

Le dialogue entre Thomas d'Aquin et Augustin sur la question du mal

Laurie Lapointe-Beaudoin*

Résumé

Cet article a pour but d'analyser les principaux textes dans lesquels Thomas d'Aquin développe sa réflexion sur le mal et de les comparer avec ceux d'Augustin. Je m'intéresserai plus particulièrement à la question du mal naturel et non-volontaire, c'est-à-dire le mal qui concerne les étants dépourvus de raison. Les deux auteurs se concentrent principalement sur les questions de l'origine et de la nature du mal dans un monde créé par un Dieu bon et tout-puissant. Je chercherai à montrer que Thomas d'Aquin reprend et défend à son compte les principales thèses augustinienne tout en mettant en valeur les différences conceptuelles et argumentatives qui découlent de la spécificité de sa pensée.

1 Introduction

La réflexion thomasienne sur le mal témoigne de l'influence de plusieurs auteurs, notamment Augustin, Denys le pseudo-Aréopagite et Avicenne, sans oublier Aristote¹. Je me propose ici de compa-

* Étudiante à la maîtrise en philosophie, Université de Montréal.

¹Augustin, Denys et Aristote sont cités par Thomas à de nombreuses reprises dans ses différents écrits sur le mal. Pour ce qui est d'Avicenne, bien qu'il ne soit cité nommément que dans le *Commentaire aux sentences* (livre II, d.34), on peut tout de même reconnaître son influence dans de nombreux autres textes de Thomas. Au sujet de l'influence d'Avicenne sur Thomas par rapport à la question du mal, voir STEEL, Carlos, « Avicenna and Thomas Aquinas on Evil » dans *Avicenna and His Heritage : Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve*, dir. J. L. Janssens et D. De Smet, Leuven University Press, 2002, p. 171-196.

rer la pensée de l'un de ces auteurs, Augustin, avec celle de Thomas d'Aquin, afin de mettre en évidence l'accord des deux auteurs concernant la question du mal naturel – je laisserai donc de côté la question du mal dit moral ou volontaire, qui est le propre des créatures rationnelles. Pour ce faire, je vais présenter une reconstruction de leurs positions respectives, en débutant avec celle d'Augustin, à partir des principaux textes où est abordée la question du mal chez les deux auteurs². Tout au long de ma présentation, je chercherai non seulement à mettre en valeur le fait que Thomas reprend et défend à son compte les principales thèses augustiniennes, mais aussi les différences conceptuelles et argumentatives qui découlent de la spécificité de la pensée thomasienne. L'analyse sera centrée autour de trois questions principales : 1. pourquoi un Dieu tout-puissant et bon a-t-il créé un monde dans lequel le mal existe ? (*l'origine du mal dans le contexte de la providence divine*) ; 2. qu'est-ce que le mal ? (*la définition du mal*) ; et 3. quelle est la cause du mal ? (*la cause efficiente du mal*).

2 L'origine du mal dans le contexte de la providence divine selon Augustin

La réflexion augustinienne sur le mal se développe en réponse au manichéisme auquel Augustin avait adhéré avant sa conversion, c'est pourquoi je débiterai en considérant la question du mal en relation avec la causalité divine. Les manichéens, constatant l'existence du

²Voici, en ordre chronologique, les textes sur lesquels je me suis basée. À noter que, dans tous les cas, les passages soulignés sont de moi. Pour Augustin : *Contre Fortunat (CF)*, *Contre l'épître du Fondement (CEF)*, *Contre le manichéen Félix (CMF)*, *La nature du bien (De natura boni = DNB)*, *Contre le manichéen Secundinus (CMS)*, *La Cité de Dieu (De civitate Dei = DCD)*, le Manuel (*Enchiridion = Enchir.*). Pour Thomas : la *Somme contre les gentils (SCG)* [livre III, ch. 1-15 ; 24 ; 64 ; 71 ; 94 ; 97], la *Somme théologique (ST)* [toutes les questions sont dans la *prima pars*, q.2-6 ; q.44-49] et les *Questions disputées sur le mal (De Malo, DM)* [q.1, a.1-3]. Je ne tiendrai pas compte de la d.34 du *Commentaire des sentences* qui n'est pas traduite. À remarquer que la position des deux auteurs par rapport à la question du mal est restée constante dans l'ensemble, ce qui permet de faire intervenir des textes de périodes différentes.

mal en ce monde et ne pouvant l'attribuer à un Dieu tout-puissant et bon, posaient deux principes ou substances, le principe de la lumière, responsable du bien, et le principe des ténèbres qui est à l'origine du mal. Ainsi, le manichéen Fortunat affirme : « (...) que le Dieu tout-puissant ne produit rien de mal de son propre fonds et que tout ce qui est à lui demeure incorrompu, étant sorti et engendré d'une source inviolable. » (CF, 19, 163). Contre les manichéens, Augustin soutient qu'il n'existe qu'un seul principe de toutes les créatures (ou natures, pour utiliser le terme exact d'Augustin), Dieu, qui est bon et tout-puissant. Augustin doit donc répondre à deux objections qui sont en fait reliées : 1. comment un Dieu *bon* peut-il créer un monde dans lequel le mal existe ? et 2. pourquoi un Dieu *tout-puissant* n'a-t-il pas créé un monde sans maux ? En effet, toute conception non-dualiste se bute au « problème du mal », problème classique qui est encore aujourd'hui objet de discussion et qui demande l'élaboration d'une théodicée.

Augustin répond en précisant les différents sens selon lesquels on peut entendre l'expression « être de Dieu ». Dans le contexte de la discussion du *Contre Félix*, l'objection apportée par le manichéen Félix est formulée ainsi : comment un Dieu immuable peut-il engendrer des créatures muables ? Mais cette question revient finalement à celle de la bonté, puisque la mutabilité des créatures (leur corruptibilité) est précisément ce qui fait qu'elles peuvent devenir mauvaises selon Augustin³. La réponse à l'objection repose sur la distinction entre « être de Dieu » 1. au sens de « ce que Dieu a engendré de lui et qui est ce qu'il est lui-même » et 2. au sens de « ce que Dieu a fait » à partir de rien, *ex nihilo* (CMF, XVII, 741-743). Au second sens, les créatures peuvent effectivement être dites « être de Dieu » sans rencontrer l'objection soulevée par les manichéens : les créatures sont

³ Ainsi, à la question « qu'est-ce que le mal ? », Augustin répond dans *Contre l'épître du Fondement* (XXXV, 487) qu'il s'agit d'une corruption. Je ne suivrai pas l'ordre dans lequel Augustin juge qu'il faut aborder les questions sur le mal. Il nous dit en effet qu'il faut d'abord déterminer ce qu'est le mal avant de chercher son origine (CEF, XXXVI, 491 ; DNB, IV, 445).

corruptibles, et donc, susceptibles de défaillir, parce qu'elles ont été créées par Dieu à partir de rien.

On pourrait toutefois demander pourquoi les créatures ont été créées par Dieu à partir du néant et non engendrées de lui-même et donc suprêmement bonnes ? Il s'agit précisément de la deuxième question identifiée plus tôt. La réponse est simple : Dieu, étant l'unique et souverain bien, ne peut pas créer un autre que lui-même dont la bonté serait aussi parfaite. Autrement dit, la créature est nécessairement inférieure au créateur : « ... les choses qui ont été créées par lui ne peuvent être telles qu'il est, lui qui les a faites. Car ce serait injustice et sottise de croire que l'ouvrage est égal à l'ouvrier et la créature au créateur. » (CF, 21, 169). Toutefois, Augustin insiste sur la nécessité de reconnaître que les créatures, bien qu'étant des biens inférieurs au souverain bien, demeurent tout de même des biens :

Par cette Trinité souverainement, également et immuablement bonne ont été créées toutes choses, qui, sans être souverainement ni également ni immuablement bonnes, ne laissent pas de l'être, *même isolément*, et qui, *prises dans leur ensemble*, sont « tout à fait bonnes » (Gen. I, 31), parce que leur somme constitue l'univers avec son admirable beauté. (*Enchir.*, 10, 119 ; voir également CMS, XIX, 605).

