



# Distinguer les habitus et les vertus, pour une meilleure compréhension de la formation intégrale

*Céline Cochin*

## **Introduction**

Dans une recherche intitulée *Avant les vertus*<sup>1</sup>, j'ai voulu attirer l'attention sur l'importance d'un concept mis à l'écart (ou pour des raisons idéologiques ou à cause de l'évolution des langues modernes): l'*habitus*. Beaucoup, parmi les philosophes et les courants de pensée contemporains proposent un retour aux vertus<sup>2</sup>; et, dans le domaine moral, psychologique et pédagogique, relèvent l'importance de la formation intégrale. Il semble que le concept d'*habitus*, bien compris, est apte à enrichir cette recherche commune.

Pour redécouvrir cette notion d'*habitus*, notre attention s'est portée sur la distinction entre *habitus* et *vertus*. En effet, *habitus* et *vertus* sont deux concepts étroitement liés; mais l'attention précipitamment portée sur la vertu ne laisse pas entrevoir le rôle plus ample que peuvent jouer les *habitus* dans la formation intégrale.

Dans les livres de théologie morale ou d'introduction à Thomas d'Aquin trop souvent les *habitus* sont automatiquement associés aux

---

<sup>1</sup> C. COCHIN, *Avant les vertus. Les habitus comme éléments constitutifs de la formation intégrale de la personne chez Thomas d'Aquin*, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Philosophiae Pontificii Athenaei Regina Apostolorum, APRA, Roma 2010.

<sup>2</sup> Cf. MacIntyre par exemple, dont le titre de son œuvre *Après la vertu* a inspiré le titre de la thèse *Avant les vertus* (ce qui sera expliqué à la page suivante).

vertus et nous pouvons lire ce rapide raccourci: «les habitus bons sont les vertus et les habitus mauvais sont les vices»<sup>3</sup>. Cette idée que l'habitus bon est synonyme de la vertu a également pu être favorisée par certaines éditions de la *Somme* qui associent en un seul livre le traité des habitus et celui des vertus<sup>4</sup>. C'est cette «association» qui attire notre attention dans l'étude des habitus; point qui ne semble pas avoir été approfondi jusqu'à ce jour<sup>5</sup>.

Cette étude spécifiquement centrée sur les habitus se propose donc de manifester le rôle plus vaste que Thomas d'Aquin, Doctor

---

<sup>3</sup> Par exemple: J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Universitaires – Cerf, Fribourg – Paris 2002<sup>2</sup>, 217-218: «Cette catégorie des «moyens» est extrêmement vaste puisqu'elle s'étend sur deux volumes. En un premier temps (Prima Secundae), Thomas étudie d'abord de façon détaillée les actes humains (QQ.6-89), comme formellement humains, c'est-à-dire volontaires et libres, et donc susceptibles d'être bons et mauvais (QQ.6-21), et des passions de l'âme (QQ.22-48); se trouvent ensuite traités les principes intérieurs qui qualifient les puissances de l'homme, c'est-à-dire les habitus, bons ou mauvais, que sont vertus et vices dans leur généralité (QQ.49-89); viennent enfin les principes extérieurs qui influent sur l'agir humain: la loi (QQ.90-108) et la grâce (QQ.109-114)».

<sup>4</sup> Dans la traduction française de la *Somme théologique*, Cerf, l'éditeur met ensemble habitus et vertu (introduit très brièvement par A.Plé). Dans l'édition italienne, *La Somma Teologica*, 35 t., Florence 1949-1975 et Bologne 1985, casa editrice Adriana Salani, vol. X: Le virtù (I-II qq.49-70). Introduction par P.Tito S. Centi: «Siamo per presentare in questo volume non uno, ma due trattati de la *Somma teologica*: Gli Abiti e Le Virtù. Per semplificare il titolo in copertina abbiamo passato sotto silenzio il primo trattato; esso però interessa almeno quanto le due specie in cui si suddivide, cioè quanto le virtù e i vizi, che formano il substrato della vita umana...»

<sup>5</sup> Dans la bibliographie thomasienne des 40 dernières années, certaines études se sont centrées sur la nature des habitus<sup>5</sup>; d'autres sur la relation entre les habitus et la liberté (J.L. CARRASCO, «Hábitos psicológicos y libertad humana» I et II, *Angelicum*, L (1973), 153-191; 495-527. – J.I. MURILLO GOMEZ, «Hábito y libertad en Tomás de Aquino», B. C. BAZAN; E. ANDUJAR; L. G. SBROCCHI (eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992*, t. 2, Publications du Laboratoire de la Pensée Ancienne et Médiévale de l'Université d'Ottawa: Legas, New York - Ottawa - Toronto 1995, 748-758); quelques articles ou ouvrages sont dédiés à l'étude de quelques habitus en particulier, surtout sur l'étude des habitus intellectuels (J.L. CARRASCO, «Hábitos psicológicos y libertad humana» I et II, *Angelicum*, L (1973), 153-191; 495-527. – J.I. MURILLO GOMEZ, «Hábito y libertad en Tomás de Aquino», B. C. BAZAN; E. ANDUJAR; L. G. SBROCCHI (eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992*, t. 2, Publications du Laboratoire de la Pensée Ancienne et Médiévale de l'Université d'Ottawa: Legas, New York - Ottawa - Toronto 1995, 748-758); mais aussi sur l'étude des habitus infus comme sont les dons du Saint-Esprit (G. KOSTKO, «I doni dello Spirito Santo nell'economia degli abiti operativi infusi. Prospettive tratte dalla *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino», *Divinitas* 47/2 (2004), 115-143).

Humanitatis a voulu leur faire jouer dans l'organisme de la vie spirituelle et dans la formation intégrale de l'homme en général. Nous avons voulu détacher la réflexion des habitus de celle des vertus d'une part, pour manifester le réalisme et l'intégralité de l'anthropologie thomasiennne, de sa conception de la morale, de la pédagogie et du chemin spirituel vers Dieu; d'autre part, pour renforcer les vertus et les enraciner dans un «matériel humain» plus solide, plus travaillé, mieux disposé et potentialisé; en évitant les simplifications (heureuses pour une compréhension générale, mais malheureuses quand elles deviennent non une synthèse mais une cause d'oubli).

### **I. Pour une redécouverte des habitus dans la pensée de Thomas d'Aquin**

Le titre «Avant les vertus» fait écho au célèbre livre d'Alasdair MacIntyre, *After virtues*. Au chapitre premier, l'auteur présente l'image d'un monde fictif où les concepts scientifiques ne seraient plus que des bribes de sciences dont on aurait perdu le contexte et le pourquoi des formules et des démonstrations. Il applique ensuite cette image à la morale et écrit: «Mon hypothèse est la suivante: dans notre monde réel, le langage de la morale est dans le même état de confusion que le langage des sciences dans cet univers de fiction. Si cette vision est juste, nous ne possédons plus que des fragments d'un modèle conceptuel, fragments auxquels manque le contexte qui leur donne sens. Certes, nous disposons d'un simulacre de morale et nous continuons à utiliser la plupart de ses expressions clefs. Mais de cette morale, nous avons perdu presque toute compréhension théorique et pratique»<sup>6</sup>.

Cette réflexion, - les conclusions de l'auteur mises à part -, manifeste l'immense intérêt d'éclairer certains concepts, les comprenant dans leur contexte historique. Il met en évidence également l'importance d'une étude historique d'une morale cohérente et encore enrichissante et actuelle (les problèmes de vocabulaire ayant été surmontés). L'approfondissement d'un auteur, en plus de combler la propre ignorance, rend libre des préjugés créés et transmis à travers l'histoire de la philosophie. Pourquoi faudrait-il penser la morale à

---

<sup>6</sup> A. MACINTYRE, *Après la vertu*, Puf, Paris 1997, 4.

partir de Kant et en ses termes? Il y a d'autres penseurs plus clairs et qui répondent davantage aux expériences vécues.

Alasdair MacIntyre propose un retour à Aristote, ce qui est certes très intéressant, mais pourquoi ne pas aller voir également du côté des auteurs chrétiens et de Thomas d'Aquin par exemple (sans préjugé...)? La critique d'Alasdair MacIntyre de l'interprétation de l'éthique aristotélicienne par Thomas d'Aquin n'est pas satisfaisante<sup>7</sup>. L'œuvre immense du docteur angélique, encore non traduite en sa totalité en français, est un puits de sagesse, où l'intelligence humaine peut encore puiser et s'inspirer.

Alasdair MacIntyre propose un retour aux vertus. Thomas d'Aquin définit la vertu comme habitus et est le premier auteur à avoir élaboré une réflexion systématique sur les habitus<sup>8</sup>. Il semble nécessaire d'approfondir d'abord cette notion avant de passer aux vertus. *Habitus est quo quis agit cum voluerit* (l'habitus est ce par quoi lequel'un agit quant il veut), reprend-il à plusieurs reprises<sup>9</sup>. En d'autres termes, selon Thomas d'Aquin, l'habitus est ce qui rend l'homme

---

<sup>7</sup> Pour la critique que MacIntyre fait à Thomas d'Aquin, voir A. MACINTYRE, *Après la vertu*, Puf, Paris 1997, 167; 173-175. D'une part, contrairement aux affirmations de l'auteur, Thomas d'Aquin n'a pas omis la dimension sociale et politique des vertus, ni ne prétend une classification exhaustive de toutes les vertus. Thomas d'Aquin se dénote également pour les observations empiriques qui fondent et illustrent ses affirmations. D'autre part, l'auteur rejette arbitrairement la biologie et la physique d'Aristote, ainsi que le fondement de la vision téléologique de l'homme selon Thomas d'Aquin (le rejetant comme objet de foi, sans laisser la possibilité que cela puisse être d'un grand intérêt pour la raison). Selon Aristote, les déductions sont possibles en matière probable, comme en politique et en éthique, prenant en compte la nature de l'objet sur lequel on raisonne. Ainsi, une classification des vertus telle que Thomas d'Aquin la présente ne contredit en rien la dialectique d'Aristote, au contraire elle prend parfaitement en compte le *hōs epi to polu*, le «généralement et pour la plupart» des matières contingentes.

<sup>8</sup> G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, 227. Ghislain Lafont observe que Thomas fut le premier à développer un traité des habitus avec tant d'ampleur et à lui donner une place cruciale au sein de la *Somme de Théologie*; le traité des habitus de la *Somme* se situe en effet dans la Prima-Secundae comme aboutissement de son explication sur les structures essentielles de l'agir humain. Le changement de structure du traité des habitus de la *Somme* par rapport à celui de son *Commentaire des Sentences (In III Sent. dist.23 a.1 et 2)* suit une raison pédagogique dictée par la matière: l'habitus est une notion dont Thomas d'Aquin a besoin pour expliquer celles qui suivent (les vertus théologiques et morales ainsi que les dons). Thomas d'Aquin doit parler en premier des habitus pour ne pas être contraint à d'innombrables répétitions.

<sup>9</sup> Pour cette citation, voir les sources de la doctrine thomassienne des habitus, thèse chap.1, 48-50; 56.

vraiment libre. Pourquoi n'en parle-t-on pas dans les débats sur la liberté?

Dans son chapitre sur la nature des vertus, MacIntyre compare plusieurs listes de vertus différentes, et selon lui incompatibles<sup>10</sup>. Il fait observer que par exemple, Benjamin Franklin inclut de «nouvelles vertus»: la propreté, le silence, etc.<sup>11</sup>... Ne serait-ce pas plutôt des habitus que des vertus?

Le thème des habitus tel que l'a développé Thomas constitue un pilier de la réflexion sur l'homme<sup>12</sup>. Dans la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin a voulu élaborer un traité des habitus, en quelque sorte «indépendant». Il étudie, en effet, la structure ontologique des habitus, sans courir précipitamment à l'examen des vertus. En rédigeant son traité, il a en vue non seulement les vertus, mais toutes les autres réalités qui se définissent comme des habitus, c'est-à-dire surtout, en plus des vertus, les dons du Saint-Esprit et la grâce. L'habitus est une notion analogique qui comprend de très amples applications. Dans un certain sens, l'habitus est le genre de la vertu (la vertu étant définie comme un habitus bon), mais existent-ils des habitus («tout court») distincts et antérieurs aux vertus?

## II. Sur la disparition du concept d'*habitus* et plusieurs raisons de possibles confusions

A quoi sert un concept qui ne s'utilise plus dans le langage courant? Les spécialistes ont résolu le problème d'exactitude dans la compréhension de Thomas d'Aquin en adaptant un concept latin «habitus». Mais c'est un concept «mort» pour le commun des mortels. Que faire d'une réalité qui existe mais dont on n'a pas de mot pour l'exprimer? Elle nous échappe..., elle disparaît.

Que reste-t-il de la signification de l'habitus en français?

---

<sup>10</sup> A. MACINTYRE, *Après la vertu*, Puf, Paris 1997, chap.14: Nature des vertus, 177-197.

<sup>11</sup> A. MACINTYRE, *Après la vertu*, Puf, Paris 1997, 179.

