

Guy-François Delaporte

**Lecture du commentaire de  
Thomas d'Aquin  
sur le *Traité de l'âme* d'Aristote**

*L'âme, souffle de vie*

COMMENTAIRES

PHILOSOPHIQUES

L'Harmattan



**Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin  
sur le *Traité de l'âme* d'Aristote**

*L'âme, souffle de vie*

*Collection Commentaires philosophiques*  
*dirigée par Angèle Kremer-Marietti et Fouad Nohra*

Permettre au lecteur de redécouvrir des auteurs connus, appartenant à ladite "histoire de la philosophie", à travers leur lecture méthodique, telle est la finalité des ouvrages de la présente collection.

Cette dernière demeure ouverte dans le temps et l'espace, et intègre aussi bien les nouvelles lectures des "classiques" par trop connus, que la présentation de nouveaux venus dans le répertoire des philosophes à reconnaître.

Les ouvrages seront à la disposition d'étudiants, d'enseignants et de lecteurs de tout genre intéressés par les grands thèmes de la philosophie.

Guy-F. DELAPORTE

**Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin  
sur le *Traité de l'âme* d'Aristote**

*L'âme, souffle de vie*

**L'Harmattan**

5-7 rue de l'école Polytechnique  
75005 Paris - FRANCE

**L'Harmattan Inc.**

55 rue Saint Jacques  
Montréal (Qc) - CANADA H2Y 1K9

**Du même auteur**

*Saint Thomas pour l'an 2000,*

**Editions RESIAC** *Décembre 1997*

*à A. CLEMENT  
qui a insufflé l'âme de Thomas  
d'Aquin à tant d'étudiants*

*à A.KREMER-MARIETTI  
à qui ce livre doit la vie*





## INTRODUCTION

“En dehors de quelques cercles restreints d’intellectuels très éloignés des courants de pensée actuels, qui se soucie du *Περί Ψυχῆς* ou *Traité de l’âme* d’Aristote ? Œuvre obscure d’un auteur sujet à des exploitations idéologiques et religieuses diverses, et dont les considérations biologiques et psychologiques semblent largement obsolètes, elle mérite sans doute l’oubli dans lequel elle est tombée.” Telle pourrait être la remarque assassine de quelque contemporain, doctorant en philosophie.

### *a) Eclipse et renouveau de l’ouvrage*

Pourtant cet ouvrage, avec ceux qui s’y attachent, joue, dans toute l’histoire de la philosophie, un rôle crucial à plus d’un titre. Il assume et achève toute la pensée grecque sur la vie et l’homme, depuis l’aube de la réflexion rationnelle jusqu’au déclin de la civilisation hellène. La synthèse bio-psychologique d’Aristote est à la source des développements les plus riches de l’anthropologie des civilisations musulmane et chrétienne du Moyen-Age. Elle est un brandon de discorde permanent depuis Descartes et la philosophie moderne. Hegel, Marx ou Darwin la connaissent bien et s’y réfèrent aisément. Les scientifiques de notre fin de siècle la redécouvrent avec intérêt, lorsque nous autres, philosophes, sommes encore à la dénigrer au nom des “Lumières” d’une époque devenue à son tour inactuelle.

Dieu merci, notamment grâce au renouveau de la pensée de Thomas d’Aquin depuis la fin du siècle dernier, l’ouvrage bénéficie d’une considération rehaussée. Le commentaire qu’en fit, au Moyen-Âge, le Docteur parisien est une pièce maîtresse de son œuvre, et reste unanimement reconnu comme un des plus profonds. «*De tous ces*

## L'âme, souffle de vie

*commentateurs, Thomas d'Aquin est celui qui a le plus compté dans les travaux d'érudition contemporains»<sup>(1)</sup>. Mais cette résurgence thomiste a aussi déclenché une réaction de philosophes sourcilleux sur l'authenticité du penseur grec et l'originalité de sa doctrine contre d'éventuelles récupérations. Une génération s'est découverte aristotélicienne contre l'interprétation thomiste, soit qu'elle s'y oppose ouvertement, soit qu'elle feigne de l'ignorer. On peut cependant affirmer que toute explication, de quelque bord qu'elle soit, est plus ou moins redevable à un nombre restreint de commentateurs anciens, d'origine grecque comme Alexandre d'Aphrodise et Themistios, arabe comme Avicenne ou Averroès, ou latine comme Thomas d'Aquin. Ce foisonnement a du moins l'avantage de remettre Aristote et son *Traité de l'âme* sur la sellette et de le sortir d'un oubli temporaire.*

### *b) Utilité de notre travail ?*

On ne compte plus, aujourd'hui, les exégèses sur tel ou tel point du traité, sur les explications successives qui en furent données, et sur la véritable intention de l'auteur. Il existe une littérature surabondante au point qu'on peut s'interroger sur l'utilité réelle de notre propos. Ne sommes-nous pas en train d'alourdir la masse déjà excessive des considérations oubliées sur le sujet ? S'il est vrai que les analyses thématiques se multiplient, les visions d'ensemble, à l'inverse, se raréfient. Il se produit «*de très nombreuses études spécialisées, monographies ou articles de revue, qui font de plus en plus rarement la synthèse des problèmes soulevés par le D.A.*»<sup>(2)</sup>.