Augustin distingue ici deux niveaux auxquels nous pouvons considérer la création : celui de la créature individuelle, et celui de l'univers, du tout ordonné formé par l'ensemble des créatures. Dans les deux cas, il faut conclure à la bonté de la création, et ce malgré la présence de corruption.

Selon le premier point de vue, toute créature prise individuellement, même corrompue, demeure bonne en tant que créée par Dieu ; par contre, en tant qu'originale du néant, elle est mauvaise (CEF, XXXVIII, 497-499 ; DNB, IV, 445). Un des arguments apportés par Augustin pour supporter cette thèse est le suivant :

(...) toute nature, en tant que telle, est un bien, car, lorsque, dans une seule et même chose, on enlève tout

ce qui est bon, à savoir à la fois ce que j'ai trouvé à louer et ce que Mani a trouvé à blâmer, aucune nature ne subsiste, tandis que si l'on retranche ce qui déplaît, la nature demeure incorrompue. (CEF, XXXIII, 483).

Augustin souligne ici au moyen d'un argument « par soustraction », d'une part la dépendance du mal à l'égard du bien, et d'autre part, l'antériorité du bien, c'est-à-dire le fait que la corruption soit contre nature, précisément parce que la causalité divine a créé les choses en tant que bonnes, en leur conférant ordre, mode et forme (DNB, III-VIII, 443-449). Le concept central ici est celui d'ordre, qui nous renvoie à la providence divine, c'est-à-dire au gouvernement exercé par Dieu sur l'univers en tant qu'il l'ordonne. Dans les textes ayant trait à la question du mal que j'ai consultés, Augustin ne fait intervenir la notion de « providence » qu'à une seule reprise, dans la *Cité de Dieu* (bien qu'il parle souvent d'un « ordre des biens », p.ex. CEF, 497) :

Quand elles sont là où elles doivent être selon l'ordre de la nature, elles [les natures] conservent leur être dans la mesure où elles l'ont reçu. Celles qui ne l'ont pas reçu pour toujours se transforment en meilleures ou en pires, suivant le besoin et le mouvement des choses auxquelles la loi du Créateur les assujettit, tendant, au gré de la divine providence, vers la fin que leur assigne le plan de l'économie universelle. (DCD, XII, 5, 163).

Augustin met ici l'emphase sur l'orientation vers le bien de l'ensemble des créatures. Or, le mal ne porte pas atteinte à l'ordre de l'univers instauré par Dieu, puisque « ... Dieu permet [que la corruption enlève à la nature ce que Dieu lui a donné] chaque fois qu'il le juge parfaitement *conforme à l'ordre* et à la justice, *selon les degrés des choses* et les mérites des âmes » (CEF, XLI, 503). Augustin souligne ici que la providence, dans le cas du mal moral, prend la forme de la justice divine qui permet l'existence d'une corruption pénale (le mal de peine) en réponse à la corruption volontaire (le mal de faute) commis par les créatures douées de volonté. Pour ce

qui est du mal naturel, l'exemple privilégié par Augustin est celui du cycle des morts et des naissances, où la corruption apparaît clairement comme contribuant au bien de l'univers⁴. Il s'agit d'ailleurs d'un autre point de réponse à la question soulevée précédemment, à savoir pourquoi un Dieu tout-puissant n'a-t-il pas choisi de créer un monde sans maux : le mal contribue à la beauté et à la bonté globale de la création en raison du bien qui en découle de façon ultime⁵. Augustin compare ainsi la beauté de l'univers à celle d'un discours, qui doit comprendre des sons (qui correspondent aux biens) et des silences (c'est-à-dire l'absence de sons, la privation de biens, autrement dit, le mal) (*DNB*, VIII, 447-449 ; 455 et *CMS*, XV, 587-88). En adoptant le point de vue universel du créateur plutôt que celui particulier de la créature, nous serons donc à même de voir comment le mal concourt au bien de l'univers.

3 La définition du mal selon Augustin

Dans les textes consultés, Augustin offre trois caractérisations principales du mal : le mal est corruption (traités anti-manichéens dont le *DNB*) ; le mal est privation (*Enchir.*, *Confessions*) ; le mal est contraire du bien (*DCD*). Bien que la terminologie utilisée par Augustin soit fluctuante et qu'il n'accorde pas un sens aussi précis que Thomas d'Aquin au terme « privation », sa définition du mal s'inscrit tout à fait dans le même esprit que celle de Thomas, selon laquelle le mal est privation d'un bien qu'il est de la nature d'une chose de posséder. Dans l'*Enchiridion*, c'est cette conception qu'Augustin met de l'avant à partir de l'exemple de la santé et de la maladie : « C'est que, au lieu d'être une substance, blessure et maladie sont le défaut

⁴Voir *DNB*, VIII, 447-449 ; *CEF*, XLI, 505 ; *CMS*, XV, 587-88.

⁵« Dans cette création, il n'est pas jusqu'à ce qu'on appelle mal qui ne soit bien ordonné et mis à sa place de manière à mieux faire valoir le bien, qui plaît davantage et devient plus digne d'éloges quand on le compare au mal. En effet, le Dieu tout-puissant [...] puisqu'il est souverainement bon, ne laisserait jamais un mal quelconque exister dans ses œuvres s'il n'était assez puissant et bon pour faire sortir le bien du mal lui-même », *Enchir.*, 11, 119.

d'une substance corporelle, puisque le corps est la substance, un bien par conséquent, à laquelle surviennent à titre d'accidents ces maux, qui sont, en réalité, la *privation* de ce bien qu'on nomme santé » (*Enchir.*, 11, 121). Or, la définition du mal comme corruption renvoie précisément à la même idée⁶. Ainsi, dans *Contre l'épître du Fondateur*, Augustin affirme : « ... la corruption ne nuit qu'en tant qu'elle détruit *l'état naturel* et par conséquent qu'elle n'est pas une nature, mais est contre la nature » (*CEF*, 489), et un peu plus loin : « ... tout ce qui se corrompt *perd* quelque bien »⁷. Ce bien qui est perdu par la créature corrompue, c'est le mode, la forme et l'ordre que Dieu lui a donnés, comme l'avait précisé Augustin dans le *DNB*. À noter que l'autorité d'Augustin sur ce point est confirmée par celle de Denys dans le *Traité des noms divins* (ch. 4), traité que Thomas a d'ailleurs commenté et par le biais duquel il connaît la réflexion néoplatonicienne sur le mal d'inspiration proclienne au sein de laquelle le mal est également défini comme privation⁸.

Tensions dans la définition du mal augustiniennne. Cependant, comme je l'ai déjà fait remarquer, on peut relever certains flottements dans l'utilisation du terme « privation » par Augustin. Ainsi, dans un passage qui reprend la métaphore du discours pour penser la place du mal dans l'univers, Augustin associe les silences, qui sont des « *absences* de son », aux « *privations* des choses » (*DNB*, XV-XVI,

⁶ Stephen Menn est du même avis : « Augustine does say that evil is not a nature but the corruption of a nature [...]. It is a correct interpretation to say that Augustine thinks that evil is a privation of the good. ... » (MENN, Stephen, « Commentary on Steel » dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIV, 1998, p. 103). Cependant, à la lumière des passages que j'ai identifiés dans l'*Enchiridion*, il est inexact d'affirmer que : « Admittedly, Augustine does not say that evil is the privation of a good, and the pseudo-Dionysius was important in adding this technical terminology, which allows the doctrine of evil to be incorporated in the Aristotelian framework » (*Ibid.*).

⁷Voir également *DNB*, XXIII, 461 : « On dit donc un mauvais mode, ou une mauvaise forme, ou un mauvais ordre, parce qu'ils sont moindres qu'ils ne devraient être ou parce qu'ils ne sont pas appropriés aux choses auxquelles ils doivent être appropriés. ».