<sup>12</sup> G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS - Romas, Roma 1983, Chap.VI: «La nuova concezione dell' "habitus" virtuoso», 175: «La riflessione [sur l'habitus] raggiunge un elevato grado di astrattezza e di generalità, ma di grande peso per l'intelligenza della II Pars, giacché i principi ivi posti trovano poi applicazione non solo nella teoria della virtù e del vizio, ma anche nella dottrina del peccato originale, della grazia, dei doni dello Spirito Santo».

Le terme *habitus* provient du verbe latin *habere*, soit l'une des formes anciennes du verbe avoir. Les dérivés de *habere* sont nombreux dans la langue française, pensons à habit, habitude, habitat, habileté, habiliter. Cette filiation nombreuse permet de saisir une seule dimension du concept d'*habitus*, concept qui se veut plus global. Ainsi, le terme *habitus* réfère à tout ce qu'un individu possède, et qui le constitue.

Si on ouvre un dictionnaire de langue française, on trouvera encore le terme «*habitus*», mais la signification qui demeure de ce terme est très restreinte et n'a aucune résonance dans le langage moderne. On peut y lire la définition suivante: «*habitus*», n.m. (du latin: *habitus*) «apparence générale du corps, considérée comme expression extérieure de l'état de santé ou de maladie du sujet» (GARNIER)<sup>13</sup>. Ce terme alors est renvoyé au seul domaine de la médecine.

Quel mot aurait donc substitué ce vocable en français?

Il y a bien le mot «*habit*». En consultant un dictionnaire historique de langue française<sup>14</sup>, on trouve que le mot «*habit*», n.m. (du latin: *habitus*) conservait, entre le XIII<sup>ème</sup> et le XV<sup>ème</sup> siècle deux sens: le premier se référait à une manière d'être, une disposition; le second sens est celui de vêtement, ce que l'on porte, ce qui est aux contours du corps. C'est le premier sens qui intéresse le sujet de cette réflexion; mais, c'est uniquement le second sens qui a été conservé en français. Ce terme «*habit*» est donc ici de peu d'utilité<sup>15</sup>.

L'*habitus* a été traduit par «*habitude*». C'est ce qui semblerait en effet le plus proche du terme initial; mais, l'assimilation des termes d'*habitus* et d'*habitude* a donné lieu à des malentendus graves et parfois à une complète incompréhension de la nature de l'*habitus*<sup>16</sup>.

L'*habitude* a elle-même plusieurs connotations. Elle dérive du terme latin: *habitus* (et non du terme *habitus* comme tel) qui signifie, complexion, constitution d'un être. On définit l'*habitude* comme une manière d'être ou disposition permanente acquise sous l'influence

---

<sup>13</sup> Le Robert (Paris 1966). Voir aussi le *Grand Larousse* (Paris 1973). *Petit Larousse* (Paris 1985).

<sup>14</sup> Cf. *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain REY, dictionnaires Le Robert, Paris 1993, article sur les dérivés du verbe «*habere*».

<sup>15</sup> En anglais le terme «*habit*» conserve le premier sens; en espagnol le terme «*hábito*» aussi.

<sup>16</sup> Cf. S. PINCKAERS, «*habitude et habitus*», *Dictionnaire de théologie catholique*.

d'une action extérieure, de l'éducation ou de l'effort personnel. De façon générale, l'habitude acquise est ainsi opposée à la nature ou aux aptitudes innées. Mais, on a souvent remarqué qu'elle finit par prendre certains aspects de la nature.

L'habitude se réfère à une façon d'agir constante (ce qui l'apparente à la coutume). Dans une collectivité, elle représente la manière, la façon d'être à laquelle se plie la plupart des membres d'une société. Chez les individus, l'habitude est une façon d'agir ou de se comporter plus ou moins constante et régulière. Elle s'associe facilement aux manies, à la régularité, à la routine, à la monotonie même (ce qui lui ajoute un sentiment de tristesse).

L'habitude peut être comprise aussi comme une attitude ou un penchant, comme une inclination affermie par le temps (habitudes de travail, habitudes insouciantes, habitudes de bohème, habitudes sédentaires, habitudes du vice). L'habitude est aussi considérée comme un pli (un «mauvais pli»). Habitude qui devient un tic, une déformation («faire une habitude de quelque chose», «habitudes qui se créent», «prendre une mauvaise habitude»). D'où, la difficulté de dépouiller quelqu'un de ses habitudes, de se corriger d'une mauvaise habitude, de perdre l'habitude d'employer telle ou telle expression, etc... On parle même de la force de l'habitude, les chaînes, les liens de l'habitude. L'habitude comme un esclavage, un automatisme inconscient, source d'inertie.

L'habitude est perçue comme une action machinale, sans spontanéité, ni réflexion; sans plaisir (suivre des principes par habitude et sans examen). «A son habitude» signifie comme de coutume, comme d'ordinaire.

L'habitude est définie de manière plus technique, comme un processus par lequel la répétition de mêmes actes, de mêmes situations, de mêmes phénomènes, avive, atténue ou supprime certaines sensations, impressions ou sentiments que ces actes faisaient primitivement éprouver (elle s'apparente en cela avec l'accoutumance, l'adaptation, l'acclimatation et aussi l'endurance, l'endurcissement, l'entraînement). L'habitude rend insensible au bruit. Elle nous apprivoise avec les choses. Elle opère une influence anesthésiante, calmante. L'habitude amortit ou émousse la sensibilité. L'habitude nous empêche de voir les objets familiers. L'habitude engendre l'indifférence, la satiété («plaire par la nouveauté, dégoûter par l'habitude») ou au contraire, l'habitude

enseigne à goûter certains plaisirs que l'on n'appréciait pas tout d'abord.

L'habitude est une aptitude acquise, par un effort plus ou moins prolongé, à exécuter des opérations déterminées. Les psychologues ont dressé les courbes graphiques, formulé les lois relatives à l'acquisition des habitudes (Lois de Lost, d'Ebbinghaus, sur la maturation des habitudes, l'espacement et la durée des séances d'apprentissage).

On parle d'habitudes intellectuelles ou mentales sur lesquelles reposent les opérations supérieures de la pensée (avoir l'habitude de calculer de tête, de manier les formules logarithmiques...).

L'habitude, enfin, est aussi synonyme d'expérience, de pratique (avoir l'habitude des hommes, des fortes têtes... savoir les diriger).

L'habitude rassemble donc une multitude de significations différentes qui peuvent avoir des effets positifs ou négatifs sur la personne qui la contracte; mais on l'associe plus naturellement à une vision négative, passive, routinière, non libre de la personne; et surtout à un automatisme qui devient inconscient.

Au contraire le terme *habitus* dans la pensée classique désigne soit une disposition pratique (c'est-à-dire un mode d'appropriation singulier de la vertu), soit une disposition intellectuelle (c'est-à-dire le mode sous lequel un savoir est rendu disponible au sujet qui a fait l'effort de l'acquérir). Dans les deux cas, le terme «habitude» contient encore un lointain écho du concept d'*habitus*, dont la philosophie médiévale péripatéticienne a exposé les enjeux (en particulier dans le débat concernant l'origine et le sujet réel de nos actes d'intellection)<sup>17</sup>; mais il semble trop confus pour être maintenu. En effet, Thomas d'Aquin ne considère pas comme *habitus* véritables, dans la pleine acceptation du mot, ces dispositions mécaniques ou tyranniques que l'habitude peut créer dans la partie sensible de notre être: on ne parle d'*habitus* que dans la mesure où il dispose à l'action sous le contrôle de la raison et de la volonté<sup>18</sup>. Thomas d'Aquin conçoit l'*habitus* «comme une chose dont on est maître, qui fait qu'on est maître chez

---

<sup>17</sup> Cf. AVERROES, *L'intelligence et la pensée, commentaire sur le De Anima*, trad. A. de LIBERA, GF, Paris 1998. THOMAS D'AQUIN, *Contre Averroès*, trad. A. de LIBERA, GF, Paris 1994.

<sup>18</sup> Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, A. VACANT-MANGENOT, «vertu et *habitus*».



soi», constituant dans l'âme «une sorte de dispositif maniable à volonté, dont on peut graduer le débit et régler l'usage à son gré»<sup>19</sup>. L'habitus est ce qui se trouve au fondement des vertus. Pour cette raison, les spécialistes ont préféré conserver le terme latin d'*habitus*, dans le désir d'éviter toute confusion ou mauvaise interprétation.

Les mots ne subissent pas la même évolution dans chaque langue et même si quelques termes peuvent être traduits littéralement d'une certaine façon, ils ne sont pas chargés des mêmes connotations affectives et idéologiques d'une langue à l'autre. Par exemple, entre le français et l'espagnol, il peut y avoir des quiproquos au sujet des habitus/habitudes. En espagnol<sup>20</sup>, à la différence du français et de l'italien, le terme «hábitos» comprend à la fois les termes d'«habitude» et d'«habitus». D'où surgissent certains problèmes de traduction<sup>21</sup> et d'où l'intérêt d'examiner le sens du vocabulaire latin original de l'auteur.

L'analyse des termes apparentés à l'habitus, utilisés par Thomas d'Aquin lui-même, comme sont l'*habitudo*, l'*habilitas* et la *consuetudo*, est extrêmement intéressante pour mieux comprendre ce que l'habitus est; et surtout pour le distinguer de ce qu'il n'est pas dans l'esprit de son interprétation. Après avoir regardé attentivement tous les usages qu'il fait de ces différents termes, nous retirons les conclusions suivantes à propos des habitus:

1. Habitude en français est un terme qui traduit plusieurs vocables latins (*habitudo*, *consuetudo*, *mos*, *assuefactio*), auxquels Thomas d'Aquin donne un usage déterminé, distinct de celui d'habitus.
2. A la différence de l'*habitudo* qui est plutôt un état, une manière d'être, Thomas attribue à l'habitus, en plus d'une qualité de l'être, surajoutée à l'essence de l'âme ou à ses puissances, le fait d'être un

---

<sup>19</sup> R. BERNARD, «La métaphysique de l'habitude», *La Vertu*, Paris 1933 (*La Somme*, Revue des jeunes, t.I, 392-297. – cf. II-II q.69 a.1 ad.2 (Leon., t.9, 96); a.2 (Leon., t.9, 98-99). – *In III Sent.*, dist 23, q.1 a.1 (Moos, 696-700). *In Metaph.* V, 20 (Marietti, 276-280).

<sup>20</sup> On peut comparer par exemple la définition thomassienne de la vertu dans les différentes langues. En espagnol, on lira «la virtud es un hábito». En français ou en italien, les thomistes actuels préféreront conserver le terme *habitus* en latin pour ne pas confondre avec l'habitude ou l'abitudine.

<sup>21</sup> Il serait intéressant par exemple de revoir comment l'expression de S.PINCKAERS, «La vertu est toute autre chose que l'habitude» est traduite en espagnole. Cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1964, chap.IV, 144-161 (trad. Esp.: Estella 1971).

principe actif d'action. La santé par exemple pourrait être un état du corps au sens d'*habitus*, pour cela Thomas ne dit pas qu'elle est un habitus au sens strict; à plus forte raison qu'elle est facilement changeable.

3. L'habileté est un fruit et un signe de la possession d'un habitus. Thomas comprend l'*habilitas* par rapport à l'habitus comme la puissance par rapport à l'acte. A la différence de l'habitus, on ne peut pas se servir quand on veut de l'*habilitas*, ce serait plutôt une puissance passive (comme dans le cas de la prophétie).
4. L'habitus a une ressemblance avec l'habitude (au sens de *consuetudo*). Extérieurement ils peuvent donner les mêmes apparences, les mêmes comportements. Les deux sont produits par une répétition d'actes, une certaine fréquence; et les deux mêmes deviennent une seconde nature. Ce qui les différencie est le caractère volontaire et libre de l'habitus.

A la fin du XIX<sup>ème</sup> et au début du XX<sup>ème</sup> siècle, il y eut un intérêt notable pour développer et discuter le thème de l'habitude<sup>22</sup>. Cet intérêt fut provoqué par le surgissement de la théorie de l'évolution qui y voyait un argument à ses positions, extrapolant souvent le domaine scientifique. En contrepartie, Jacques Chevalier, par exemple, essaya de reprendre la notion même d'habitude pour retrouver un chemin à la métaphysique<sup>23</sup> (mais confondant dans son étude habitudes et habitus).

Depuis, nous avons relevé seulement deux livres en français sur l'habitus en général: celui du P. de Roton<sup>24</sup> qui date de 1934 et celui de C. Scharff de 1950<sup>25</sup>; un ouvrage de R.Saint-Laurent de 1967 re-

---

<sup>22</sup> F. RAVAISSON, *De l'habitude*, Paris 1833, 1927. – A. LEMOINE, *L'habitude et l'instinct*, Paris 1875. – L. DUMONT, «De l'habitude», *Revue philosophique* 1 (1876), 321-366. – M.S. GILLET, «La définition de l'habitude d'après Aristote», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* I (1907), 94-98. – J. GRILLON, «Qu'est-ce que l'habitude?», *Revue Augustinienne* 12 (1908), 63-70. – P. GUILLAUME, *La formation des habitudes*, Paris 1936. – P. MAINE DE BIRAN, *Mémoires sur l'habitude*, Œuvres, P. Tisserand, t.2, Paris 1922. – B. ROLAND-GOSSELIN, *L'habitude*, Beauchesne, Paris 1920.

