur timores. Sed hic actus est principalior, in quantum difficilius est sustinere difficultates praesentes quam tendere in absentes. *In III Sent.*, d.34, q.3, a.1, sol.2.

3. *IIa IIae*, q.123. a.10. ad 3.

4. *In III Ethic.*, lect.17, n.571.

5. *In III Ethic.*, lect.17, n.571.

action » : « Virtutem erige et furorem, ut scilicet per iram virtus animi promptior ad actum reddatur. » En d'autres termes, la colère donne de l'élan au courage : « Praedicta verba Homeri videntur significare quod furor erigatur, et impetum faciat ad actus fortitudinis. »<sup>1</sup>

Ne confondons quand même pas le courage véritable avec la ressemblance du courage. L'homme animé du véritable courage n'accomplit point les actes du courage sous l'impulsion de la colère mais en vue du bien. Il faut voir là plus qu'un simple déplacement d'accent. La colère n'inspire pas le vrai courageux ; c'est l'attraction du bien qui le meut. La colère dont nous parlons ici suit l'élection ; son rôle est secondaire ; elle coopère à l'acte vertueux sans en être l'instigatrice.<sup>2</sup>

La ressemblance du courage, c'est le courage des bêtes, par exemple. Quand les bêtes sauvages s'élancent contre les dangers, elles semblent courageuses, mais ne le sont pas vraiment. Leur courage n'a que les dehors du vrai. L'homme courageux poursuit un bien à travers des dangers qu'il prévoit et qu'il accepte d'affronter. La colère lui vient en aide, mais elle n'est pas le facteur principal de l'action. Au contraire de l'homme courageux, la bête sauvage se met en colère et brave les périls seulement quand une passion l'y pousse : tristesse d'une blessure reçue ou crainte d'une blessure à subir. Quand elles sont en sécurité dans les forêts, les bêtes sauvages n'attaquent point les hommes.

Leur comportement n'affiche donc pas les caractéristiques du vrai courage, car elles ne courent les périls que sous l'effet d'une passion, sans prévoir les dangers qui les guettent.

S'il suffisait au vrai courage d'agir avec passion, il faudrait dire que l'âne qui continue de manger quand on le frappe est courageux. Courageux également serait le libertin qui méprise les périls pour satisfaire ses appétits. Mais à l'âne, à la bête sauvage, au libertin, il manque d'agir en vue d'un bien. C'est à cette condition qu'on est authentiquement courageux. « Non operantur ex electione boni, sed propter passionem. »<sup>3</sup>

La concupiscence et la colère produisent donc un semblant de courage. Mais, de toutes les passions, celle qui produit le courage qui ressemble le plus au vrai, c'est la colère. Quand elle vient après que le choix a été fixé et la fin déterminée, elle le constitue.<sup>4</sup>

1. In *III Ethic.*, lect.17, n.572.

2. *Ibid.*, nn. 573 et 575.

3. *Ibid.*, n.574.

4. *Ibid.*, n.575.

*Quelques objections de Sénèque.*

« Aristote prétend que, si on sait en user, certaines passions sont des armes. Ce serait exact si, comme les engins de guerre, on pouvait les prendre et les laisser à son gré. Mais ces armes qu'Aristote donne à la vertu n'attendent pas l'action de la main : elles combattent d'elles-mêmes. »<sup>1</sup>

Pour Sénèque, qui n'appelle colère que les mouvements rebelles à la raison,<sup>2</sup> l'objection vaut. Mais pour Aristote, le désir de vengeance docile à la raison s'appelle également colère, et c'est cette colère-là qu'il place comme une arme dans les mains de la vertu.

« Personne, continue Sénèque, ne devient brave en s'irritant, sauf ceux qui sans la colère ne l'auraient pas été. Ainsi, la colère ne vient pas en aide au courage, elle en tient lieu. »<sup>3</sup>

Pas plus que Sénèque, saint Thomas et Aristote n'appellent courageux celui qui pose sous le seul empire de la colère les actes du courage. Celui que la colère fait paraître courageux n'a que le courage de la brute. Le courageux d'Aristote ne devient pas brave en s'irritant, mais il s'irrite pour être brave autant qu'il le faut.

« Enfin, je vous le demande, objecte encore Sénèque, la colère est-elle plus forte que la raison ou plus faible ? Si elle est plus forte, comment la raison peut-elle la modérer ? Si elle est plus faible, la raison arrivera toute seule à ses fins et n'a pas besoin du secours de moins puissant qu'elle. »<sup>4</sup> « Est-il rien de plus sot comme de vouloir que la raison demande secours à l'irritabilité, que stable elle s'appuie sur une inconstante, fidèle, sur une perfide, saine, sur une malade ? »<sup>5</sup>

À cette objection, saint Thomas répond que la raison utilise la colère comme un instrument. La raison utilise la colère comme elle utilise la main ; comme l'ouvrier utilise le marteau ou la scie. Il ne répugne pas que l'instrument soit moins parfait que l'agent principal ; la scie, moins parfaite que l'ouvrier ; la colère, moins parfaite que la raison.