⁸ STEEL, Carlos, « Proclus on the Existence of Evil » dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIV, 1998, p. 84.

453-455). Toutefois, le terme « privation » semble être utilisé ici pour faire référence à l'absence d'un bien dans une créature au sens aristotélicien de la négation (au sens où certaines créatures ont un degré de bien inférieur à d'autres), plutôt que pour insister sur le fait que cette absence est contre-nature, comme c'était le cas dans les autres passages soulignés. Dans la *Cité de Dieu* (XII, 3, 157), lorsqu'il traite de la corruption des créatures raisonnables (et plus précisément de l'ange déchu), Augustin insiste à nouveau sur le caractère privatif et contre-nature du mal, mais il choisit pour caractériser l'opposition du bien et du mal le terme « contraire ». De façon générale, l'application de la théorie des oppositions au cas du bien et du mal semble poser problème à Augustin. En effet, si le mal ne peut subsister que dans le bien (il s'agit du prochain point de mon exposé), alors la « règle des dialecticiens » selon laquelle deux opposés ne peuvent se trouver en même temps dans le même sujet serait mise en échec (*Enchir.*, 14, 125)⁹. Cette question sera d'ailleurs reprise par Thomas comme nous le verrons. Dans son ensemble, la définition du mal augustinienne soulève donc certains problèmes que Thomas cherchera à résoudre, notamment la question de savoir si le mal est une privation ou un contraire, et ce, dans le cadre aristotélicien des *Catégories* (tout en tenant compte des ambiguïtés du texte même d'Aristote).

Le bien comme substrat du mal. Augustin précise également que le mal ne peut exister que dans un bien. Le passage-clé sur ce point se trouve dans *l'Enchiridion* : « ... le mal ne peut pas être sans le bien et autre part que dans le bien, quoique le bien puisse être sans le mal. » (*Enchir.*, 14, 125)¹⁰. Cette formule reprend en condensé

⁹J. Rivière dans la Bibliothèque augustinienne a choisi de traduire « contrarium » par « opposé » plutôt que « contraire » dans ce contexte-ci, ce qui peut être justifié étant donné que la règle s'applique aux opposés de façon générale, et non uniquement aux contraires (Aristote, par contre, utilise le terme « contraire » dans les *Catégories*, 5b33-6a10). Il n'en demeure pas moins que ce passage (de même que le reste de du ch. 14 de *l'Enchir.*) vient s'ajouter à celui précédemment mentionné du *DCD* comme exemple de l'utilisation du terme « contraire » par Augustin pour qualifier l'opposition du mal au bien.

¹⁰Un exemple plus concret : « Mais même ce que les hommes appellent proprement la corruption du corps, c'est-à-dire la putréfaction, si elle a encore quelque chose à dé-

l'argument « par soustraction » identifié précédemment par lequel Augustin avait prouvé la dépendance du mal envers le bien (*CEF*, XXXIII, 483) : le mal n'existe pas par soi, mais uniquement dans un bien, tandis que le bien existe par soi. En termes aristotéliens, le bien est donc un sujet pour le mal, c'est d'ailleurs pourquoi Augustin nous dit dans un passage précédemment cité de *l'Enchiridion* que le mal existe à titre d'accident dans le bien¹¹. Nous verrons plus tard que Thomas développe une analyse détaillée du statut ontologique du mal comme accident.

4 La cause efficiente du mal selon Augustin

En montrant que le mal ne peut être que dans le bien, Augustin ne répond pas pour autant à la question de la cause efficiente du mal dans les choses naturelles. Comment une chose, de corruptible, en vient-elle à être corrompue ? Pour répondre à cette question, il est pertinent de faire intervenir ici l'analyse thomassienne du bien comme cause du mal (*ST*, q.49, a.1, rép.). Que le bien puisse être cause du mal demanderait à être expliqué plus en détail, mais pour l'instant je me contenterai de faire remarquer que Thomas débute sa réponse en insistant précisément sur la nécessité d'identifier la cause de la corruption dans la chose : « Or, un être ne peut être privé de la disposition due à la nature que si une cause le tire en dehors de cette disposition ». Il poursuit en présentant les trois types de causes qui produisent le mal : matérielle, efficiente et finale ; le mal n'ayant pas de cause formelle puisqu'il est privation d'une forme. J'aurai l'occasion de revenir sur la cause finale du mal (ou plutôt son absence) plus loin ; les deux causes qui m'intéressent ici sont

vorer dans les profondeurs, elle ne s'accroît qu'en diminuant ce qui est bon. Que si elle absorbait tout, il ne resterait rien, donc aucune nature. Ce que corrompt la corruption ne serait plus, ni donc la putréfaction elle-même, puisqu'il n'y aurait absolument rien où elle puisse être » (*DNB*, XX, 459).

¹¹« ... puisque le corps est la substance, un bien par conséquent, à laquelle surviennent à titre d'accidents ces maux, qui sont, en réalité, la privation de ce bien qu'on nomme santé » (*Enchir.*, 11, 121).

la cause matérielle et la cause efficiente. Selon Thomas, la cause matérielle du mal est le bien qui lui sert de sujet. À remarquer que Thomas rejette, à la suite d'Augustin, toute conception qui ferait de la matière un mal. En tant que créée par Dieu, elle est un bien ; plus précisément, elle se définit comme une « capacité des formes » (Augustin), et donc, comme une « puissance au bien » (Thomas)¹².

Ainsi, selon l'analyse thomasienne, Augustin aurait identifié la cause matérielle du mal, mais pas sa cause efficiente. Dans aucun des textes consultés Augustin ne semble offrir une analyse poussée de la cause efficiente du mal dans les choses naturelles (c'est-à-dire une analyse qui dépasse l'affirmation générale selon laquelle les créatures ont tendance à incliner vers le non-être d'où elles sont tirées). Carlos Steel, dans son article intitulé « Does Evil Have a Cause ? Augustine's Perplexity and Thomas' Answer », ne fait mention d'aucun passage concernant la cause du mal dans les choses naturelles chez Augustin, ce dernier étant, à son avis, davantage préoccupé par la question de l'origine du mal moral. Concernant cette question du mal moral, Augustin nous offre effectivement une réponse : il n'y a pas de cause efficiente de la volonté mauvaise, on ne peut parler que d'une cause déficiente (*DCD*, XII, 5-7). Le but premier d'Augustin ici est de montrer que la déchéance de l'ange ou de l'homme ne peut être justifiée par un défaut de leur nature ou par la causalité exercée par une chose mauvaise qui leur serait extérieure. Toute nature inférieure à l'ange ou à l'homme, même du niveau ontologique le plus bas, est un bien en tant que créée et ordonnée par Dieu. En tant que bien, cette nature ne peut donc pas causer à elle seule un détournement de la volonté ; elle ne peut être cause efficiente de la mauvaise volonté¹³.

¹²Pour Augustin, voir *DNB*, XVII-XVIII, 455-457. Pour Thomas, voir *DM*, q.1, a.2, rép. et sol.9.