<sup>23</sup> J. CHEVALIER, *Habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Bibliothèque des Cours et Conférences, Paris - Tournai 1929.

<sup>24</sup> P. DE ROTON, *Les habitus, leur caractère spirituel*, Desclée de Brouwer & Cie, Paris – Labergerie 1934.

<sup>25</sup> C. SCHARFF, *L'habitus, principe de simplicité et d'unité dans la vie spirituelle?*, Utrecht – Nijmegen 1950.

prenant le terme d'habitude<sup>26</sup> et quelques études sur des habitus particuliers, spécialement sur les habitus intellectuels, le dernier datant de 1970<sup>27</sup>; alors que dans les autres langues (anglais, allemand, espagnol, italien), les habitus ont suscité un intérêt renouvelé avec des auteurs comme Renard, Klubertanz, Bourke, Inagaki, Jacobs en anglais; Abbà, Pangallo, Sofia, Stagnitta et Vaugahn Banal en italien; Bourque, Carrasco, Choza, Murillo Gomez, Sánchez de Alba, Santin, Turiel, Sellés Dauder en espagnol; Darge, Nickl, Limbourg, Nagamachi, Pesch, Schmidl, Schockenhoff, Wehler, Wittman en allemand<sup>28</sup>.

Reprenant les mots quelques peu ironiques et «politissants» de Jacques Maritain, dans *Art et Scolastique*, on aurait pu essayer d'écrire une «histoire de l'expulsion progressive des habitus par la civilisation moderne»<sup>29</sup> («moderne» étant compris non pas tant dans son sens

---

<sup>26</sup> R. DE SAINT-LAURENT, *L'habitude, son importance, sa nature, ses sources*, Avignon 1967.

<sup>27</sup> J. PETRIN, «L'*habitus* des principes spéculatifs et la syndérèse», *Revue de l'Université d'Ottawa* 18 (1948), 208-216. – G. KALINOWSKI, «La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 43 (1959), 248-260. – R. ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par l'habitus*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1970.

<sup>28</sup> Exemples d'études parues à partir de l'an 2000: E. SÁNCHEZ DE ALBA, «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 107: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000. – J.F. SELLES DAUDER, «Los hábitos adquiridos: las virtudes de la inteligencia y la voluntad según santo Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria*, 2000. – P. NICKL, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*, Felix Mainer Verlag, Hamburg 2001. – J. VAUGAHN BANAL, «Un'analisi del legame tra gli abiti e la libertà in S. Tommaso d'Aquino», *Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Philosophiae*, Roma 2002. – J.A. JACOBS, «Habits, Cognition, and Realism». J. J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2002, 109-124. – B. KENT, «Habits and Virtues», B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*, Critical Essays on the Classics: Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2005, 223-244. – Cf. Bibliographie, pour plus de détails.

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *Art et scolastique, Œuvres complètes*, Universitaires Fribourg – Saint-Paul, Fribourg – Paris 1986, vol.1, 658-659: «Il y a, nous l'avons indiqué plus haut, une incompatibilité foncière entre les habitus et l'égalitarisme. Le monde moderne a horreur des habitus, quels qu'ils soient, et l'on pourrait écrire une bien curieuse histoire de l'expulsion progressive des habitus par la civilisation moderne. Cette histoire remonterait assez loin dans le passé. On y verrait, - c'est toujours «par la tête que le poisson pourrit», - des théologiens comme Scot, puis Occam, et même Suarez, maltraiter d'abord les plus aristocratiques de ces êtres singuliers, à savoir les dons du Saint-Esprit, - sans parler des vertus morales infuses. Bientôt les vertus théologiques et la grâce sanctifiante seront limitées et rabotées par Luther, puis par les théologiens cartésiens. Entre-temps vient le tour des habitus naturels; Descartes,

chronologique, mais dans un sens idéologique). C'est l'entreprise qui a été réalisée en partie dans un article de Teofilo Urdanoz, «La teoría de los *hábitos* en la filosofía moderna»<sup>30</sup>, mais surtout avec plus d'ampleur dans la thèse de Peter Nickl, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*<sup>31</sup>. Après avoir exposé la conception aristotélicienne et thomasienne de l'habitus, il passe en revue tour à tour les conceptions de l'habitus de Duns Scot, Ockham, Luther, Descartes, Schiller, Kierkegaard, Arnold Gehlen et Pierre Bourdieu.

Dans cette histoire de l'évolution du concept d'habitus, il est intéressant de remarquer l'influence d'Ockham qui a mené à séparer la technique de la morale. Or, n'existe-t-il pas une certaine «technique» (au sens de savoir se dominer soi-même) au service de la morale? On oppose souvent le domaine de la morale et de l'amour à celui de l'efficacité. Ne serait-ce pas des *a priori* ou des préjugés inconsciemment acceptés qui empêchent d'approfondir dans la recherche de la vérité sur l'homme et sur sa réalisation et dans l'engagement concret et urgent de la charité?

Plus récemment, la théorie de l'habitus de Pierre Bourdieu a reçu un grand succès, il suffit de voir dans internet toutes les pages et les études en de multiples langues qui lui sont consacrées pour s'en rendre compte. En effet, le terme d'habitus connaît un nouvel usage en sociologie politique<sup>32</sup>, en particulier chez Pierre Bourdieu<sup>33</sup>. Il désigne

---

dans son ardeur niveleuse, s'attaque même au *genus generalissimum* dont font partie les maudits, et nie l'existence réelle des qualités et des accidents. Tout le monde est alors dans la ferveur des machines à calculer; tout le monde alors ne rêve que méthode. Et Descartes conçoit la méthode comme un moyen infaillible et facile de faire parvenir à la vérité « ceux qui n'ont pas étudié » et les gens du monde. Leibniz invente finalement une logique et un langage dont la propriété la plus merveilleuse est de dispenser de penser. On arrive alors au goût, à la curiosité charmante, à la spirituelle acéphalie du siècle des lumières.

Ainsi la méthode ou les règles, regardées comme un ensemble de formules et de procédés jouant de soi-même et servant à l'esprit d'armature orthopédique et mécanique, tendent partout dans le monde moderne à remplacer les habitus parce que la méthode est pour tous tandis que les habitus ne sont qu'à quelques-uns: or il n'est pas admissible que l'accession aux activités les meilleures dépende d'une vertu que quelques-uns possèdent et que les autres n'ont pas; en conséquence il faut que les choses belles soient rendues faciles.»

<sup>30</sup> T. URDANOZ, «La teoría de los *hábitos* en la filosofía moderna», *Revista de Filosofía* 13 (1954), 89-124.

<sup>31</sup> P. NICKL, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*, Felix Mainer Verlag, Hamburg 2001.

<sup>32</sup> Les premiers sociologues à s'approprier le terme d'habitus sont les fondateurs mêmes de la sociologie: Weber, Durkheim, Tönnies, Veblen.

dans ce cas la détermination des modes d'action, de comportement et de perception de soi par un sujet social «saisi» par la structure du groupe social auquel il appartient. Cet emploi peut mener à des confusions, car Pierre Bourdieu s'approprie le terme d'habitus; mais en lui donnant un sens tout autre que celui de la tradition aristotélicothomiste<sup>34</sup>. Il fait de l'habitus une disposition générale et générative de l'agent social qui «dépend des conditions sociales de sa formation et de son exercice et se trouve ainsi être une somatisation de structures objectives»<sup>35</sup>. Selon lui, un habitus est «un système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre»<sup>36</sup>. Ce concept a, alors, pour équivalent celui «d'inconscient culturel». Toujours selon Pierre Bourdieu, le problème de fond est que les agents ou groupes sociaux produisent des jugements de valeur à partir d'un «ethos» (qui est une manière de percevoir le monde social et donc d'agir dans ce monde), d'une «hexis» (éthique corporelle et posture dans le monde social) qui, réunis, forment un «habitus».

Combien la tâche devient difficile de revenir sur une réalité subtile quand d'une part, on l'a éliminée du vocabulaire commun et d'autre part, on la teinte d'idéologie culturelle...! Personne ne nie l'influence que toute personne reçoit du fait de naître dans une société ou une autre, à une certaine époque ou à une autre. Le problème est d'absolutiser cette influence pour conclure que la personne n'a pas de ressorts internes à consolider pour devenir davantage elle-même.

---

<sup>33</sup> P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, ch.III, Minuit, Paris 1979, 189 ss.

<sup>34</sup> L. MÉNDEZ (coord.), «Habitus y acción social en Tomás de Aquino y Pierre Bourdieu», *La ética, aliento de lo eterno*, San Esteban, Salamanca 2003, 223-231-248. – G. RIST, «La notion médiévale d'«habitus» dans la sociologie de Pierre Bourdieu», *Revue européenne des Sciences sociales – Cahiers Vilfredo Pareto* Nr.67, Jg.22 (1984), 201-212.

<sup>35</sup> P. BOURDIEU, *Entretiens télévisuels*, 1991, La 5<sup>ème</sup>.

<sup>36</sup> P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Minuit, Paris 1980, 88-89.

### III. La valeur des habitus en eux-mêmes

L'analyse approfondie du traité des habitus de Thomas d'Aquin manifeste la grande valeur des habitus en eux-mêmes.

«Habitus» apparaît 3666 fois dans l'ensemble du corpus thomisticus<sup>37</sup>. C'est un terme que Thomas semble appliquer à des réalités très diverses. En le lisant, on découvre que la grammaire, la science, la lumière, la sagesse, l'amitié sont des habitus; la santé, la beauté, l'inquiétude sont dits aussi être des habitus; les vertus et les vices, la justice et l'injustice, toutes les vertus morales mais aussi les vertus intellectuelles (l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence) et les vertus théologiques (la foi, l'espérance et la charité) sont des habitus; les dons du Saint-Esprit, le péché originel, la grâce, la loi naturelle, la loi évangélique sont des habitus; la *lumen gloriae* qui est la lumière grâce à laquelle l'homme est rendu apte pour voir Dieu face à face est aussi un habitus, etc...

Dans la *Somme de théologie*, c'est aux questions 49 à 54 de la *I-II Pars*, que se trouve le traité des habitus en général. Le prologue de la question q.49 explique l'intention que Thomas d'Aquin poursuit:

«Après l'étude des actes et des passions, il faut passer à celle des principes de l'action humaine. D'abord de leurs principes intrinsèques. Ensuite de leurs principes extrinsèques. Les principes intrinsèques sont la puissance et l'habitus. Mais puisqu'il a été question des puissances dans la première Partie, il reste en ce lieu à traiter des habitus. On analysera d'abord les habitus en général (q.49-54); puis en second lieu les vertus et les vices ainsi que les autres habitus du même genre qui sont les principes des actes humains (q.55-89). En ce qui concerne les habitus en général, il faut considérer: premièrement, la nature des habitus (q.49); deuxièmement, leur sujet (q.50); troisièmement, la cause de leur génération (q.51), de leur croissance (q.52) et de leur disparition (q.53) et quatrièmement, leur distinction (q.54)».

La nécessité des habitus est traitée par Thomas à l'article 4 de la question 49, c'est-à-dire au dernier article de la question sur la nature

---

<sup>37</sup> Cf. Index thomisticus ([www.corpusthomicum.org/it/index/age](http://www.corpusthomicum.org/it/index/age)). Chiffre qui ne prend pas en compte les autres cas du terme.

des habitus. En effet, Thomas déduit la nécessité de leur existence à partir de l'étude de leur nature. L'habitus est défini comme « une certaine disposition ordonnée à la nature d'une chose, et à l'opération ou la fin de cette chose, disposition qui fait qu'on est bien ou mal adapté à cela ». Mais pour qu'une chose ait besoin d'être disposée à une autre, Thomas relève trois conditions :

- 1) La première condition est que ce qui dispose soit autre que ce à quoi il dispose et se trouve ainsi envers lui dans le rapport de puissance à acte.
- 2) Il est requis que l'être en puissance à autre chose puisse être déterminé de plusieurs manières et à diverses choses.
- 3) Il est requis que plusieurs facteurs concourent à adapter le sujet à l'une de ces choses auxquelles il est en puissance, et que ces facteurs puissent s'harmoniser de plusieurs façons de manière à s'adapter, bien ou mal, à la forme ou à l'opération.

De la première condition, il en déduit qu'il ne peut pas y avoir d'habitus en Dieu<sup>38</sup> puisque Dieu est acte pur et n'admet aucune puissance (au sens d'indigence). De la deuxième condition, il conclut qu'il ne peut pas y avoir d'habitus dans les êtres seulement corporels<sup>39</sup>, puisqu'un tel corps ne peut recevoir qu'une seule forme. De la dernière condition, il en déduit que les animaux ne sont pas sujets d'habitus, puisqu'ils sont inclinés à une action déterminée (*ad unum*). Cependant, il y a beaucoup d'êtres, — à savoir les hommes et les anges — qui accomplissent ces trois conditions. Les habitus sont donc nécessaires.