Saint Thomas précise que la raison ne fait point appel à la colère pour en obtenir du secours en vue de son acte propre. La colère ne peut que nuire à la raison quand il faut délibérer ; mais elle peut lui servir d'instrument quand le moment est venu d'agir : elle est alors un facteur de promptitude et d'élan.<sup>6</sup>

La colère conséquente modérée ainsi utilisée en vue d'une plus grande promptitude dans l'exécution de l'acte vertueux est appelée à

1. *De Ira*, I, c.17.

2. *Ibid.*, I, c.9.

3. *Ibid.*, L, c.13.

4. *Ibid.*, I, c.8.

5. *Ibid.*, c.17.

6. *IIa IIae*, q.123, a.10, ad 2 ; *In III Ethic.*, lect.17, n.572.



juste titre l'instrument de la vertu.<sup>1</sup> Saint Thomas reprend ainsi à son compte le mot de saint Grégoire. Mais ce n'est pas un instrument sans danger. La colère, même conséquente, si elle s'enflamme à l'excès, peut en venir à dominer la raison au lieu de lui obéir comme une servante disciplinée.<sup>2</sup> Il y a danger, alors, qu'on ne s'en tienne pas au mode de vengeance déterminé au préalable par la raison.<sup>3</sup>

2) *Colère et justice.* La loi prescrit à chacun de se comporter en homme courageux : par exemple, de ne pas quitter sa place au combat, de ne pas fuir, de ne pas abandonner ses armes.<sup>4</sup> Dans la mesure, donc, où la colère aide l'homme courageux à conserver son poste et à combattre, elle concourt à la justice légale. La justice légale, en effet, enjoint de poser les actes de chacune des vertus.<sup>5</sup>

Mais la colère joue un rôle plus précis dans la justice vindicative. Par rapport à cette vertu, le mot colère est pris en deux sens :

a) On appelle d'abord colère le mouvement de la volonté par lequel une peine est infligée non pas par passion, mais après un jugement de la raison. Manquer de cette colère, c'est, sans contredit, un défaut. De celui qui inflige ainsi une peine, on dit proprement qu'il juge et non point qu'il s'irrite.

b) On appelle ensuite colère le mouvement de l'appétit sensitif. C'est la passion proprement dite, qui s'accompagne de modifications corporelles. Ce mouvement de l'appétit sensitif suit nécessairement le mouvement de la volonté. En effet, si rien n'y met obstacle, l'appétit inférieur suit naturellement le mouvement de l'appétit supérieur. C'est pourquoi la colère ne fait défaut dans l'appétit inférieur que par l'absence ou la faiblesse du mouvement de la volonté. Et c'est pourquoi également le défaut de la passion de la colère est un vice, comme est un vice l'absence de mouvement, dans la volonté, à punir suivant le jugement de la raison.<sup>6</sup>

Naturellement, donc, le mouvement de la volonté à punir les fautes éveille un mouvement semblable dans l'appétit sensitif. Ce mouvement de l'appétit sensitif dispose la partie inférieure à agir dans le sens où tend la volonté.<sup>7</sup> Cette colère conséquente favorise donc la justice vindicative.

L'absence de colère-passion chez celui qui inflige un châtement important est un signe qu'il ne voit pas les conséquences de son geste.

1. *De Malo*, q.12, a.1.

2. *Ila Ilae*, q.158, a.1, ad 2.

3. *De Malo*, q.12, a.1, ad 15.

4. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, c.1.

5. *In V. Ethic.*, lect.2, n.904.

6. *Ila Ilae*, q.158, a.8.

7. *De Veritate*, q.26, a.3, ad 11.

La gravité de la faute, si elle est aperçue, incline fortement la volonté à punir. Ce fort mouvement de la volonté allume nécessairement et naturellement la colère dans l'appétit sensitif. Si, donc, l'appétit sensitif n'est point ébranlé, c'est que le mouvement de la volonté manque de force, et, en dernière analyse, que la gravité de la faute n'a pas été mesurée. D'où saint Thomas écrit : *remotio irae est signum remotionis iudicii rationis*.<sup>1</sup>

La colère est utile à la justice vindicative parce que les fautes que nous devons punir, ce ne sont pas celles qui ont été commises contre nous-mêmes (la patience pouvant les absorber), mais celles qui l'ont été contre autrui : Dieu ou le prochain. Après une injure faite à soi-même, l'homme est prompt à la vengeance ; après une injure adressée à autrui, il l'est moins ; partant, un peu de colère est de mise.