¹³Voir *DCD*, XII, 8, 173 : « Quand on déchoit en effet, le mal n'est pas dans l'objet, mais dans la manière d'agir ; car il n'y a pas de mauvaise nature, mais l'agir est désordonné parce qu'on se détache, contrairement à l'ordre naturel, de l'être souverain, pour aller vers ce qui a moins d'être ». L'explication de Thomas, dans un développement qui reprend l'idée d'Augustin : « . . . quelle que soit l'intensité avec laquelle l'objet sensible extérieur l'attire [ici l'objet sensible est un bien dans la mesure où il procure

Il est donc clair que, dans le cas du mal volontaire, Augustin se refuse à admettre une cause efficiente du mal (c'est-à-dire une cause autre que la mauvaise volonté elle-même qui est, à proprement parler, une cause déficiente), et qui plus est, à admettre que cette cause efficiente soit un bien. Or, les conclusions qui valent pour le mal moral peuvent-elles être transférées au domaine du mal naturel ? Dans tous les cas, Thomas ne peut se satisfaire du silence d'Augustin sur la question de la cause efficiente du mal naturel, comme je l'ai précédemment souligné (« il faut que tout ce qui se trouve de façon non naturelle dans une chose ait une cause » ; *DM*, q.1, a.3, rép.). Thomas parviendra à penser la cause efficiente du mal grâce à l'introduction d'une importante distinction d'origine aristotélicienne sur laquelle je reviendrai plus loin : la distinction entre causalité par soi et causalité par accident. Ainsi, Thomas pourra reprendre la conclusion de l'analyse augustinienne précédemment soulignée pour l'appliquer au domaine du mal naturel, mais en y ajoutant la précision suivante : le bien n'est pas cause efficiente *par soi* du mal. J'exposerai avec plus de détail cette distinction dans la prochaine section et nous verrons également comment elle est liée à la conception thomasienne de la cause finale des agents naturels : le mal ne peut jamais être cause finale, c'est-à-dire désiré *par soi* ; il est toujours produit hors de l'intention de l'agent. À noter finalement que Thomas reprendra également la notion augustinienne de « causalité déficiente » dans le cadre de son analyse de la causalité efficiente du mal naturel.

5 L'origine du mal dans le contexte de la providence divine selon Thomas d'Aquin

La question de la providence divine se trouve abordée de la façon la plus systématique et complète dans le troisième livre de la *SCG*, qui porte précisément sur la « parfaite autorité ou dignité [de

le plaisir des sens], il demeure cependant au pouvoir de la volonté de l'accepter ou de ne pas l'accepter. Ainsi, la cause du mal qui se produit si elle l'accepte, n'est pas l'objet agréable même qui la meut, mais plutôt la volonté elle-même. » (*DM*, q.1, a.3, rép.).

Dieu], en tant qu'il est fin et gouverneur de toutes choses » (SCG, III, 1, §11). Étant donné la complexité de l'argumentation déployée par Thomas, je procéderai de manière plus méthodique que pour Augustin en identifiant clairement les principales étapes de son raisonnement et en présentant pour chacune d'entre elles des extraits pertinents avant d'expliquer plus en détail la thèse défendue.

5.1 *Le point de départ de l'analyse thomassienne*

« *Tout agent agit pour un bien* », (SCG, III, 3, §1)

Le point de départ de toute l'analyse thomassienne est tiré de l'*Éthique à Nicomaque*, I : « tout agent agit pour un bien ». En fait, conformément à l'analyse aristotélicienne, Thomas débute en montrant que tout agent agit en vue d'une fin (puisqu'on ne peut régresser à l'infini dans l'ordre des fins ; il doit y avoir une fin ultime qui est désirée pour elle-même), puis montre que cette fin est toujours un bien. Il établit ce dernier point à l'aide de plusieurs arguments, dont celui-ci : nous constatons que les agents naturels cherchent à conserver l'être, que ce soit au niveau de l'individu ou de l'espèce ; de façon corollaire, nous constatons également qu'ils cherchent à fuir le mal. Or, l'être étant un bien, les agents naturels tendent donc vers le bien (SCG, III, 3, §4 ; 8). L'optimisme de Thomas est manifeste dans cet autre argument qui prend pour point de départ la constatation suivante : « nous voyons que, dans les œuvres de la nature, c'est toujours ou le plus souvent le meilleur qui arrive »¹⁴ ; or, ce qui est le fruit du hasard n'arrive que rarement ; donc, si le bien est ce qui arrive toujours ou le plus souvent, alors le bien est ce qui est visé par l'agent (SCG, III, 3, §9).

¹⁴Thomas s'explique à ce sujet en *ST*, q.49, a.3, sol.5 : « ... les êtres engendrés et corruptibles, chez lesquels seul le mal de nature peut se rencontrer, ne sont qu'une faible partie de l'univers. Et de plus, dans chaque espèce, les défauts de nature ne se produisent que dans les cas les moins nombreux. C'est parmi les hommes seulement que le mal semble être le cas le plus fréquent. . . ».

À remarquer que cet axiome de base vaut autant pour les agents naturels que pour les agents rationnels. Les termes utilisés par Thomas pour faire référence au caractère téléologique de l'action (« intention », « désir ») n'ont donc pas une connotation psychologique dans ce contexte (du moins pas nécessairement). Thomas adopte ici un point de vue très général sur la causalité finale, duquel il tirera cependant les conséquences qui s'imposent concernant la causalité finale exercée par Dieu.

5.2 Dieu est cause efficiente et cause finale à l'égard des créatures

« Or, il est évident que la forme que Dieu se propose principalement dans les choses créées, c'est le bien de l'univers ». (ST, q.49, a.2., rép.)

« Mais il n'appartient pas au premier agent, qui est pur agent, d'agir pour acquérir une fin ; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté. », (ST, q. 44, a.4., rép.)

L'argument qui est présent sous une forme condensée dans le *De Malo* montre une parenté avec la conception aristotélicienne du premier moteur qui est cause finale de tous les étants en tant qu'objet d'amour et de désir pour ces derniers¹⁵. Cependant, chez Thomas, Dieu n'agit évidemment pas seulement à titre de cause finale, mais également à titre de cause efficiente en tant que créateur du monde (comme l'a montré le livre II de la *SCG*), et plus particulièrement dans le contexte de la providence, à titre de cause efficiente de l'ordre

¹⁵« En effet, plus un agent est élevé et universel, plus aussi la fin pour laquelle il agit est un bien universel, car tout agent agit en vue d'une fin et d'un certain bien. [...] Donc puisque, dans les causes qui agissent, on ne peut remonter à l'infini, mais qu'il faut en venir à un être premier, qui est la cause universelle de l'être, il faut qu'il y ait aussi un bien universel en qui tous les biens se résument ; et ce ne peut être rien d'autre que celui-là même qui est l'agent premier et universel ; car, puisque le désirable meut le désir, et qu'il faut que le premier moteur ne soit pas mû, il est nécessaire que le premier et universel désirable soit le bien premier et universel, de telle sorte que toute chose opère en raison du désir de ce bien ». (*DM*, q.1, a.1, rép.).

du monde : « Le bien de l'ordre des choses causées par Dieu est donc ce qui est principalement voulu et causé par Dieu. Or gouverner des choses n'est rien d'autre que leur imposer un ordre. C'est donc Dieu lui-même qui gouverne tout par son intellect et sa volonté. » (SCG, III, 64, §9). Si les créatures tendent vers le bien, c'est donc parce qu'elles ont été créées par Dieu qui est bon (ST, q.6, a.1).

Il est d'ailleurs significatif que Thomas, lorsqu'il veut montrer que Dieu gouverne l'univers par sa providence (donc, selon une causalité efficiente), reprenne un exemple que l'on trouve chez Aristote en *Métaphysique*, Λ 10, 1075a10-15. En effet, dans ce chapitre, Aristote cherche à déterminer avec plus de précision le rapport existant entre Dieu, premier moteur et souverain bien, et l'univers, et il compare ce rapport à celui existant entre le général et l'armée. Or, cette comparaison implique que le général ne serait pas uniquement cause finale de l'ordre de l'armée, en quelque sorte malgré lui, mais également cause efficiente, puisque c'est par l'entremise de son intervention active – les ordres qu'il donne à l'armée – que celle-ci est organisée. Il est donc clair que chez Thomas, la causalité finale du souverain bien se conjugue à une causalité efficiente.

Il faut finalement souligner que l'agent divin, s'il est le bien et la fin ultime, ne cherche donc pas à accomplir une fin qui lui serait extérieure ; il est plutôt lui-même sa propre fin, et c'est par un geste de bonté totalement gratuit qu'il communique être et ordre aux créatures en se faisant désirer par elles (ST, q. 44, a.4, sol.1).