Les habitus sont nécessaires quand le sujet est en puissance à des choses diverses (*ad multa*)<sup>40</sup>. Ce n'est pas n'importe quel être qui peut avoir des habitus. Ils sont réservés au niveau de la connaissance et de l'appétit intellectuels; ils se trouvent là où il y a indigence (puissance), besoin d'un complément, pour être en mesure de ce qui convient par nature.

---

<sup>38</sup> I-II q.49 a.4 corpus (Leon., t.6, 315). – Cf. *Contra Gentes* I, 56; 92.

<sup>39</sup> I-II q.49 a.4 corpus et ad.2 (Leon., t.6, 315).

<sup>40</sup> Nous retrouvons là l'argument de l'article 1, *In III Sent.* dist.23 q.1.

Pourquoi la substance et les puissances ne sont-elles pas aptes à se disposer elles-mêmes à la perfection de la nature? C'est ce que Thomas résout dans la réponse au premier argument:

La nature d'une réalité est achevée par la forme, mais comme préparation à la forme elle-même il faut que le sujet soit dans une certaine disposition. Cependant, la forme à son tour est orientée vers l'opération qui est soit une fin, soit l'acheminement vers une fin. Et si la forme n'a qu'une seule opération déterminée, aucune autre disposition n'est requise pour celle-ci en dehors de la forme elle-même. Mais si la forme est telle qu'elle puisse opérer diversement, comme c'est le cas de l'âme, il faut qu'elle soit adaptée à ses opérations par des habitus.

Chaque habitus incline une puissance vers une seule chose. Ce n'est pas le même habitus qui porte au bien et au mal. Alors que par une même puissance rationnelle, l'homme peut agir en des sens irréductiblement opposés, et bien et mal, par l'habitus au contraire il est disposé à agir dans un sens déterminé: ou bien ou mal<sup>41</sup>. Les habitus sont donc nécessaires afin que les puissances soient déterminées au bien.

Qu'ajoutent les habitus à l'essence et à la substance? – Une disposition permanente en rapport au bien de sa nature et de sa fin, quant à l'être lui-même ou quant à l'opération.

L'habitus est un certain avoir, une certaine possession, il est donc de l'ordre de l'accident (non de la substance), au sens où l'on dit «se posséder soi-même». L'habitus est donc de l'ordre de la qualité. Cet habitus est, non pas une réalité existante en soi (*id quod est*), mais une détermination, un mode, une manière d'être (*id quo aliquid est*). L'habitus est une qualité de la première espèce, c'est-à-dire une détermination du sujet dans son essence ou dans ses facultés qui le perfectionne en fonction de sa nature. Il est ordonné à l'acte, intermédiaire entre la puissance et l'acte. Il est une réalité à la frontière du corporel et du spirituel, intermédiaire entre les puissances sensibles et

---

<sup>41</sup> I-II q.54 a.3 (Leon., t.6, 343-344): «Non idem habitus se habet ad bonum et malum»; I-II q.49 a.4 ad.3 (Leon., t.6, 315); I-II q.54 a.3 ad.1 (Leon., t.6, 344). – Cf. R. ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par l'habitus*, Presses de l'université grégorienne, Rome 1970, 55-56.



les puissances spirituelles. Par leur origine, ils sont naturels, acquis ou infus.

Il y a de nombreux habitus, distincts les uns des autres. Les habitus se divisent en: 1) habitus bon et mauvais selon qu'il convient à la nature ou non; 2) en habitus entitatif et opératif selon qu'il se trouve bien ou mal en soi, quant à l'être ou selon qu'il se trouve bien ou mal selon quelque chose, quant à son opération ou selon qu'il est disposé pour agir de manière conforme ou non à sa fin; 3) parmi les habitus opératifs, on distingue les habitus de la partie intellectuelle de l'âme (spéculative ou pratique) et ceux de sa partie affective; 4) parmi les habitus de l'intellect certains concernent l'intellect spéculatif et d'autres l'intellect pratique, qui ne sont pas deux facultés différentes mais deux fonctions d'une seule et même puissance raisonnable; 5) Distinction quant à leur cause efficiente: les habitus naturels, ceux qui sont acquis et ceux qui sont surnaturels.

Thomas ne développe pas en tant que telle une question sur les fonctions des habitus. Nous avons essayé d'en faire une synthèse à partir de ce qu'il dit dans plusieurs articles épars, nous intéressant principalement aux habitus opératifs.

Les habitus opératifs sont une disposition pour agir. Ils perfectionnent la puissance opérative<sup>42</sup> et ils sont aussi un principe électif des opérations<sup>43</sup>. Comme Thomas d'Aquin le répète souvent, «l'habitus est ce par quoi quelqu'un agit quand il veut»<sup>44</sup>.

De plus, l'habitus est ordonné à l'acte de deux manières: en tant qu'on acquiert par cet habitus une capacité pour bien faire, comme l'habitus de la grammaire donne la capacité pour bien parler et aussi pour utiliser à bon escient cette capacité. Autre exemple: l'habitus de la vertu de justice ne fait pas seulement qu'on a une volonté prête à accomplir des œuvres justes, mais elle fait aussi qu'on agit justement.

Il a été dit que les habitus sont des dispositions en vue de l'acte et qu'ils sont nécessaires pour les puissances qui sont ordonnées à des

---

<sup>42</sup> *In I Sent.*, dist.17, a.1 corpus. – *De veritate*, q.20 a.2 corpus (Leon., t.22-3, 575-576): «habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem».

<sup>43</sup> *In I Sent.*, dist.3 q.5 a.1 ad.5: «habitus est principium elicivum operationis».

<sup>44</sup> AVERROES, III *De Anima*, comm.18. – Cf. I-II q.49 a.3 s.c. (Leon., t.6, 312). – I-II q.1 a.1 arg.1 (Leon., t.6, 6). – Cf. *De veritate* q.20 a.2 corpus (Leon., t.22-3, 575-576). – *De virt.*, q.1 a.1 corpus.

choses différentes<sup>45</sup>. Selon ce principe, les habitus sont ordonnés à l'acte non seulement pour rendre plus facile et plus parfaite l'action des puissances; mais ils sont nécessaires pour que les puissances elles-mêmes puissent passer à l'acte. C'est là que réside la nouveauté de la *Somme* par rapport au *Commentaire des Sentences*<sup>46</sup>.

L'habitus de la connaissance confère la possibilité de passer à l'acte de connaître. C'est la thèse principale que René Arnou développe dans son livre: *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par l'habitus*. Il écrit: «L'habitus de la connaissance est ce qui est requis comme un perfectionnement naturellement surajouté sans lequel notre puissance intellectuelle n'aurait pas le pouvoir de passer à l'acte de connaître»<sup>47</sup>. Notre intellect est une puissance de connaître en quelque sorte infinie<sup>48</sup>, ordonnée à tous les intelligibles mais qui ne peut les atteindre que successivement<sup>49</sup>. Pour connaître en acte quoi que ce soit, notre puissance intellectuelle a besoin de quelque chose de surajouté<sup>50</sup>. Ce qui manque à notre puissance intellectuelle pour qu'elle puisse connaître en acte, c'est une disposition à un acte particulier, comme cela est exigé par la nature de l'homme. Car, pour connaître son objet propre qui est la quiddité matérielle, notre intellect doit nécessairement considérer la nature universelle là où elle existe, c'est-à-dire dans les choses particulières; il doit donc se tourner vers les phantasmes. C'est dire que la nature de quelque réalité matérielle que ce soit ne peut être connue vraiment que pour autant qu'elle est connue comme existant dans un être particulier<sup>51</sup>. Or, les êtres particuliers, nous ne les appréhendons directement que par les sens et l'imagination<sup>52</sup>.

---

<sup>45</sup> I-II q.50 a.1 corpus (Leon., t.6, 317-318).

<sup>46</sup> Cette nouveauté a été développée par Giuseppe Abbà à propos des habitus vertueux. Cf. G. ABBÀ, G., «La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella "Summa Theologiae" di san Tommaso d'Aquino», *Salesianum* 43 (1981), 71-118.

<sup>47</sup> Cf. R. ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par l'habitus*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1970, 219.

<sup>48</sup> Cf. *Comp.theol.*, I, c.103 (Leon., t.42, 119-120).

<sup>49</sup> I q.86 a.2 corpus (Leon., t.5, 349). – Cf. *Comp. Theol.*, I, c.103 (Leon., t.42, 119-120).

<sup>50</sup> *De veritate*, q.21 a.2 (Leon., t.22-3, 595-598).

<sup>51</sup> Cf. *De veritate*, q.22 a.5 ad.6 (Leon., t.22-3, 625).

<sup>52</sup> I q.84 a.7 (Leon., t.5, 325).

En ce qui concerne l'habitus vertueux, il ne confère pas seulement la facilité pour l'opération de la puissance (les facultés appétitives sont en soi insuffisantes pour garantir un choix parfaitement droit). Les habitus vertueux ont un rôle médiateur, ils doivent perfectionner les facultés humaines dans la ligne de leur nature spécifique et compléter les manques de la nature individuelle, en introduisant dans le sujet une disposition intrinsèquement stable vers le bien de l'homme.

La puissance peut faire des choses contraires, elle est capable du bien et du mal. Elle soit être déterminée au bien, moyennant l'habitus, qui comme tel est déterminé à une seule chose (un même habitus ne concerne pas le bien et le mal). C'est pourquoi les habitus sont nécessaires pour que les puissances soient déterminées au bien<sup>53</sup>.

Il convient ensuite de nuancer la fonction des habitus en relation à la nature des différentes puissances qu'ils perfectionnent et de leurs différents modes d'actions.

Les habitus opératifs intellectifs perfectionnent la puissance intellectuelle, c'est-à-dire l'intelligence. Comment? Par une fonction d'illumination, de guide, comme c'est le cas pour l'habitus des premiers principes ou de la syndérèse. Ces habitus sont comparés à la lumière qui illumine l'intelligence pour découvrir la vérité et pour discerner le bien et le mal. Une autre manière de perfectionner l'intelligence sera de rendre plus agile son mode de d'apprentissage, par exemple par l'habitus de la réflexion, de l'analyse, de la synthèse, par le développement de la mémoire, de l'imagination, etc... Thomas parle d'*habitus demonstrativus* (l'habitus de la démonstration), c'est un art qui s'apprend. L'intelligence sera aussi perfectionnée par le savoir acquis, c'est-à-dire les habitus des différentes sciences quant à leurs contenus<sup>54</sup>.

Les habitus opératifs affectifs sont ceux qui perfectionnent les puissances d'inclination, c'est-à-dire la volonté et aussi la sensibilité (et les passions en tant qu'elles sont gouvernées par l'intelligence et la volonté). Les habitus auront ici le rôle de donner une inclination aux

---

<sup>53</sup> I-II q.49 a.4 corpus et ad.3 (Leon., t.6, 315-316).

<sup>54</sup> Pour le rôle de chacun des habitus intellectifs voir R. ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par l'habitus*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1970, 79-100.

facultés d'appétit<sup>55</sup>. C'est une qualité qui se surajoute à la puissance pour orienter et faciliter son inclination; il ne s'agit pas d'une contrainte ou d'une coaction. Comme le «goût» personnel incline vers tel ou tel objet désiré, l'habitus devient un «goût» personnel vers un objet choisi et aussi désiré. La sensibilité ainsi s'éduque et cela s'appliquera aussi au domaine des passions. La volonté doit incliner au bien déterminé par la raison; mais l'expérience universelle nous rappelle que très souvent nous ne faisons pas le bien que nous désirerions et que nous faisons le mal que nous ne voulons pas faire, tirillés par nos passions. Pour faire le bien, il faut parfois, même très souvent vaincre la répugnance de la propre sensibilité. Pour cela, la volonté a besoin d'habitus, pour que son opération soit plus prompte<sup>56</sup> à incliner toute la personne vers son choix. Cette «inclination acquise» éduque la propre liberté dans les passions ou encore on peut dire qu'elle confère à la personne une pleine possession d'elle-même. L'acquisition de ce genre d'habitus est le travail de toute une vie, car les passions sont profondément ancrées en chacun, très véhémentes et elles resurgissent incessamment. Il ne s'agit pas d'une contrainte ou d'une répression qui risquerait de faire ressortir les passions avec plus de force à la moindre occasion. Il s'agit d'acquérir de nouvelles tendances qui deviennent propres à la personne. La personne forme en elle des goûts, des désirs, des modes d'agir qui penchent vers le même sens que les intérêts de ses puissances spirituelles. L'habitus est donc un intermédiaire entre les puissances sensibles et les puissances spirituelles. Il sera un instrument remarquable pour réussir à incliner les tendances sensibles, naturellement - avec tact et douceur-, dans le sens des désirs profonds des puissances spirituelles. Sachant que dans ce domaine, comme disait Aristote, l'homme n'a pas un pouvoir despotique sur ses affections mais un pouvoir politique, il devra acquérir un certain savoir-faire pour se gouverner lui-même. Par l'habitus, on peut dominer les tendances et les passions, annuler certaines facettes négatives de la personnalité, développer positivement les recours immenses de la psyché humaine, de façon durable. Au contraire, certains habitus ou les «mauvais plis» peuvent aggraver les défauts congénitaux en des formes presque incorrigibles. L'habitus a le rôle de perfectionner

---

<sup>55</sup> I-II q.50 a.5 ad.1 (Leon., t.6, 322).