En outre, la colère de celui qui réprime inspire de la crainte et fait comprendre la malice de la faute. « Qu'on s'irrite contre les pécheurs pour les corriger, je ne sais pas vraiment, dit saint Augustin, si un homme sensé pourrait trouver en cela quelque chose de répréhensible. »<sup>2</sup> De même, on ne conçoit pas qu'un juge impose avec un sourire la peine de mort : cela dénoncerait de la férocité ou une fausse appréciation de la peine qu'il applique ou du crime qu'il châtie.

5. Avant de répondre à la question suivante : La colère est-elle le plus grand des vices ?, rappelons brièvement les jugements les plus sévères de Sénèque sur la colère. Elle est, à son sens, le plus redoutable des maux ; elle surpasse tous les vices ;<sup>3</sup> elle soumet toutes les passions : l'amour, l'avarice, l'ambition ; aucun fléau n'a coûté plus cher au genre humain ;<sup>4</sup> personne n'en est à l'abri.<sup>5</sup>

#### 1. a) *Saint Augustin.*

Saint Augustin semble d'accord avec Sénèque pour placer la colère en tête des vices. Considérez les effets de la colère, dit-il, et reconnaissez en elle votre ennemie, contre laquelle vous combattez dans l'arène de votre cœur : « *Ira, inimica nostra, quantum noceat. Ira, vide quid noceat. Agnosce inimicam tuam : agnosce cum qua pugnas in theatro pectoris tui.* » Voulez-vous une preuve qu'elle est votre véritable ennemie ? poursuit-il. Le *Pater*. Les paroles coulent jusqu'à ce que vous disiez « comme nous pardonnons ». Ici, votre ennemie se lève et vous barre la route.<sup>6</sup>

1. *Ila Ilae*, q.158, a.8, ad 3.

2. S. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, IX, c.5.

3. *De Ira*, II, c.36.

4. *Ibid.*, I, c.2.

5. *Ibid.*, III, c.5.

6. S. AUGUSTIN, *Sermon* CCCXV.

b) *Saint Basile.*

La description que saint Basile fournit de la colère confirme une fois de plus les propos de Sénèque :

« À peine a-t-il (le vice de la colère) banni la raison de notre âme pour en usurper l'empire, qu'il change l'homme en une bête féroce. Ceux qu'il domine deviennent tout à coup semblables à des chiens furieux ; ils s'élancent comme des scorpions, ils mordent comme des vipères. » C'est la colère « qui aiguise les poignards », c'est elle « qui arme le père contre le fils et la fille contre la mère ». « L'homme en colère a-t-il jamais respecté les cheveux blancs de la vieillesse, les liens du sang, les bienfaits reçus, la dignité, si éminente qu'elle soit ? »

« La colère est une courte folie. Ceux qui sont enclins à ce vice s'enflamment pour un rien ; ils s'agitent, ils vocifèrent et demandent du sang ; rien ne les arrête, ni le tranchant de l'épée, ni les flammes. »<sup>1</sup>

À côté de ces deux opinions apparemment favorables à Sénèque, plaçons celle de saint Thomas.

2. *Saint Thomas.*

Dans la *Somme théologique*, saint Thomas pose directement la question de savoir si la colère est le péché le plus grave. Procédant (comme il en a l'habitude dans l'analyse d'une question) à de nombreuses distinctions, il distribue ses réponses entre des termes aussi distants que le plus petit des péchés : *minimum peccatorum*, et la porte de tous les vices : *janua vitiorum*.<sup>2</sup>

Si l'on considère son objet, la colère apparaît comme le péché le moins grave. En effet, elle veut le mal du prochain, mais elle le veut en tant qu'il a raison de bien comme acte de justice vindicative, comme nous l'avons dit plus haut.<sup>3</sup>

Cependant, en tant qu'elle cause du mal au prochain, la colère figure à côté de l'envie et de la haine, mais la comparaison tourne à son avantage. La haine, en effet, veut le mal du prochain en tant que mal ; l'envie le recherche pour sa propre gloire ; la colère, en vue de la justice. Autant le bien de la justice l'emporte sur le bien extérieur de l'honneur, autant la colère l'emporte sur l'envie.

En tant qu'elle cherche le mal *sub ratione boni*, la colère s'apparente à la concupiscence, qui tend, elle aussi, vers un bien. Ici encore, le vice de colère est d'autant moins grave que le bien de la justice surpasse davantage le bien utile ou délectable que la concupiscence poursuit.