5.3 Dieu est cause exemplaire à l'égard des créatures

« Tout être désire Dieu comme sa fin lorsqu'il désire n'importe quel bien [. . .] ; car rien n'a raison de bien et de désirable sinon en tant qu'il participe d'une ressemblance avec Dieu. »
(ST, q. 44, a.4, sol.3)

Dieu est donc à la fois cause efficiente et cause finale, mais aussi cause exemplaire des créatures (ST, q. 44, a.4, sol.4). Selon le principe de causalité par soi, il doit y avoir une certaine ressemblance

entre l'agent et l'effet visé (SCG, III, 2, §6) ; par exemple, selon l'exemple aristotélien classique, l'homme engendre l'homme. Il convient cependant de préciser en quel sens les créatures ressemblent à Dieu, puisqu'il ne peut s'agir ici de la ressemblance qui existe entre deux agents naturels (qui est une identité formelle ou spécifique, comme dans l'exemple de l'homme). Elles lui ressemblent plutôt dans la mesure où elles réalisent les idées divines, c'est-à-dire qu'elles sont conformes aux formes par lesquelles l'intelligence divine les conçoit et d'après lesquelles elles ont été créées (ST, q.44, a.3). Dans ce contexte, une créature particulière ne peut donc être dite bonne que si elle correspond à l'idée divine selon laquelle elle a été ordonnée, c'est-à-dire qu'elle doit réaliser en acte la perfection qui lui appartient en propre. Cependant, lorsque considérée de façon absolue, et non en tant que cette créature bonne en particulier, elle demeure toujours un bien, puisqu'elle a été créée par Dieu (DM, q.1, a.2, rép.).

5.4 *La convertibilité du bon et de l'étant*

« Il devient donc évident que même les choses non connaissantes peuvent agir pour une fin, et désirer le bien d'un appétit naturel, et désirer la ressemblance divine et leur perfection propre. Or il ne fait pas de différence de dire l'une ou l'autre de ces choses ». (SCG, III, 24, §6)

Cette citation permet de souligner que, dans le cadre conceptuel de Thomas, tendre vers le bien équivaut à tendre vers l'être. « Le bon et l'étant sont identiques dans la réalité ; ils ne diffèrent que pour la raison » (ST, q.5, a.1, rép.). Ainsi, les termes « bon » et « étant » sont attribués à la même réalité, mais leur contenu notionnel est différent. Sans entrer dans le détail de la conception thomasienne de la convertibilité du bon et de l'étant, faisons simplement remarquer que le terme « bon » a la particularité de signifier la perfection, qui est la fin qui attire l'étant et par laquelle il est achevé et réalise en acte ce qu'il est. De plus, si l'on considère les opposés de l'étant et du

bon, on peut opérer, en vertu de la convertibilité entre ces termes, un rapprochement entre les notions de non-étant et de mal.

Or, l'équivalence entre bien et être – sans être mise de l'avant de façon aussi explicite que chez Thomas (où elle est appuyée par sa conception de la finalité naturelle que je viens de présenter¹⁶) – était également présente chez Augustin, et s'articulait précisément autour de l'association du bien à l'être et du mal au non-être. Il faisait intervenir cette distinction pour appuyer l'affirmation selon laquelle chaque nature, en tant que corrompue, tend vers le non-être d'où elle a été tirée par Dieu, mais qu'en tant qu'ayant reçu l'être par Dieu, cette nature est bonne. Par exemple, Augustin affirme : « Dès lors, quand tu te seras placé devant cette opposition de l'être et du non-être et auras saisi que *plus sa forme croît, plus une chose tend vers l'être*, et que *plus la corruption s'accroît, plus la chose tend vers le non-être*. . . » (CEF, XL, 503 ; voir aussi CSM, XVII, 595). Le bien consiste donc dans le fait qu'une chose s'achemine vers sa perfection, son achèvement ; par exemple, que la forme d'un corps « se précise, qu'il se nourrit, se développe, s'affermit et s'embellit, qu'il se fortifie, dure et se stabilise » (CEF, XL, 501).

Thomas, tout comme Augustin, souligne donc l'orientation de toute créature vers le bien. Il reste toutefois à répondre au problème du mal, à savoir pourquoi le mal existe dans un monde créé par un Dieu bon et tout-puissant. Pour ce faire, il faut passer du point de vue de l'ordre de la créature particulière à celui de l'ordre de l'univers. Nous verrons que Thomas propose ici une argumentation fort semblable à celle d'Augustin.

5.5 *La bonté de l'univers requiert la diversité et l'inégalité des créatures*

« (...) la perfection de l'univers requiert qu'il y ait inégalité

¹⁶Contrairement à Thomas, Augustin, bien qu'il caractérise Dieu comme le souverain bien, ne semble pas avoir développé de façon explicite une justification de l'orientation de toute créature vers le bien basée sur l'idée de cause finale.

Le dialogue entre Thomas d'Aquin et Augustin sur la question du mal

*entre les créatures, afin que tous les degrés de bonté
s'y trouvent réalisés. » (ST, q.48, a.2., rép.)
« (...) les parties de l'univers sont hiérarchisées de sorte que
l'une agisse sur l'autre, qu'elle soit sa fin et
lui serve de modèle. » (ST, q.48, a.1., sol.5)*

Tout d'abord, Thomas rappelle qu'il n'était aucunement nécessaire que la bonté divine se manifeste dans les créatures ; si tel est le cas, c'est parce que Dieu l'a voulu (SCG, III, 97, §13). Selon le principe causal précédemment souligné, tout effet porte la ressemblance de son agent ; or, dans le cas de la création divine, il y a disproportion entre l'agent et l'effet étant donné l'éminence de la bonté divine (ST, q.2, a.2, sol. 3). L'affirmation de la nécessaire infériorité de la créature par rapport au créateur, que l'on trouvait également chez Augustin, reçoit une justification précise dans le cadre conceptuel thomasien autour de la distinction d'être et d'essence. En effet, si l'on passe du plan de la bonté au plan de l'être (passage autorisé par la convertibilité de l'être et du bien), il faut savoir que seul Dieu existe par essence, ou, pour le dire autrement, que seule l'essence divine est son propre être (cela avait été établi au livre I de la SCG, ch. 22). Dieu est pur acte d'être, et toute créature – y compris les substances angéliques qui sont incorruptibles parce que dépourvues de matérialité, et donc, de potentialité – lui sera inférieure en ce qu'elle dépend, au niveau minimal, de lui pour son existence, c'est-à-dire pour l'actualisation de son essence¹⁷. Étant donné la composition ontologique des étants créés, il faut donc tirer la conséquence qui s'impose au niveau de la bonté des créatures, comme le fait Thomas dans la SCG, III, 20, §2 :

Par conséquent, si chaque chose est bonne dans la mesure où elle est, mais qu'aucune n'est son propre être, alors aucune n'est sa propre bonté ; mais chacune est bonne par participation à la bonté, de la même façon que c'est

¹⁷Cependant, les anges peuvent tout de même faillir, puisque leur volonté peut choisir le bien ou le mal. C'est pourquoi Augustin disait que seul Dieu, qui est le souverain bien, est absolument infaillible et incorruptible (p.ex. DNB, VI).

par participation à l'être lui-même que chacune est un étant.