<sup>56</sup> I-II q.50 a.5 ad.3 (Leon., t.6, 322).

l'homme dans les choses qu'il fait extérieurement et intérieurement<sup>57</sup>. Sans rompre les fibres sensibles de la personne, il construit la personnalité et lui confère l'agilité, la souplesse, l'aisance de faire le bien qu'il désire; d'intégrer toutes ses potentialités pour qu'elles vibrent à l'unisson vers la recherche d'une même fin. Sans lui, combien de fois, la volonté et l'intelligence même se voient frustrées, coupées dans leur élan. On peut en ce sens parler d'une inclination ou d'une disposition morale acquise et d'une inclination ou d'une disposition spirituelle acquise, libre et volontaire.

Les changements qu'opèrent les habitus ne sont pas facilement perceptibles, car ils demandent du temps; ils n'en sont pas pour autant moins réels.

L'avantage que les habitus proportionnent à l'homme est la grande économie d'énergie psychique qu'ils lui font acquérir, de cette façon la personne peut prêter attention avec conscience actuelle à d'autres intérêts, à d'autres conquêtes sans perdre la valeur assurée par l'habitus. Cela se comprend par des exemples, comme dans le fait d'apprendre à écrire à la machine. Au début l'attention se porte sur la position des doigts, puis sur la mémorisation de l'emplacement des lettres, pour que l'intelligence puisse se concentrer ensuite, davantage sur le contenu de la rédaction. Un autre exemple: la personne qui a l'habitus de l'ordre et de l'organisation pourra disposer de plus de temps matériel et psychique pour être disponible aux autres. Cet avantage est d'une importance immense dans l'économie psychique si on pense dans la possibilité d'acquérir d'innombrables habitus. L'acquisition de l'habitus donne la faculté de supporter ou de faire ce qu'on ne pouvait supporter ou faire primitivement ou encore la capacité de faire mieux ce qu'on faisait mal ou avec difficulté. L'habitus a pour résultat de donner une plus grande facilité et promptitude pour bien agir. Ce qui est aride à acquérir au début, devient un plaisir par la suite. Dans ces cas, du fait d'avoir acquis une habilité, il est déjà possible de s'efforcer dans d'autres choses plus importantes ou plus adéquates aux possibilités de la personne. C'est la loi du développement. Ainsi, on doit profiter de ce qui est acquis pour continuer à progresser. Il suffit de penser à la liberté que procurent pour l'esprit les habitus intellectuels (par exemple, les règles logiques), pour la vie morale, les

---

<sup>57</sup> I-II q.68 a.1 corpus (Leon., t.6, 446-447).

vertus, pour la vie sociale le langage et l'écriture, pour la vie pratique les techniques des métiers. Tous ces acquis, en fixant de nouvelles conquêtes en formes d'habitus libèrent les forces de l'homme pour de nouveaux progrès. L'homme qui possède de tels habitus est celui qui, en les exerçant, développe ses capacités naturelles pour les acheminer à leur parfait achèvement. Un peu comme un homme qui, développant ses muscles se qualifie de telle sorte qu'il puisse les exercer au maximum de leurs forces et de leur adaptation à l'effort demandé, et il le fait avec une apparente facilité et avec plaisir. En résumé, l'habitus permet à l'homme d'agir bien, avec force, habilité, promptitude et avec plaisir. L'habitus est à l'origine de la tendance qui nous dispose à connaître, à désirer toujours autre chose. Il est à la base de la construction personnelle et du progrès.

Tout comme les facultés, les habitus trouvent leur unité dans le fait d'être tous intégrés dans la même personne humaine qui les possède ou les acquiert peu à peu. Il ne s'agira pas d'une somme ou d'un conglomérat d'habitus partiels, comme dans un marché hétérogène où l'on achète ce qui nous intéresse. Chaque habitus vient enrichir la personnalité, la fait progresser et fait progresser aussi d'autres vertus acquises. Améliorer l'ordre extérieur, former l'habitus de l'ordre, c'est à la fois améliorer l'ordre mental; former l'habitus du raisonnement, c'est aussi grandir dans la vertu de la prudence; former l'amabilité, c'est aussi grandir en charité envers les autres, avoir un nouvel atout pour le travail en équipe ou pour l'art du discours, etc...

#### **IV Signification de la distinction entre habitus et vertu, pour la formation intégrale**

Nous voulons ici récapituler clairement les relations que nous établissons entre habitus et vertu.

1. Thomas fait un ample usage de la notion d'habitus. Il est le premier à en établir un traité systématique. Selon lui, l'habitus est un terme analogique qui s'applique à des réalités distinctes comme sont les états corporels, les vertus intellectuelles, les vertus morales, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit ou la grâce elle-même.

2. Thomas utilise la notion d'habitus pour définir et distinguer ce qui était en discussion à son époque à savoir la distinction entre grâce, charité, dons du Saint Esprit, vertus morales et vertus théologiques.
3. A propos de la distinction entre habitus («tout court») et vertus, Thomas ne s'est pas posé la question de la distinction en ces termes. Il approfondit cependant la notion d'habitus de manière séparée, pour ensuite pouvoir définir la vertu, puis les dons etc... Il a eu le besoin pédagogique de traiter des habitus avant de traiter des vertus.
4. Thomas définit la vertu comme un habitus bon, mais n'identifie pas les habitus bons avec les vertus. L'habitus est le genre de la vertu ou autrement dit la vertu est une espèce d'habitus.
5. Il est évident qu'il y a des habitus bons qui ne sont pas des vertus comme sont la grâce et les habitus intellectuels. Il est moins évident que Thomas ait fait une distinction entre des habitus des puissances appétitives et les vertus qui résident dans ces mêmes puissances.
6. On peut dire cependant que cette distinction resterait conforme à l'esprit de la pensée de Thomas et qu'elle est exprimée ou entrevue de certaines manières dans quelques-uns de ses écrits, bien qu'il n'en ait jamais fait l'objet d'une réflexion systématique explicite.
7. Certains principes thomistes pourraient être utilisés pour clarifier cette distinction:
  - a. Les habitus perfectionnent toutes les puissances humaines.
  - b. Les habitus sont des qualités surajoutées qui sont bonnes si elles sont conformes à la nature.
  - c. Les habitus sont volontaires dans leur formation et dans leur usage. Ils doivent être assimilés et devenir un principe propre d'action.
  - d. Les habitus doivent être intégrés, orientés, informés par les vertus, c'est-à-dire orientés au bien de tout l'homme (sa fin surnaturelle incluse).

- e. Thomas fait une distinction entre la bonté matérielle et la bonté formelle<sup>58</sup>; la bonté matérielle pouvant s'appliquer, nous semble-il, aux habitus (tout court) et la bonté formelle aux vertus<sup>59</sup>. En ce sens aussi, les habitus peuvent être des parties potentielles et des parties intégrantes des vertus.
- f. Plus la matière est disposée à la forme, plus elle est apte à la recevoir. Ce principe s'applique aux habitus infus en relation avec l'action divine, mais aussi aux habitus humains en relation avec les vertus: plus la matière humaine est perfectionnée, plus elle sera apte à être informée par les vertus; les vertus se trouvant ainsi mieux enracinées.

8. Quant à la terminologie choisie: «habitus» et «vertu».

Doit-on parler d' «habitus vertueux», d'«habitus moraux» ou d'habitus (tout court)?

Certains auteurs, à la suite de Giuseppe Abbà parle d'«habitus vertueux»<sup>60</sup>. Est-ce une expression que Thomas d'Aquin utilise<sup>61</sup>? Ou est-ce une redondance avec le terme de vertu?

L'explication que Thomas donne du terme *mos* et l'application qu'il en fait dans le cas des vertus morales infuses, semblerait nous

---

<sup>58</sup> II-II q.47 a.4 corpus (Leon., t.8, 351-352): «Si qui habitus sunt qui faciunt rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est ad id quod est bonum non sub ratione boni, plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus connumeratur».

<sup>59</sup> Thomas d'Aquin attribue cette distinction entre les habitus intellectuels (bonté matérielle) et les vertus morales (bonté formelle). Cf. II-II q.47 a.4 corpus (Leon., t.8, 351-352). Nous croyons que cette distinction peut s'appliquer entre les habitus «intellectuels» et «moraux» (bonté matérielle) et les vertus morales (bonté formelle).

<sup>60</sup> G. ABBÀ, J.-P. TORREL, J. LEIRENS, E. MARTÍNEZ GARCÍA.

<sup>61</sup> Thomas d'Aquin n'utilise qu'une seule fois dans toutes ses œuvres l'expression «habitus virtuosus» pour le distinguer clairement de l'«habitus vitiosus». Cf. *In III Sent.* dist.33 q.1 a.2 qc.2 s.c.2: «malum non est fortius in agendo quam bonum. Sed malis operibus acquiritur aliquis habitus vitiosus. Ergo ex bonis operibus acquiritur aliquis habitus virtuosus».



donner l'autorisation de parler d'«habitus moraux». D'ailleurs, l'habitus est également un bien moral (*bonus moris*) en tant qu'il perfectionne la nature.

Cependant, il semble qu'on pourrait utiliser le terme d'habitus (tout court), en opposition avec le terme de vertu, pour parler tant des habitus intellectuels que des habitus susdits «moraux», entendant par habitus, une qualité surajoutée à une nature ou à une puissance en ordre à l'opération; c'est-à-dire une qualité qui perfectionne ontologiquement l'homme dans sa nature et ses puissances; et comprenant par vertu une qualité qui perfectionne aussi l'homme dans ses puissances et dans l'usage qu'il en fait le rendant meilleur en fonction de sa fin en tant qu'homme.

C'est une distinction qui entre parfaitement dans le cadre général de la pensée de Thomas d'Aquin; qui est en concordance avec ses principes, avec son réalisme anthropologique, avec l'idée de gradualité dans la participation de l'être, et de gradualité<sup>62</sup> dans la croissance humaine. Dans la pensée de Thomas d'Aquin, l'habitus est une notion nettement analogique<sup>63</sup>. Il parle clairement de l'unité et de la diversité entre les habitus naturels, innés et acquis; les vertus morales, les vertus infuses, les dons du Saint Esprit et la grâce. Les habitus [moraux], les vertus morales [humaines], les vertus morales infuses, sont des habitus distincts, des formes distinctes, qui résident dans le même sujet (à savoir les puissances appetitives); de même qu'il y a des habitus intellectuels, des vertus intellectuelles et des dons qui perfectionnent les facultés cognitives. Les habitus se présentent alors comme un échelon dans le perfectionnement de la vie humaine: nature – habitus – vertus – dons – béatitudes – gloire.

Quelles pourraient être les applications de cette distinction entre habitus (tout court) et vertus pour la formation intégrale de la personne?

Nous en signalons à continuation quelques-unes:

---

<sup>62</sup> II-II q.51 a.2 ad.2 (Leon., t.8, 379): «Ad secundum dicendum quod ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundum quendam gradum».

<sup>63</sup> Cf. T. URDANOZ, Introduction de Urdanoz traité des habitus de l'édition espagnole de la Somme de Théologie, B.A.C., Madrid 1989<sup>2</sup>.

### 1. Comprendre que la formation d'habitus n'est pas la formation d'habitude

Avant la réflexion sur la distinction entre l'habitus et la vertu, l'analyse de la terminologie thomasiennne montre que le terme *habitus* a dans sa pensée un sens bien spécifique, différent à celui de l'habitude.

Bien qu'extérieurement, les habitus et les habitudes peuvent donner les mêmes apparences; les habitus sont toute autre chose que l'habitude, – pour reprendre l'expression du P. Servais Pinckaers<sup>64</sup> en l'appliquant à bon droit nous semble-t-il aux habitus –. Pour cette raison, nous avons consciemment voulu clarifier les différences entre les notions de vertus, d'habitus et d'habitude.

Les habitus sont des qualités intériorisées qui viennent à faire partie du propre être et deviennent de nouveaux principes intérieurs d'action. L'habitus ne peut pas être causé par la seule influence de circonstances extérieures, il doit être recherché volontairement, intériorisé, assimilé, fait propre; la personne doit l'intégrer personnellement comme un nouveau principe d'action.

Une personne peut avoir l'habitude de l'ordre, sans avoir l'habitus de l'ordre, l'habitude du silence sans avoir l'habitus du silence. Cela peut s'expérimenter facilement lorsque la personne se trouve dans des circonstances et des situations nouvelles. L'habitude de l'ordre peut même être un vice, une manie; au contraire, s'il est intégré, assimilé comme principe interne d'action il est une disposition et une matière déjà forgée, bien disposée pour beaucoup d'autres vertus. L'habitude du silence peut être une attitude de timidité, de commodité, de lâcheté même, au contraire l'habitus du silence positivement recherché est un tremplin pour d'autres vertus: la réflexion, la méditation, l'efficacité dans le travail, le dialogue intérieur avec Dieu, la sérénité etc...