1. S. BASILE, *Contre la colère*, cité par F. Lachat, *Somme théologique*, t.v, pp.294-295, notes.

2. *IIa IIae*, q.158, a.1.

3. *Appetit enim ira malum poenae alicujus sub ratione boni quod est vindicta. IIa IIae*, q.158, a.1.

Mais, précisément parce que son objet se présente sous les apparences du bien, la colère devient la source de beaucoup de fautes. Trompé par la séduction du bien, l'homme se livre à des crimes qu'il qualifie de « saintes colères ». <sup>1</sup> La *righteous indignation* de Plutarque.

Sénèque, évidemment, ne connaît pas l'*absolute loquendo* scolastique. Il parle tout de go de la colère qui parcourt les rues, non de celle qui habite les définitions. De cette dernière, voici ce que raconte saint Thomas. Si l'on considère son mode, la colère l'emporte sur les autres vices à cause de la véhémence et de la rapidité de son mouvement : « Quantum ad inordinationem quae est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motus. » <sup>2</sup> À cause de cette impétuosité, il arrive, répétons-le, dans la plupart des cas, que celui qui cherche à se venger se rende coupable de beaucoup de fautes : « Contingit autem, ut in pluribus, ad finem iracundiae, id est ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri. » <sup>3</sup> »

En outre, la colère est, par accident, la porte de tous les vices : *ira dicitur esse « janua vitiorum » per accidens.* <sup>4</sup> La colère est la porte de tous les vices en ce sens qu'elle détruit le rempart des vices, la raison. En mettant obstacle au jugement de la raison, la colère antécédente véhémence ouvre indirectement la porte à tous les vices.

#### CONCLUSION

Au cours de cette confrontation des pensées de Sénèque et de saint Thomas, il nous a été facile de constater, d'une part, de multiples concordances, mais, d'autre part, quelques divergences et précisions manifestement essentielles.

Tout d'abord, le mot colère change de signification selon qu'il tombe de la plume de Sénèque ou de celle de saint Thomas. « Si elle écoute la raison, écrit Sénèque, ce n'est déjà plus la colère, qui est rebelle par essence. Il faut (alors) donner un autre nom » au mouvement dont il s'agit. <sup>5</sup> Saint Thomas, au contraire, appellera colère au sens strict tout mouvement de vengeance, faible ou violent, entraînant des modifications corporelles. <sup>6</sup>

Saint Thomas marque ensuite une distinction bien nette entre l'appétit sensitif et l'appétit intellectif. De ce fait, l'empire de la raison sur les passions est assuré, au moins en principe. À ses yeux, la

1. *IIa IIae*, q.158, a.6.

2. *IIa IIae*, q.158, a.4.

3. *De Malo*, q.12, a.5.

4. *IIa IIae*, q.158, a.6, ad 3.

5. *De Ira*, I, c.9.

6. *IIa IIae*, q.24, a.4.

raison n'est plus, comme chez Sénèque, une simple modification de l'esprit, à l'égal des passions ; mais, une faculté essentiellement distincte, destinée à les dominer, capable d'y parvenir et de les utiliser à ses fins. Exposée, cependant, à céder, même fréquemment, à leurs séductions.

Saint Thomas introduit une autre distinction, tout à fait fondamentale, entre passion antécédente et passion conséquente, l'une et l'autre pouvant être soumises ou récalcitrantes. La passion antécédente modérée assure la rectitude du jugement pratique et dispose à la vie spéculative ; la passion conséquente modérée concourt à la promptitude de l'exécution et collabore directement à la pratique de plusieurs vertus.

La passion (colère ou autre), contraire à la nature, nuisible en tout, à charge à la vertu, que dénonce Sénèque, c'est, pour saint Thomas, la passion désordonnée et insoumise. Et celle-là seulement. La perfection de l'homme voyageur sur la terre<sup>1</sup> exige la soumission des passions, mais elle est impossible sans les passions. Reprenons ici le mot de saint Augustin, que saint Thomas fait sien : Sans passions, nous ne pouvons vivre correctement ici-bas.<sup>2</sup>

Enfin, s'il fallait trancher la question de savoir si la colère est le plus désastreux des vices et le premier auquel il faille s'attaquer, nous pourrions sans doute avancer qu'au niveau des principes, rien ne nous accule à rejeter l'opinion que professe Sénèque sur ce point. Un vice aussi impétueux, dans son mouvement, que la colère, et qui ouvre, par accident, la porte à tous les crimes, peut fort bien semer plus de ruines de toutes sortes, qu'un autre dont l'objet est moins noble. Il n'appartient pas à la philosophie comme telle de dénouer cette question de fait.

Martin BLAIS.

---

1. *Ila Ilae*, q.24, a.4.

2. S. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, c.9.