Ainsi, les différents étants s'ordonnent en fonction de leur degré de participation à l'être et à la bonté de Dieu, et donc, en fonction de leur ressemblance à Dieu (Dieu étant cause exemplaire, comme nous l'avons vu). Thomas peut ainsi répondre à l'objection qu'il soulève en *ST*, q. 47, a.1 : pourquoi Dieu, qui est simple, a-t-il engendré une multitude de choses plutôt qu'un effet unique ? La réponse est la suivante : étant donné la dissymétrie ontologique entre le créateur et la créature, une seule créature ne saurait représenter adéquatement la bonté divine. La ressemblance la plus parfaite de la bonté divine ne peut être achevée que par une diversité d'étants qui participent à divers degrés à la bonté divine qui est une et simple, tous les degrés de participation à la bonté devant être occupés¹⁸.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule du livre de la Sagesse : « Tu as disposé toutes choses en mesure, nombre et poids », que Thomas, à la suite d'Augustin, commente (*SCG*, III, 97, §10). La diversité des choses est en effet soumise à un ordre rationnel où les différents degrés d'être (c'est-à-dire les différents degrés « de formes et de matières, d'agents et de patients, d'actions et d'accidents ») sont hiérarchisés :

Une considération attentive fera en effet découvrir que la diversité des choses se réalise dans une gradation : car on découvrira les plantes au-dessus des corps inanimés ; au-dessus d'elles les animaux irrationnels ; au-dessus de ceux-ci les substances intellectuelles ; et dans chacun de ces degrés on découvrira une diversité venant de ce que certains sont plus parfaits que d'autres... (*SCG*, III, 97, §3).

D'où l'on voit que l'univers, bien qu'il soit composé d'une diversité d'étants, forme bel et bien une unité en tant que l'ensemble des créa-

¹⁸Ce principe d'origine néoplatonicienne est énoncé en *SCG*, III, 71, §3. Voir aussi *ST*, q. 47, a.1, rép. et *SCG*, III, ch. 97, §2.

tures sont ordonnées vers une même fin, qui est le souverain bien, Dieu.

5.6 *La conséquence de la distinction fondamentale entre créateur et créatures : ces dernières pourront défaillir.*

« Or le tout, c'est-à-dire l'universalité des créatures, est meilleur et plus parfait s'il y a en lui des êtres qui peuvent s'écarter du bien et qui dès lors en déchoient, Dieu ne les en empêchant pas » (ST, q. 48, a.2, sol.3)

Le principe de la réponse thomasienne est donc le même que chez Augustin, à savoir la nécessaire infériorité ontologique de la créature. Il faut cependant préciser, comme le fait Thomas dans la deuxième citation, que le mal n'est pas nécessaire à la perfection de l'univers au sens où il aurait été voulu par Dieu. En effet, rappelons le principe de base de la réflexion thomasienne sur le mal : tout agent agit pour un bien. C'est pourquoi le mal ne peut être produit qu'hors de l'intention de l'agent, par une causalité accidentelle (SCG, III, 4-6). Donc, Dieu ne veut pas le mal pour le mal (ST, q.49, a.2, rép.). Thomas est, sur ce point, plus rigoureux qu'Augustin, puisqu'il estime qu'à proprement parler, il est inexact d'affirmer que le mal concourt au bien, étant donné que le mal n'est jamais visé intentionnellement. Il est particulièrement clair sur ce point : « Le mal ne contribue donc pas à la perfection de l'univers, et il ne fait point partie de l'ordre universel, si ce n'est qu'accidentellement, en raison du bien conjoint » (ST, q.48, a.1., sol.5).

Le reste de la réflexion de Thomas suit cependant de près celle d'Augustin. Comme lui, Thomas va distinguer d'une part le bien du tout (de l'univers entier), auquel tend l'agent universel (Dieu), et d'autre part le bien de la partie (d'une créature donnée), auquel tend l'agent particulier : « C'est pourquoi telle déficience qui est hors de l'intention de l'agent particulier est conforme à l'intention de l'agent universel » (SCG, III, 94, §3). Il insiste donc sur la nécessité de s'élever au point de vue de la causalité divine, qui embrasse l'univers

entier, pour évaluer la bonté d'une nature particulière. Ce faisant, on pourra voir que la nature que nous jugeons mauvaise n'est un mal que sous un certain rapport, c'est-à-dire pour un être particulier, mais qu'elle est un bien absolument parlant, lorsqu'on saisit comment elle contribue à l'ordre, à la beauté et à la bonté de l'univers entier ; affirmation que Thomas répète à de nombreuses reprises. Si bien que, advenant que ce qui constitue des maux selon notre point de vue soit supprimé, la perfection de l'univers entier en serait diminuée, puisque cela entraînerait la suppression des biens qui sont rendus possibles par ces maux : « Le feu ne brûlerait pas si l'air n'était pas détruit ; la vie du lion ne serait pas assurée si l'âne ne pouvait être tué ; et on ne ferait l'éloge ni de la justice qui punit, ni de la patience qui souffre, s'il n'y avait pas l'iniquité d'un persécuteur » (*ST*, q. 48, a. 2, sol.3).

La réflexion de Thomas s'inscrit donc ici tout à fait dans la perspective augustinienne. Tout comme lui, Thomas a proposé une réponse au « problème du mal » en montrant que la providence divine n'exclut pas l'existence du mal. Par le fait même, comme Thomas le souligne lui-même, il a montré que l'erreur des manichéens surgit du fait qu'ils n'ont pas su quitter leur point de vue étroit pour reconnaître que l'univers est en fait ordonné vers le bien¹⁹.

6 La définition du mal selon Thomas d'Aquin

Étant donné la perspective téléologique et providentielle dans laquelle s'inscrit la réflexion sur le mal chez Thomas, il est nécessaire de disposer d'une définition du mal qui pourra accommoder le fait que toute créature est fondamentalement orientée vers le bien. C'est pourquoi le mal dans les choses naturelles se définit comme privation d'une forme qu'il est de la nature d'une chose de posséder : « Le mal, en effet, est le défaut d'un bien qu'un être est naturellement apte à avoir, et doit avoir » (*ST*, q.49, a.1, rép.). L'opposition entre le

¹⁹ *SCG*, 71, §12 et *ST*, q.49, a.3, rép.3. On pourrait se demander si l'adversaire immédiat visé par Thomas n'était pas plutôt le dualisme des cathares.

bien et le mal est donc une opposition entre possession d'une forme et privation.

Comparativement à Augustin, Thomas pense l'opposition du bien et du mal dans un cadre conceptuel très précis. Il s'agit de celui qu'il trouve dans les *Catégories* d'Aristote (ch. 10-11), qui identifie quatre types d'opposition entre les termes : 1. opposition de relatifs, 2. opposition de contraires, 3. opposition de la privation et de la possession et 4. opposition de contradiction, comme l'affirmation et la négation (*Catégories*, 10, 11b15-25). Pour ce qui est du dernier type d'opposition, Thomas montre qu'on ne peut simplement définir le mal comme la « négation pure » d'un bien. En effet, pour que l'absence d'un bien dans une chose donnée soit considérée comme un mal, il faut que la perfection de cette nature requière la possession d'un tel bien. Encore une fois, il faut tenir compte de l'ordre selon lequel les créatures ont été créées : ce n'est pas un mal pour une pierre d'être privée de la vue, ou pour un homme de ne pas posséder l'agilité de la chèvre, suivant les exemples de Thomas (*ST*, q.48, a.3, rép. et a.5, sol.1). Le premier type d'opposition, à la manière de relatifs, est considéré par Aristote lui-même comme ne convenant pas au bien et au mal. Deux options demeurent donc : le bien et le mal s'opposent à la manière de la possession et de la privation, ou à la manière de contraires. Or, dans les *Catégories*, Aristote tranche en faveur de la seconde option, puisqu'il affirme à de nombreuses reprises que le bien et le mal sont des contraires. Cette affirmation est toutefois problématique pour Thomas étant donné ses implications ontologiques, la principale étant que les contraires, selon la théorie aristotélicienne, sont l'un et l'autre des réalités positives, ce qui implique que le mal serait une nature²⁰. Toutefois, à partir du commentaire de Simplicius sur les *Catégories* et en faisant intervenir

²⁰Voir *SCG*, III, 8, §2-3 ; *DM*, q.1, a.1., obj. et *ST*, q.48, a.1, obj. Pour plus de détails concernant les différentes caractéristiques de l'opposition de contrariété, voir le résumé qu'offre Carlos Steel de la théorie aristotélicienne des oppositions (Carlos Steel, « Proclus on the Existence of Evil » dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIV, 1998, p. 90).

d'autres textes aristotéliens, Thomas parviendra à concilier l'autorité d'Aristote avec sa propre conception du mal.