L'habitude peut être un moyen externe pour former un habitus, une aide; mais il y a un passage conscient et volontaire à faire entre l'un et l'autre. Il faut savoir qu'elle n'est qu'un moyen pour une autre

---

<sup>64</sup> S. PINCKAERS, «La vertu est tout autre chose qu'une habitude», *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1964, 144-164. – Voir également S. PINCKAERS, «Habitude et habitus», *Dictionnaires de Spiritualité* fasc. XLIV-XLV (1968), c.2-11.

fin. La formation des habitus demande donc une collaboration, une recherche d'autoformation active.

## 2. Prendre en compte l'éducabilité de toutes les facultés humaines

La distinction des habitus selon leur sujet manifeste et soulève l'importance de la formation de toutes nos facultés (y compris des sens internes), du corps et de l'ouverture à la dimension surnaturelle.

Nous donnons ici deux exemples sur l'éducabilité des sens internes et en particulier du sens commun. (Nous pourrions passer en revue chacune des facultés de l'homme)<sup>65</sup>.

Les sens internes sont «éducables» dans la mesure où la raison est capable de «former les représentations de la puissance imaginative»<sup>66</sup> et ils sont donc sujets d'habitus opératifs<sup>67</sup>. Ces habitus sensibles cognitifs ont besoin de la répétition des actes pour être consolidés; c'est le cas de la mémoire<sup>68</sup>. Par la répétition, les facultés sensibles acquièrent une certaine souplesse qui permet à l'intelligence de recourir plus aisément à elles pour la spéculation intellectuelle<sup>69</sup>. Grâce aux habitus à travers lesquels les sens internes sont perfectionnés, écrit Thomas, «l'homme peut se souvenir, discerner et imaginer mieux»<sup>70</sup>.

Remarquons cependant que les habitus des sens internes, selon Thomas d'Aquin, ne sont pas des habitus en soi, mais ils appartiennent à la raison comme partie intégrante de ses propres habitus<sup>71</sup>. Une

---

<sup>65</sup> Pour le développement de l'éducabilité de chacune des facultés humaines, voir la thèse doctorale de E. MARTINEZ GARCIA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 193-303.

<sup>66</sup> I q.81 a.3 ad.3 (Leon., t.5, 291).

<sup>67</sup> I-II q.50 a.3 ad.3 (Leon., t.6, 319).

<sup>68</sup> I-II q.51 a.3 corpus (Leon., t.6, 328).

<sup>69</sup> I q.89 a.5 corpus (Leon., t.5, 380).

<sup>70</sup> I-II q.50 a.3 ad.3 (Leon., t.6, 319).

<sup>71</sup> I-II q.56 a.5 corpus (Leon., t.6, 360). – E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 208, écrit: «Esto es así porque el perfeccionamiento que la razón puede proporcionar a las potencias cognitivas de la sensibilidad por medio de hábitos se ordena a una mejor predisposición para el mismo conocimiento racional, en el que revierte toda educación de los sentidos internos; por ello, más que movidas por la razón, decimos que dichas facultades son motoras de ésta, a cuya actividad sirve en última instancia el conocimiento sensible humano». L'auteur cite à continuation ce passage de la *Somme de théologie*: I-II q.56 a.5 ad.1 (Leon., t.6, 360-361): Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod

telle intégration des habitus de connaissance sensible dans le rationnel, mène en conséquence Thomas d'Aquin à nier en eux la raison de vertu, appropriée seulement pour les habitus par lesquels on atteint l'objet ultime de connaissance qu'est la vérité<sup>72</sup>. Les facultés sensibles de connaissance prédisposent les facultés rationnelles pour la connaissance de la vérité (*huiusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam*)<sup>73</sup>. L'éducation de ses puissances est donc intégrée dans l'éducation intellectuelle; ou à l'inverse, pour que l'éducation intellectuelle soit plus complète et disposée à la connaissance de la vérité, elle devra intégrer l'éducation de ses puissances cognitives sensibles.

Deuxième exemple: Est-ce que le sens commun peut se perfectionner par quelque habitus<sup>74</sup>? Lorsque Thomas d'Aquin parle de la synésis, il semble l'expliquer comme la vertu qui perfectionne le sens commun. Il fait remarquer que le sens commun peut-être bien ou mal disposé pour juger correctement. Il semble donc qu'il admet qu'il puisse être éducatif<sup>75</sup>.

II-II q.51 a.3 corpus: [...] En spéculation aussi, certains sont de bons chercheurs, ayant une raison prompte à se porter de tous côtés, grâce, semble-t-il, à une disposition de leur imagination, apte à former facilement des représentations diverses; et cependant il arrive que ces esprits n'aient pas un bon jugement; la cause en est dans un défaut de l'intelligence, lui-même dû surtout à une mauvaise disposition du sens commun qui juge mal. Outre l'*eubulia*, il

---

phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in III *De anima*. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur.

<sup>72</sup> Les habitus intellectuels n'ont pas non plus la raison parfaite de vertu, celle-ci étant réservée en propre aux habitus qui résident dans les puissances appétitives.

<sup>73</sup> I-II q.56 a.5 corpus (Leon., t.6, 360).

<sup>74</sup> E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 210, il conclut à propos du sens commun: «En consecuencia, es cierto que el sentido comun no realiza su acto sin la recepcion de objetos que provengan del exterior, con lo cual no es posible que la razon lo perfeccione con habitos ni que, por ello, sea una facultad educable».

<sup>75</sup> Sur ce point Enrique Martínez semble conclure que le sens commun n'est pas éducatif et qu'il n'est donc pas sujet d'habitus. Cf. E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 210, il conclut à propos du sens commun: «En consecuencia, es cierto que el sentido común no realiza su acto sin la recepción de objetos que provengan del exterior, con lo cual no es posible que la razón lo perfeccione con hábitos ni que, por ello, sea una facultad educable».

faut donc une autre vertu par laquelle on juge bien. C'est celle qu'on appelle *synésis*<sup>76</sup>.

Concluons ce paragraphe, volontairement plus suggestif qu'exhaustif, en disant que, pour être intégrale, la formation doit prendre en compte toutes les facultés de la personne et aussi toutes les potentialités individuelles de chacun. Un tout intégral est composé de parties<sup>77</sup>. Cela invite à avoir à la fois une vision globale de toute la personne et aussi une action pédagogique très concrète.

L'éducation des facultés à travers la formation d'habitus signifie une formation, non seulement de l'intelligence, mais aussi de la volonté et de l'affectivité; et dans la formation de l'intelligence, une formation non seulement comme un réceptacle de connaissances, mais aussi des habitus d'analyse, de synthèse, de relations, de mémoire, d'observation, de sens pratique et résolutif, etc...

Comme il existe une connexion entre les vertus, il existe des interactions entre le perfectionnement des différentes facultés. La formation professionnelle facilite le jugement<sup>78</sup> – pour ne donner qu'un seul exemple –.

Cette formation des habitus munira la personne du matériel humain nécessaire à un meilleur enracinement des vertus humaines et surnaturelles.

### 3. Comprendre la formation des compétences comme formation d'habitus qui devront être informés par les vertus

Il existe des oppositions conceptuelles qui n'auraient pas lieu d'être et qui malheureusement ont leurs conséquences pratiques: op-

---

<sup>76</sup> II-II q.51 a.3 corpus (Leon., t.8, 380-381).

<sup>77</sup> *In I Sent.* dist.19 q.4 a.1 sed contra: omne totum integrale est compositum ex partibus.

<sup>78</sup> M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S.Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1992, 77, note 21: «Delle conoscenze per connaturalità ci si presentano chiarissime... in quella caratteristica facilità di giudicare, derivante dalla formazione professionale, che è posseduta da chi ha lunga pratica ed «appassionato» interesse nella propria professione: si pensi al musicista, al medico, allo scienziato, anche ai tecnici delle più svariate specialità; chi da lungo tempo esercita una professione ed è «appassionato» per essa ha una eccezionale facilità a giudicare in proposito, anche sulla base di pochi indizi, anche in brevissimo tempo». (Rivetto Barbò, 249)

position entre habitudes et liberté, entre techniques et vertus, entre discipline et liberté, entre charité et efficacité, etc...

Le monde actuel se présente comme un monde de compétitivité, demandeur de performances, menant aux conflits, dans de nombreuses situations professionnelles concrètes entre compétitivité et moralité; insinuant ainsi une certaine opposition entre compétitivité et vertus.

Déjà la philosophie d'Ockham menait à une certaine division entre l'éthique et les techniques<sup>79</sup>.

Le bien moral (pour ceux qui ne l'ont pas rejeté en prônant comme vérité leur relativisme) est indiscutable, et pour cela souvent gênant... Le bien des techniques est basé sur leurs résultats, sur leur utilité, sur leurs effets positifs. Avec l'Illuminisme, le positivisme, le bien de l'intellect, le bien des sciences est prouvé ou confirmé par leur résultat, l'augmentation du savoir, etc... Le bien moral peut-il être mesurable?

Au-delà de la distinction bien connue que Thomas d'Aquin établit entre l'agir et le faire, les réflexions qu'il fait sur l'art<sup>80</sup> sont d'un grand intérêt pour comprendre la relation qu'il établit entre ces «compétences» et les vertus. Ces réflexions nous permettent également de mieux situer les habitus (par rapport aux arts et aux vertus) selon sa pensée.

Dans un premier temps, Thomas explique que la prudence perfectionne l'agir humain et l'art perfectionne l'œuvre réalisée par l'homme<sup>81</sup>. Par exemple, dans l'édification d'une maison, l'art s'intéresse à la maison, tandis que la prudence s'intéresse à l'agir de l'architecte<sup>82</sup>. [Doit-on comprendre les compétences dans le domaine de la prudence ou dans celui de l'art?]

---

<sup>79</sup> Cf. L. VERECKE, «Éthique et technique selon saint Thomas», *Etica e Società*, I, 250: «[La conception de la morale selon Ockham] a exercé son influence au cours des siècles en séparant la technique de l'éthique.»

<sup>80</sup> J.F. SELLÉS DAUDER, «Acerca del saber hacer. Estudio del arte siguiendo a Tomás de Aquino», *Acta Philosophica* 13/12 (2004), 125-137.

<sup>81</sup> I-II q.57 a.4 corpus (Leon., t.6, 367).

<sup>82</sup> Exemple donné par E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 270. – M. ALVAREZ MAURI, 470: «En un arte o una habilidad se valora la obra o accion realizada prescindiendo del fin a que obedece. Por esta razon equivocarse voluntariamente es un arte o una habilidad demuestra mayor capacidad del artista. Erra voluntariamente en la eleccion del fin, en la vida moral, pone de manifiesto la perversidad de la voluntad».

Dans un deuxième temps, il nuance cette réponse et fait remarquer que le bon usage, – ce qui est le propre de la vertu –, ne peut pas avoir lieu sans l'art<sup>83</sup>. L'art perfectionne la nature, parce que la nature est insuffisante<sup>84</sup>. Sans l'art, l'homme et sa raison elle-même est dans un état imparfait (à la différence des animaux qui acquièrent leur perfection par l'accoutumance). L'homme a besoin de l'art pour développer son intelligence elle-même<sup>85</sup> et ses autres facultés.

Il n'y a donc pas d'opposition entre vertus et compétences.

L'art est-il une vertu? L'art est-il un habitus? Dans l'article 3 de la question 57 de Prima Secundae, Thomas d'Aquin se demande si l'habitus intellectuel qu'est l'art est ou non une vertu.

*Corpus*: «L'art n'est pas autre chose que la droite règle des ouvrages à faire. Cependant leur bien ne consiste pas dans telle ou telle disposition de l'appétit humain, mais en ce qui rend bon en soi l'ouvrage que l'on fait. Car l'éloge de l'artisan en tant que tel ne dépend pas de la volonté qu'il apporte à son ouvrage, mais de la qualité de cet ouvrage. Ainsi donc, à proprement parler, l'art est un *habitus opératif*. Et cependant sur un point, il rencontre les habitus spéculatifs, puisque ces habitus concernent l'état de la réalité considérée, non l'état de l'appétit humain envers elle. Pourvu que le géomètre démontre bien ce qui est vrai, peu importe qu'il soit, quant à sa puissance appétitive, joyeux ou irrité; pas plus que cela n'a d'importance chez un artisan, comme on vient de le dire. Et c'est pourquoi l'art est une vertu au même titre que les habitus spéculatifs, c'est-à-dire en ce que ni l'art ni l'habitus spéculatif ne rendent l'œuvre bonne quant à l'usage qu'on en fait; cela revient en propre à la vertu qui perfectionne l'appétit; ils se contentent de donner le pouvoir de bien agir.