Tout se joue autour de la distinction entre les deux domaines du mal : le mal dans les choses naturelles et le mal dans les choses douées de volonté. Pour ce qui est des choses naturelles, le mal ne peut effectivement être que privation, tel que l'a argumenté Thomas. Il en trouve la confirmation chez Simplicius, qui se demande lui aussi pourquoi Aristote considère le bien et le mal comme des exemples de contraires, alors qu'il s'agit en fait d'une opposition entre possession et privation²¹. Dans le cas des créatures volontaires, il est toutefois exact de parler d'une opposition de contraires, puisque les termes bien et mal servent à qualifier l'acte volontaire (et l'habitus qui le sous-tend), qui est une réalité positive qui reçoit son nom de l'objet qu'elle vise (le bien ou le mal) (*DM*, q.1, a.1, sol. 4 et 12).

Cependant, puisque Thomas est ici en désaccord avec Aristote, il se doit d'expliquer pourquoi ce dernier affirme dans les *Catégories* que le bien et le mal sont des contraires. Pour ce faire, il fera explicitement appel au commentaire de Simplicius, et proposera deux solutions.

Tout d'abord, « Aristote emploie fréquemment le terme de contraire pour celui de privation, parce qu'il dit lui-même que la privation est, d'une certaine manière, un contraire, et que la première contrariété est entre la privation et la forme » (*DM*, q.1, a.1, sol.5). Thomas rappelle ici ce qu'affirme Aristote en *Métaphysique I* 4, 1055b14-15 : « ... il est évident que toute contrariété sera une privation, quoique toute privation ne soit probablement pas une contrariété » (trad. Tricot), qu'il rapproche de *Physique I*, 10, où, selon Thomas « ... il est dit que les contraires se comparent toujours entre eux comme le meilleur et le pire » (*DM*, q.1, a.1, sol. 11). Ainsi, la possession et la privation (le bien et le mal) pourraient être considérées non pas comme des contraires, mais comme les genres des contraires. Or, au sens strict, il est faux d'affirmer que le bien et le mal sont les genres

²¹ Carlos Steel attire l'attention sur ce passage du commentaire de Simplicius qui se trouve en 416,21 – 418,18 (*Ibid.*, p. 90-91).

des contraires, sauf dans le domaine moral, comme nous l'avons vu. Ainsi, Aristote ne ferait ici que rapporter l'opinion de certains de ses prédécesseurs, les pythagoriciens, sans y adhérer lui-même. Cependant, comme toute opinion, cette affirmation comporte une part de vérité que Thomas, en se basant sur les passages aristotéliens précédemment mentionnés, met au jour. Cette affirmation s'avère vraie dans la mesure où l'on peut identifier dans tous les couples de contraires un terme qui désigne une réalité plus parfaite que l'autre, l'autre semblant être en défaut par rapport à elle : « par exemple le blanc et le chaud sont parfaits, tandis que le froid et le noir sont imparfaits, comme connotant une privation »²².

Thomas expose une deuxième raison pour laquelle Aristote n'utilise pas toujours le terme « contraire » au sens propre, encore une fois empruntée au commentaire de Simplicius. Aristote utiliserait le terme « privation » uniquement pour désigner des privations totales et accomplies (par exemple, la mort ou la cécité), tandis qu'il utiliserait le terme « contraire » pour désigner les cas où les privations ne sont pas encore complètes et achevées, où « elles possèdent encore quelque chose de ce dont elles sont privées » (c'est-à-dire la maladie ou l'ophtalmie)²³. Or, conclut Thomas, lorsqu'on considère le bien et le mal de façon universelle, le mal n'est jamais une privation totale de bien, puisqu'il ne peut subsister que dans un bien, et serait donc qualifié en ce sens de contraire.

Cependant, je ferai remarquer que la conclusion de cette solution est peu satisfaisante puisqu'elle joue sur une ambiguïté que Thomas met pourtant au clair lorsqu'il répond à l'objection augustinienne que j'avais mentionnée, à savoir que si le mal ne peut subsister que dans le bien, alors la règle logique selon laquelle deux opposés ne peuvent se trouver en même temps dans le même sujet ne serait pas valide. Selon Thomas, lorsqu'on dit que le mal se trouve dans le bien, il faut

²² SCG, III, 9, §3. La présentation la plus claire de ce point se trouve dans la SCG (pourtant antérieure à la traduction latine du commentaire de Simplicius), mais voir aussi, en plus du *DM : ST*, q.48, a.1, sol.1.

²³Cette explication se trouve en *DM*, q.1, a.1, sol.2.. Thomas suit ici de très près le commentaire de Simplicius en 417,10-15.

bien voir que « bien » et « mal » ne doivent pas être entendus dans leur notion commune et universelle (*DM*, q.1, a.2., sol.4-5 ; *SCG*, 11, §7). C'est précisément ce qu'Augustin n'a pas remarqué et que Thomas semble mettre volontairement de côté dans l'explication qu'il donne de l'usage aristotélicien du terme « contraire ». Si on considère un mal particulier (p.ex. la cécité) et le bien auquel il s'oppose et dont il est la privation (la vue), on voit bien que la cécité ne subsiste pas dans la vue, mais plutôt dans un autre bien (l'animal), et donc que la règle n'est contredite qu'en apparence. Le bien auquel le mal est opposé (la vue), par contre, disparaît complètement, et donc, on ne peut pas dire qu'il s'agit d'un contraire au sens strict.

Concernant la question de la dépendance du mal à l'égard du bien, Thomas apporte quelques précisions supplémentaires que l'on ne trouvait pas chez Augustin. Il développe notamment l'idée que le mal, puisqu'il ne peut exister que dans un sujet, peut être qualifié d'accident (*DM*, q.1, a.2, obj. et sol. 10-12). Ainsi, le terme « mal » peut désigner soit l'accident lui-même, soit le sujet dans lequel subsiste le mal. Cependant, seul le mal compris comme sujet est une nature, puisque le mal compris comme accident est une privation, c'est-à-dire une absence de bien : « le fait même d'être aveugle n'est pas quelque chose, mais celui à qui il arrive d'être aveugle est quelque chose » (*DM*, q.1, a.1, rép.). De plus, puisque le mal est une privation, il faut bien le distinguer des accidents qu'il est de la nature du sujet de posséder. C'est pourquoi les principes suivants : « plus un sujet est parfait, plus aussi un accident se trouve intensément en lui » et « tout sujet est enclin à conserver ses accidents » ne s'appliquent pas au mal.

7 La cause efficiente du mal selon Thomas d'Aquin

Non seulement Thomas soutient la thèse selon laquelle le mal se trouve dans le bien, thèse qu'Augustin jugeait déjà paradoxale dans l'*Enchiridion* (13, 123), mais il soutient également que le bien est cause (efficiente) du mal. Or, le mal ne saurait être produit que par

une causalité accidentelle, et non par soi. Cela était déjà apparu clairement lorsque la question de l'origine du mal avait été présentée. Dans le *De Malo* (q.1, a.3, rép.), Thomas identifie les trois points sur lesquels la cause accidentelle se distingue de la cause par soi : 1) l'effet est hors de l'intention de l'agent, 2) l'effet n'est pas semblable à sa cause et 3) l'effet n'est pas celui qui a été ordonné à cette cause. Or, toutes ces caractéristiques se rencontrent dans le cas du mal.