L'art est donc à proprement parler un habitus opératif. L'art ressemble cependant aux habitus spéculatifs car les deux connaissent les

---

<sup>83</sup> I-II q.57 a.3 ad.1 (Leon., t.6, 366): bonus usus sine arte esse non possit.

<sup>84</sup> *Super I Ad Cor.*XI-XVI, cap.11, lect.2.

<sup>85</sup> I-II q.57 a.3 ad.3 (Leon., t.6, 366): «Même dans le domaine spéculatif, il y a comme un travail à faire, par exemple construire convenablement un syllogisme ou un discours approprié, compter, mesurer. C'est pourquoi toutes les opérations ordonnées à ces travaux de la raison sont appelées des arts, à cause d'une certaine similitude...» [...] «c'est par l'âme que l'on est libre» (homo secundum animam est liber) – *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 1 n. 16.

choses mais ne s'intéressent pas à la disposition de l'appétit humain par rapport à elles. Au contraire, la prudence est une vertu qui a besoin, non seulement de la rectitude cognitive mais aussi de la rectitude de l'appétit<sup>86</sup>. Ces habitus, comme le souligne Thomas d'Aquin donnent le pouvoir de bien agir et sont ordonnés aux vertus qui rendent l'homme bon en soi. Sans ce pouvoir de bien agir, l'homme qui se veut vertueux peut souvent demeurer au niveau des bonnes intentions, sans parvenir à progresser effectivement dans la vertu.

Dans beaucoup de secteurs humains, il ne suffit pas d'être une bonne personne, la société vous demandera un savoir faire, de la professionnalité. De même, l'homme dans la recherche de sa fin dernière, du bonheur et de l'accomplissement de sa vocation et mission devra prendre appui sur ces habitus qu'il formera stratégiquement pour atteindre son but de manière efficace et réelle. La professionnalité se met au service de la réalisation personnelle et missionnaire; ou plutôt dans cette perspective aussi devrait-elle être recherchée.

(L'habitus n'est pas une technique.)

Dans la mentalité contemporaine, il existe un rejet des vertus, des devoirs, des normes éthiques universelles etc... Le terme de compétences est plus proche à la mentalité moderne pragmatique. La «Virtue Ethic» anglo-saxonne contemporaine surgit en quelque sorte du rejet, d'un côté de la morale des devoirs et d'un autre côté d'une morale utilitariste.

Dans ce type de mentalité, duquel nous sommes tous imprégnés, la notion d'habitus peut réconcilier certaines vieilles oppositions stériles. Ils existent de nouveaux concepts, qui n'existaient pas dans le langage du XIIIème siècle. Par exemple les notions d'autocontrôle, de solidarité, camaraderie, compétence, professionnalité... Ces concepts désignent des qualités surajoutées à la personne, qui ne peuvent pas être considérées comme des vertus proprement dites. Avec tout ce qui a été dit sur la notion d'habitus, celle-ci semble en bonne position pour pouvoir les définir et les situer à leur juste place. Les habitus apportent des résultats concrets dont la personne qui les a formés peut jouir et utiliser comme elle veut. Les habitus rentrent comme moyens

---

<sup>86</sup> E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 272.



évidents pour la «réalisation personnelle» très chère dans le vocabulaire contemporain.

#### 4. Une pédagogie d'autoformation, accessible et motivante

La personne peut changer (même son caractère) si elle le veut vraiment. Pour cela, il faut la volonté de changer; mais aussi des objectifs graduels et accessibles parce que personne, même étant très motivé, ne peut changer d'un jour à l'autre.

Les vertus se présentent, quand elles ne sont pas étiquetées de «désuètes», comme un idéal trop abstrait. On a théorisé les vertus, on a une meilleure connaissance de ce qu'elles sont ou ce qu'elles doivent être, mais on a perdu le sens de l'ascèse. Il y a un besoin d'éclaircir le but que l'on se propose d'atteindre avec chacune des vertus et surtout les moyens que nous avons pour y parvenir. Et d'entraîner la personne pour qu'elle puisse se forger elle-même. Les habitus («pré-vertueux») se présentent comme un accès plus facile et «faisable»; qui fortifient et préparent notre «matériel humain» en vue des vertus – et de la vie surnaturelle également –.

Une question se pose: en préparant les vertus par la formation d'habitus «pré-vertueux» ne multiplie-t-on pas le travail? N'est-ce pas compliquer le cadre de l'organisme des vertus que Thomas d'Aquin a systématisé avec tant d'ampleur (sans en faire une analyse exhaustive évidemment) dans la *Secunda Secundae*? Non, on les détaille pour les rendre plus réelles, plus accessibles, pour préparer un matériel humain qui sera mieux adapté à répondre aux invitations du Saint Esprit. Plus accessible et plus vrai: C'est comme dire à un enfant «sois sage»... c'est tellement vague que l'enfant peut interpréter ce qu'il veut et ne pas progresser dans la vertu.

Une personne dira: «Je veux vivre la charité». Bien! Alors, commence par bien penser et bien parler des personnes qui sont autour de toi (habitus de la biendissance)<sup>87</sup>; après tu peux former l'habitus de garder le silence au lieu d'interrompre les conversations, puis l'habitus de répondre aux inspirations du Saint Esprit qui te réclame de faire telle ou telle chose pour quelqu'un; forme ensuite l'habitus de l'ordre, pour faire plaisir aux personnes qui t'entoure et aussi pour être plus

---

<sup>87</sup> Le mot «biendissance» n'apparaît pas dans le dictionnaire, mais serait important à inclure.

efficace dans ce que tu dois faire; prends soin d'acquérir l'habitus de la courtoisie pour répondre et traiter chaque personne avec déférence, etc... La charité devient «*concretissime*».

Cela motive à progresser davantage, car étant plus facile à obtenir, l'acquisition d'un habitus simple, motive la personne pour en acquérir un autre.

Il faut faire des choix, il est impossible de tout faire, mais la connexion des habitus s'applique ici aussi. Si une personne progresse dans un habitus orienté vers cette croissance personnelle intégrale, elle grandit dans l'ensemble des vertus. Il existe en effet, un rejaillissement des habitus les uns sur les autres<sup>88</sup>. Ainsi le travail dans un habitus particulier enrichit toute la personnalité et aide aussi à la croissance des autres vertus.

On peut faire un plan de travail simple, basé sur des objectifs clairs, et sur une connaissance personnelle vraie des aspects positifs et négatifs, des motivations personnelles etc...

Avec tout ce qui a été dit, on pourrait parler de gradualité, accessibilité, solidité et flexibilité des habitus ou même de «l'humanisme des habitus».

## 5. Une morale et une spiritualité enracinées dans la formation humaine

«Le pusillanime est celui qui ne met pas ses capacités au service de la vertu». (II-II q.133)

C'est un fait indéniable que l'éducation est souvent comprise et réduite à la formation intellectuelle<sup>89</sup>. Quant à l'éducation morale, elle

---

<sup>88</sup> I-II q.61 a.4 ad.1 (Leon., t.6, 397): Thomas d'Aquin parle du rejaillissement des vertus les unes sur les autres. En latin, il utilise l'expression «per redundantiam», expression identique à celle qu'il utilisait pour expliquer l'interaction entre l'intelligence et la volonté (*In III Sent.* dist.23 q.1 a.2 ad.3). – Cf. *Avant les vertus*, chap.2, la connaissance des habitus, 87-88. – On retrouve là l'expression «per redundantiam», traduite en français par rejaillissement, par le fait que l'intelligence et la volonté soient unies dans une seule essence de l'âme. On peut dire la même chose des vertus et des habitus en général).

<sup>89</sup> E. KACZYŃSKI, *Circa virtutes. Saggio sulle virtù in prospettiva tomista*, Istituto San Tommaso, Studi 2007, Angelicum University Press, Roma 2008, 11: «Negli ultimi due secoli, la formazione cristiana ed ecclesiale, come del resto quella laica e civile, ha posto maggiore – se non esclusiva – attenzione alla formazione intellettuale, tecnica e professionale che non a quella spirituale e morale del carattere personale. Per conseguenza, nella tradizione europea si è stabilito un primato, per così dire, di istruzione intellettuale nell'educazione morale e quest'ultima si è ridotta alla formazione della coscienza e del senso di responsabilità, tralasciando del tutto la formazione del carattere virtuoso».

est devenue un enseignement de principes, de devoirs<sup>90</sup>... pour être rejetée ensuite, relativisée et transformée aujourd'hui par l'éducation «civique».

La «*Virtue Ethic*» anglo-saxonne critique la notion traditionnelle des principes moraux et des règles morales. Cette approche de la morale a échoué, pensent-ils. Les soi-disant principes moraux sont des principes trop abstraits pour apporter des solutions dans les situations pratiques souvent plus compliquées. Ce qui apporte une solution et remplace ces catégories éthiques dépassées serait la notion de caractère (*character*)<sup>91</sup>. Pour la «*Virtue Ethic*» la question centrale n'est pas «qu'est-ce que je dois faire?», mais «quelle sorte de personne je veux être?»<sup>92</sup>.

Dans un certain sens, cette critique est fondée car il ne suffit pas d'enseigner ou de discerner ce que je dois faire (formation de la conscience), il faut la formation des vertus pour fortifier la personne pour tendre vers le bien perçu. Il ne suffit pas d'enseigner les vertus, comme idéal, comme organisme parfaitement harmonieux... il faut les forger réellement. Elles deviennent réelles par l'acquisition d'habitus, elles deviennent plus amples par l'acquisition d'habitus «complémentaires».

La vertu n'est pas suffisante. Au sens parfait, elle serait suffisante, mais dans la réalité personne n'atteint la vertu parfaite et moins encore la perfection de toutes les vertus. Il peut y avoir alors des «décalages» entre l'idéal de vertu que l'on veut pratiquer et la réalité.

---

<sup>90</sup> E. KACZYŃSKI, «La formazione morale cristiana. La coscienza, la responsabilità e la virtù», *Angelicum* 3 (1992), 351: «Sappiamo cosa sia successo con le culture come quella europea negli ultimi duecento anni, la quale riduceva tutta l'educazione all'insegnamento scolastico, in cui la coscienza era concepita intellettualisticamente ci si limitava alla conoscenza dei suoi contenuti, e cioè ai doveri (ai principi) o ai valori vissuti soggettivamente. La formazione di tale coscienza consisteva solo nella formazione delle teste, e non del cuore, delle volontà e degli affetti».

<sup>91</sup> D. STATMAN, *Virtue Ethics. A critical reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, «Introduction to virtue Ethics», 6: «If principles are insufficient to guide our behaviour and cannot simply be 'applied' to concrete situations, some other factor must be at work in real-life decision-making. This factor, according to Virtue Ethic, is character».

<sup>92</sup> D. STATMAN, *Virtue Ethics. A critical reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, 183, note 7, 192: « For background on this 'Being vs. Doing' debate, see Bernard MAYO, *Ethics and the Moral Life*, Macmillan & Co., Ltd., London 1958, 211-14, and William K. Frankena, *Ethics*, 2nd edn, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall (1973), 65-6».

Pour être prudent, il faudra avoir formé: l'habitus de la réflexion, de l'analyse, de l'écoute, de l'application des principes aux cas concrets, la mémoire pour se rappeler des situations similaires passées de la propre histoire ou de l'histoire en générale et pour en ressortir les leçons, la sérénité ou le contrôle des propres passions qui interfèrent trop souvent dans la rectitude de jugement, etc...

Pour être charitable, il faudra avoir développé les habitus de la mise en pratique des bons désirs en œuvres concrètes et réelles, l'observation et l'attention aux besoins des autres, l'habitus de bien parler des autres et des diverses circonstances, etc...

On peut parfaitement parler d'habitus qui perfectionne les appétits sensitifs et ces habitus sont à la base de la formation morale<sup>93</sup>. Les habitus sont au fondement de la vie morale et au fondement des vertus. Les habitus sont comparables aux «racines» des vertus. La vertu manque de solidité sans un certain nombre d'habitus (que certains peuvent confondre avec de simples habilités). La question est de savoir si les habitus sont cause des vertus. Ce que Thomas aurait pu formuler ainsi: *Ut habitus sit causa virtutis*. Comment les habitus (qui ne sont pas encore des vertus) peuvent contribuer à l'enracinement des vertus? Cette question est semblable à celle au sujet de la formation des habitus: comment des actes peuvent-ils former une disposition stable?

Comme il a déjà été dit, la vertu présuppose certains habitus; la vertu intellectuelle de science présuppose l'habitus des premiers principes<sup>94</sup>; la vertu de prudence exige un appétit réglé<sup>95</sup>. L'habitus est la possibilité d'un meilleur enracinement de la vertu.

Me vient à l'esprit une comparaison avec l'économie: Marcel Clément dans ses cours de Philosophie politique et économique expliquait l'économie de manière visuelle et très simple: l'économie se divise en deux tâches principales: la production et la distribution. Les

---

<sup>93</sup> E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 223-224: «Por esta subordinación de los apetitos sensitivos a la racionalidad se dice de sus respectivos hábitos virtuosos que son morales, pues “la virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma ordenándola al bien de la razón” (I-II q.59 a.4 corpus). Es por ello que no sólo concluimos la educabilidad de las potencias apetitivas de la sensibilidad humana, sino que la acción educativa que las tenga por objeto será educación moral».