Thomas poursuit en offrant une description plus détaillée du mécanisme par lequel le mal est causé²⁴. Il distingue en effet deux modes par lesquels le bien peut causer le mal dans le cas des choses naturelles : le mode de la cause accidentelle comme tel, et le mode de la « cause déficiente ». Thomas n'utilise pas l'expression « cause déficiente », mais il me semble exact de résumer par cette formule ce qu'il décrit ainsi : « ... le bien est cause du mal en tant qu'il est lui-même déficient » (*DM*, q.1, a.3, rép.). Dans ce dernier cas, la cause est donc la privation d'un bien, ou plutôt « un bien déficient », qui peut se trouver soit du côté de l'agent, soit du côté de l'effet (du patient). Thomas donne ainsi l'exemple de la naissance d'un monstre, qui est présentée dans la *SCG* comme résultant d'un défaut de l'agent féminin (un défaut dans la matrice qui doit opérer la « digestion » de la semence), et dans le *De malo* comme résultant d'un défaut de l'agent masculin (un défaut dans la puissance active de la semence). Il faut cependant noter qu'étant donné que tout mal ne peut subsister qu'à titre d'accident dans un sujet, toute cause – même dite déficiente – ne peut agir qu'en tant qu'elle est un être et qu'elle est en acte (d'où la notion de « bien déficient »). Elle ne produit un effet déficient que dans la mesure où elle est puissance sous un certain rapport. C'est ainsi que Thomas pourra réintégrer la formule augustinienne de la « cause déficiente » dans l'ordre des choses naturelles :

(...) il [l'agent] n'agit pas, en effet, selon ce qui lui manque de pouvoir, mais selon ce qu'il a – car s'il était entièrement dépourvu de pouvoir, il n'agirait pas du tout. [...]

²⁴Les textes à consulter sur ce point sont *DM*, q.1, a.3, rép ; *SCG*, III, 10, §7-8 et *ST*, q. 49.

C'est pourquoi l'on dit que *le mal n'a pas une cause efficiente, mais déficiente* : le mal ne résulte de la cause agente qu'en tant que le pouvoir de celle-ci est déficient, et en cela elle n'est pas efficiente. (SCG, III, 10, §7 ; voir également 14, §4).

Or, la notion de « cause déficiente » présuppose toujours l'intervention antérieure d'une cause accidentelle au sens propre qui fait en sorte que le bien devienne déficient, que la chose qui agit passe de corruptible à corrompue. Par exemple, il faut qu'un défaut soit introduit dans la semence ou dans la matrice pour qu'elles deviennent des causes déficientes. Or, cette privation ne peut être produite que par un bien qui visait le bien, mais qui a produit accidentellement le mal :

(...) si on recherche la cause de cette déficience qui est le mal de la semence, il faudra bien en arriver à quelque bien, qui est la cause du mal par accident, et non pas en tant qu'il est lui-même déficient. En effet, la cause de cette déficience dans la semence, c'est un principe altérant qui introduit la qualité contraire à celle qui est requise pour la disposition convenable de la semence. Plus sera parfaite la puissance de cet élément altérant, plus il introduira cette qualité contraire et, par conséquent, la déficience de la semence qui en est le résultat. (DM, q.1, a.3., rép.).

C'est pourquoi le mode fondamental de causalité demeure celui de la cause accidentelle qui, en visant un bien, produit un certain mal. L'exemple privilégié par Thomas pour illustrer la causalité accidentelle est celui du feu : le feu vise à transmettre la forme du feu, ce qui est un bien ; mais, pour ce faire, il est nécessaire qu'il détruise accidentellement la forme de l'eau (DM, q.1, a.1, sol.10 ;18). La distinction qui est en jeu ici est celle déjà mentionnée entre ce qui est un bien en soi (l'existence du feu), et ce qui est un mal sous un certain rapport (la destruction de l'eau).

On constate donc que la portée de la notion de « cause déficiente » dans le cas des choses naturelles n'est pas la même que dans le cas des créatures volontaires. De façon générale, il est toujours possible, dans le cas des choses naturelles, de subsumer la notion de causalité déficiente sous celle de causalité efficiente (et donc le mal sous le bien). Ainsi, les déficiences présentes dans les choses naturelles peuvent toujours être ramenées en dernière instance à une cause qui les a produites accidentellement. Mais selon Augustin, la déficience de la volonté, quant à elle, est véritablement « cause déficiente » et ne peut être rapportée en aucune façon à un bien qui lui serait causalement antérieur. Le mal réside dans l'acte même par lequel l'homme ou l'ange a choisi de se détourner de Dieu. C'est pourquoi Augustin concluait qu'aucune cause efficiente ne peut être assignée à la volonté mauvaise : « Quant aux autres [anges], créés bons mais maintenant mauvais (par leur mauvaise volonté propre qui n'est pas telle en raison de sa bonne nature, mais par sa défaillance spontanée à l'égard du bien ; en sorte que *la cause du mal n'est pas le bien mais la défaillance à son égard*)... » (DCD, XII, IX, 177-179).

8 Conclusion

Dans l'ensemble, Thomas d'Aquin et Augustin partagent donc un même « optimisme métaphysique » qui s'oppose au dualisme manichéen et qui s'exprime à deux niveaux : au niveau le plus universel, la providence divine garantit l'orientation générale du monde vers le bien ; au niveau le plus proximal, le mal pris en lui-même n'est en fait qu'une privation dont l'efficacité et la subsistance dépendent toutes entières du bien. Mais une analyse plus poussée des textes a permis de constater, au-delà de similitudes frappantes, l'originalité de la réflexion de Thomas par rapport à celle d'Augustin sur la question du mal naturel. Thomas enrichit et poursuit au sein de son propre cadre conceptuel la réflexion augustiniennne, et ce, de plusieurs façons : il clarifie certains concepts (p.ex. privation/contraire) et s'en réap-

propre d'autres (p.ex. cause déficiente), il introduit des distinctions (p.ex. causalité par soi/accidentelle), développe certaines affirmations (p.ex. le statut ontologique du mal comme accident), propose des arguments nouveaux en faveur de certaines thèses (p.ex. les démonstrations qui font appel à l'analyse causale d'inspiration aristotélicienne) et comble certains manques dans l'argumentation (p.ex. la cause efficiente du mal naturel).

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *Catégories/De l'interprétation*, trad. M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2007.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1933.
- AUBIN, Vincent, « Introduction au livre III », dans *Somme contre les Gentils III – La Providence*, GF Flammarion, 1999, p. 7-42.
- GILLON, L.-B., « La contrariété entre le bien et le mal moral d'après S. Thomas d'Aquin » dans *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1937, p. 126-144.
- GILSON, Étienne, « L'optimisme chrétien » dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 110-132.
- MANN, William E., « Augustine on evil and original sin » dans *The Cambridge Companion to Augustine*, éd. E. Stump et N. Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 40-48.
- MENN, Stephen, « Commentary on Steel » dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIV, 1998, p. 103-109.
- SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, trad. J. Rivière, Paris, Études augustiniennes, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1988.
- SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu : livres XI-XIV*, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1959.
- SAINT AUGUSTIN, *La nature du bien*, trad. B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1949.

Le dialogue entre Thomas d'Aquin et Augustin
sur la question du mal

- SAINT AUGUSTIN, *Six traités anti-manichéens*, trad. R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1961.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle's "Categories 9-15"*, trad. R. Gaskin, Ithaca, Cornell University Press, 2000.
- STEEL, Carlos, « Does Evil Have a Cause ? Augustine's Perplexity and Thomas' Answer » dans *Review of Metaphysics*, 48(2), 1994, p. 251-273.
- STEEL, Carlos, « Proclus on the Existence of Evil » dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIV, 1998, p. 83-102.
- STEEL, Carlos, « Avicenna and Thomas Aquinas on Evil » dans *Avicenna and His Heritage : Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve*, dir. J. L. Janssens et D. De Smet, Leuven University Press, 2002, p. 171-196.
- bibitem16 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, tome 1, dir. A.-M. Roguet, Paris, éditions du Cerf, 1984-1986.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils, livre III : la Providence*, trad. V. Aubin, Paris, GF Flammarion, 1999.
- THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur le mal*, trad. par les moines de Fontgombault, Paris, Nouvelles éditions latines, 1992.