<sup>94</sup> I-II q.57 a.4 corpus (Leon., t.6, 367); — I-II q.57 a.2 ad.2 (Leon., t.6, 365).

<sup>95</sup> I-II q.57 a.4 (Leon., t.6, 367-368).

socialistes sont ceux qui veulent une répartition égale mais il n'y a pas de production donc rien à partager et dans le partage ils veulent l'égalité, c'est-à-dire qu'ils ne prennent pas en compte les différents besoins de chaque personne. Une économie plus libérale serait une économie qui produit beaucoup mais qui ne distribue peut-être pas bien à tous la production. Exemple du gâteau à partager entre les membres d'une famille; il faut d'abord que quelqu'un ait fait le gâteau. La vertu pourrait être la bonté de la mère de famille qui prépare et partage le gâteau, mais cette bonté ne se manifeste pas réellement sans le gâteau. De la même manière, qu'on ne peut pas faire un bon usage sans l'art qui donne le pouvoir d'agir.

Comme l'âme rationnelle comprend, assume les fonctions de l'âme sensitive et végétative; de même la vertu assume<sup>96</sup>, comprend, suppose les fonctions des habitus qui donnent la faculté de bien agir. Il n'y a pas de vraie vertu sans ces habitus. D'où l'importance et le besoin de s'attarder à les former. En parlant des parties intégrantes de la prudence, Thomas écrit aussi: «... tout cela est requis pour la perfection de la prudence...»<sup>97</sup>.

Les habitus sont sans aucun doute une cause matérielle et dispositive des vertus (humaines et théologiques).

A la différence de la morale d'Ockham<sup>98</sup>, pour Thomas rien n'est indifférent. Il est intéressant de lire certains passages de Thomas, où il

<sup>96</sup> I-II q.18 a.9 ad.3 (Leon., t.6, 138): Toute fin que l'homme se propose en vertu d'une délibération de la raison se rapporte au bien d'une vertu ou au mal d'un vice. Ainsi, ce que l'on fait comme il le faut pour l'entretien ou le repos du corps appartient à la vertu, si l'on fait servir son corps à la vertu. Et ainsi pour le reste.

<sup>97</sup> I-II q.57 a.5 ad.3 (Leon., t.6, 369).

<sup>98</sup> L. VEREECKE, «Éthique et technique selon saint Thomas», *Etica e Società*, I, 249-250: On trouve ici l'idée de la scission opérée par Guillaume Ockham entre technique et éthique, Vereecke écrit: «La technique fait partie de la loi naturelle par mode de complémentarité. [...] Il serait très éclairant de comparer la morale de saint Thomas à celle proposée par Guillaume d'Ockham. Mais il faut se contenter de brèves notations. Au lieu d'interconnexion entre les différentes lois, Ockham souligne, non seulement les différences, mais les oppositions. D'une part se manifeste la loi divine révélée par Dieu dans l'Écriture Sainte qui impose des normes universelles explicites avec les conclusions qu'on peut en déduire logiquement; d'autre part il y a la loi naturelle, qui n'est pas, comme chez saint Thomas un jugement: *rationis est ordinare, lex ordo rationis*, mais un impératif: *dictamen, rationis rectae est dictare*. Ces impératifs sont présents comme innés dans la droite raison de tous les hommes. Mais tout ce qui n'est pas dicté par ces deux lois est, pour Guillaume d'Ockham, indifférent. Ainsi la politique, le droit, la technique ne tombent pas sous la régulation de la loi morale. Il serait trop long de montrer comment la doctrine d'Ockham a exercé son influence au cours des siècles en

entre dans les détails, à propos de la formation de la personnalité morale<sup>99</sup>.

## Conclusion

Ces réflexions sur les habitus et sur les rapports entre habitus et vertus ne prétendent pas être exhaustives et il y aurait d'autres applications possibles. Il ne s'agit d'aucun changement dans la conception des vertus selon Thomas d'Aquin; ni d'une séparation, mais d'une simple distinction. Cette distinction nous a semblé d'un grand intérêt pour présenter de manière nouvelle la formation humaine et pour enraciner et mieux potentialiser les vertus elles-mêmes.

En revenant à la référence à la «Virtue Ethic», il nous semble que ce serait un appauvrissement de la morale, si on la fonde seulement sur les notions de «character» ou de compétences; mais un enrichissement si on insère ces nouvelles notions dans l'ensemble organique de la morale thomiste. Le bien dépend de la nature de l'être créé. Dieu a créé l'homme avec une nature bonne, pleine de capacités, mais à développer. L'homme doit tout apprendre: marcher, manger, parler, articuler, etc... L'homme en développant les capacités qu'il a en germes, grandit et devient meilleur. Il se rend meilleur non seulement par le développement des vertus morales, mais aussi par le développement de toutes ses capacités qui le rendent meilleur, plus humain. Si cela est notable dans l'enfance et dans toute la période de croissance, cela reste vrai pour toutes les étapes de la vie humaine et pour la croissance

---

séparant la technique de l'éthique». Louis Vereecke renvoie ici à un autre ouvrage: G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t.VI, *La Morale et le Droit*, Paris 1946. – Cf. R. WOOG, *Ockham on the virtues*, Purdue University Press, West Lafayette (Indiana) 1997, 198-199.

<sup>99</sup> II-II q.169 a.1 (Leon., t.10, 256-257). A propos de la question sur la modestie, dans le corps de sa réponse, Thomas d'Aquin parle de la tenue extérieure: «Du côté du péché par défaut, il peut aussi y avoir deux dérèglements dans notre disposition intérieure. Le premier par la négligence de l'homme qui ne prend ni souci ni peine pour être habillé comme il faut. C'est pourquoi Aristote appelle efféminé "celui qui laisse trainer son manteau, pour s'éviter la fatigue de le soulever". - Un autre désordre se remarque chez ceux qui font servir à leur gloire ce manque de tenue extérieure. C'est pourquoi S. Augustin dit "qu'il peut y avoir de la vanité non seulement dans l'éclat et le luxe de ce qui tient au corps, mais aussi dans la tenue négligée et triste. Cette vanité est d'autant plus dangereuse qu'elle cherche à tromper sous le prétexte de servir Dieu". Aristote dit aussi: "L'excès et le défaut poussés à l'extrême relèvent de la prétention"».

spirituelle et morale de la personnalité. Si les vertus ont disparu du discours de la morale philosophique, cela s'applique plus encore à la notion d'habitus. Les sociétés contemporaines mettent l'appui sur certaines capacités: surtout la formation intellectuelle, académique... aussi le professionnalisme, l'usage (ou seulement la réception passive) des techniques de la communication, etc... sans une vision totale de l'homme et sans une éducation de l'homme dans toutes ses dimensions. Dans le cadre d'une formation intégrale, s'ouvre un panorama plus grand et plus harmonieux d'habitus à développer. Si on veut faire une énumération exhaustive, on n'en finirait pas. Mais, si on recherche la finalité de l'homme, ses objectifs à atteindre, alors peut établir une liste de priorités et un choix «intelligent» des habitus à former. Il y aura des habitus nécessaires à tous, d'autres nécessaires suivant la mission reçue, suivant la responsabilité professionnelle, etc...

Pour Thomas d'Aquin, il peut y avoir des vertus morales simplement humaines, mais les vertus prennent tout leur sens de vertus lorsqu'elles sont surnaturelles et informées par la charité. Les vertus acquises, quant à elles, sont vertus relativement mais non pas absolument, car elles ordonnent bien l'homme en vue d'une fin ultime dans un genre, mais non en vue de la fin ultime absolument.

Toute la gamme de qualités humaines à développer, font de la formation humaine la création d'une certaine œuvre d'art. Chaque pièce paraît un détail insignifiant, négligeable penseront certains. Mais chaque pièce a son importance et sa beauté dans l'ensemble harmonieux de l'œuvre. Prenons l'image d'une montre suisse; qui n'en n'admire pas la perfection? Elle est un assemblage de beaucoup de pièces minutieuses. Otez-lui une pièce, peut-être continue-t-elle à fonctionner, un peu moins bien, ôtez-en lui une autre, elle s'arrête. Chaque détail a son importance. La négligence, selon Thomas est justement le plus grand principe destructeur des habitus.

Ces réflexions n'entrent pas dans le thème des relations mutuelles entre les habitus naturels et la grâce, se voulant une recherche philosophique (consciente de ses propres limites). Cependant, il est loin de notre intention de vouloir présenter une vision naturaliste ou volontariste – ce qui serait hors de contexte et une mauvaise interprétation de la pensée thomassienne –.

La formation des *habitus* devra plutôt être comprise comme un *don* et une *collaboration*, comme une invitation et une réponse libre

de la créature envers son Dieu, assistée de sa grâce – thème qui pourrait faire l'objet de longs développements –.

L'*habitus* est une nouvelle forme; et la transformation, pour retourner vers Dieu, doit passer par les *habitus*. Les *habitus* perfectionnent les puissances et les disposent à recevoir les perfections supérieures, la béatitude et la Gloire qui ne sont autre que l'union à Dieu.

Comme Bonaventure a pu dire que «les vertus sont les ailes pour voler vers le Ciel»<sup>100</sup>; les *habitus* sont le tremplin pour bondir vers les vertus et les dons. Ils sont la bonne terre où la semence divine portera du fruit<sup>101</sup>. Ils sont la gamme de couleurs pour enrichir les expressions et manifestations des vertus elles-mêmes. Ils sont un intermédiaire à bien comprendre pour combiner les exigences des compétences et performances modernes et la douceur de la sagesse humaine pérenne. Ils sont un engagement de la personne dans la propre formation intégrale et pour l'urgence de la charité.

**Summary:** The article draws attention to the importance of a concept, which has been cast aside (either for ideological reasons or because of the evolution of modern languages): *habitus*. Many contemporary philosophies and currents of thought propose a return to the virtues and, in the moral, psychological and pedagogical domains, bring out the importance of a formation which is integral. It would appear that the concept of *habitus*, properly understood, is capable of enriching this common research. The notion of *habitus* presents, first of all, the difficulty of vocabulary. For example, why has this term disappeared from the French and Italian languages? How did it evolve? Pierre Bourdieu seems to have brought this term back into fashion, but he has done so by attributing to it a meaning which is almost totally opposed to that which it has enjoyed classically, it coming to mean 'cultural unconscious'. Rediscovering *habitus*, without any prejudice, in the thought of Thomas Aquinas allows us to understand this notion and to deepen our grasp of its unperceived riches. Habits and virtues are two concepts, closely linked to each other, but focusing attention too hastily upon virtue means that we are not able to catch a glimpse of the much broader role which the *habitus* can play in the process of an integral formation. The article, which takes up the analyses and the conclusions of a thesis, entitled *Avant les vertus*, limits itself to questions pertaining to the distinction between *habitus* and virtue. Does this distinction find a *raison d'être* in the thought of Thomas Aquinas?, and, what would be the implications of this for the integral formation of the person?

---

<sup>100</sup> BONAVENTURA, *In IV Sent.* d.4 p.II a.2 q.2 arg.2 (Quar. IV, 114): «Virtutes sunt pennae ad volandum in caelum».

<sup>101</sup> *Mt.* 13, 8.



**Key words:** habitus, virtue, Thomas Aquinas, integral formation, virtue ethics, cultural unconscious, habit.

**Sommario:** L'articolo pone l'accento sull'importanza di un concetto che è stato messo da parte (o per ragioni ideologiche o per l'evoluzione delle lingue moderne): *habitus*. Molti, tra i filosofi e scuole di pensiero contemporanee, propongono un ritorno alle virtù; e nell'ambito morale, psicologico e pedagogico rilevano l'importanza della formazione integrale. Sembra che il concetto di *habitus*, ben inteso, sia in grado di arricchire questa ricerca comune. La nozione di *habitus* presenta in primo luogo una difficoltà di vocabolario. Perché è scomparso questo termine dalla lingua francese o italiana, per esempio? Quale n'è stata l'evoluzione? Pierre Bourdieu sembra aver riposto di moda questo termine, ma dandogli un significato quasi totalmente opposto al suo senso classico, venendo a significare "inconscio culturale". Una riscoperta senza pregiudizi dell'*habitus* nel pensiero di Tommaso d'Aquino permette di capire questo concetto e di approfondirne le ricchezze inosservate. Abitudine e virtù sono due concetti strettamente collegati; ma l'attenzione frettolosamente incentrata sulla virtù non lascia intravedere il ruolo più ampio che l'*habitus* può giocare nella formazione integrale. L'articolo, che riprende le analisi e le conclusioni della tesi dal titolo *Avant les vertus*, si focalizza sulla distinzione tra *habitus* e virtù. Questa distinzione ha una ragione d'essere nel pensiero di Tommaso d'Aquino? e quali sarebbero le implicazioni per la formazione integrale della persona?

**Parole chiave:** habitus, virtù, Tommaso d'Aquino, formazione integrale, etica della virtù, inconscio culturale, abitudine.