Notre intention, à l'instar des commentateurs antiques et médiévaux, est de retrouver la perspective d'ensemble de l'œuvre d'Aristote. Certes, des traductions comme celle que nous citons, s'accompagnent d'une introduction et de notes abondantes, mais à notre connaissance, il ne s'est plus produit depuis longtemps, d'étude globale et systématique de l'ouvrage en langue française. C'est ce créneau, abandonné parce que très exposé, que nous voudrions réoccuper. Conscient des dangers redoutables que comporte l'entreprise, nous nous armerons de la puissante *SENTENTIA LIBRI DE ANIMA* de Thomas d'Aquin. Pour avouer l'humble vérité, nous nous accrocherons fermement

---

<sup>(1)</sup> R. BODEUS, "Aristote, De l'âme", traduction, notes et bibliographie, GF-Flammarion, 1993, p 265

<sup>(2)</sup> -Id- (D.A. désigne "De Anima", c'est-à-dire la traduction latine de "Περὶ Ψυχῆς" ou de "Traité de l'âme")

## Introduction

à la robe du dominicain, pour l'accompagner sans être distancé, dans son vol majestueux au-dessus des mystères de la vie.

### c) *Quelques préalables*

Afin de parvenir à notre but, nous nous focaliserons méthodiquement sur le commentaire de Thomas d'Aquin. Nous voulons en faire une lecture suivie, et en exposer ce que nous avons compris. Nous essayerons d'épouser sa propre perspective, qui est non seulement d'expliquer la pensée du Philosophe<sup>(3)</sup>, mais aussi de prouver la vérité de ses conclusions. Ceci induit un certain nombre de conséquences précises.

1- Nous ne nous attacherons qu'à Thomas d'Aquin, sans nous lancer dans le débat très "chaud" de la fidélité ou de la trahison du disciple envers le maître. La question est de grande importance, mais demeure aujourd'hui totalement ouverte, de sorte que c'est un second livre qu'il faudrait écrire à la suite de celui-ci. Nous verrons cependant qu'ici ou là, Thomas donne lui-même sa réponse. Si notre destination est Aristote, notre itinéraire sera thomiste, car, même à supposer qu'il ne soit pas le meilleur, il reste le plus sûr et le mieux balisé. Le lecteur ne s'étonnera donc pas de lire très souvent "Thomas nous dit que..." alors que celui-ci ne fait que citer ou paraphraser Aristote.

2- Nous nous efforcerons, à chaque occasion, d'illustrer l'actualité de l'œuvre en matière de biologie, de psychologie et même de physique. C'est évidemment un des rares apports nouveaux que peut offrir un commentaire supplémentaire. Conscient de nos limites, nous n'ambitionnons qu'une esquisse en ce domaine. Nous serions satisfait d'avoir suscité assez d'interrogations pour suggérer que le *Traité de l'âme* n'a rien perdu de sa force éternelle.

3- Nous suivrons le texte critique de l'Édition Léonine, mis en ordre par René-A. Gauthier O.P.<sup>(4)</sup>, l'exégète certainement le plus érudit de notre époque en la matière. Il offre, outre l'exacte rédaction de l'auteur, une préface et des notes qui font l'exhaustivité de ce qu'on peut connaître historiquement sur l'œuvre. Nous retiendrons cependant la numérotation des paragraphes de l'édition Marietti<sup>(5)</sup>. Elle a un côté indéniablement pratique, et se retrouve très communément dans les citations que livres et

---

<sup>(3)</sup> *Aristote reçoit classiquement les surnoms de "Philosophe", ou de "Stagirite" (Stagire fut la ville de sa naissance), que nous utiliserons fréquemment*

<sup>(4)</sup> R.A. GAUTHIER O.P. "Sententia Libri de Anima", *Sancti Thomæ de Aquino Opera Omnia, tome 45-1, Commissio Leonina, VRIN, 1984*

<sup>(5)</sup> A. PIROTTA O.P. "In Aristotelis Librum de Anima", *Sancti Thomæ Aquinatis MARIETTI, 1959*

## *L'âme, souffle de vie*

articles peuvent faire de l'ouvrage<sup>(6)</sup>. Le texte de Thomas n'existant pas en français, nous proposons une traduction personnelle des passages cités, sans rappeler l'original latin, puisque nous souhaitons justement dispenser le lecteur de ce recours, au moins dans un premier temps.

### *d) Plan de l'étude*

Notre présentation s'articule en trois points. Après avoir rapidement situé la problématique de l'âme dans son contexte culturel et historique, nous nous arrêterons sur l'intention fondamentale, qui éclaire l'ensemble de l'œuvre : donner une ou plusieurs définitions de l'âme. Enfin, nous suivrons l'auteur dans cette démarche de définition, d'abord d'un point de vue global, puis à partir des diverses facultés biologiques et psychologiques : vie végétale, connaissance sensible et intellectuelle, motricité animale. Nous concluons sur la place éminente du traité dans l'ensemble de la démarche philosophique.

---

<sup>(6)</sup> *Nous avons retenu la division en Livres, chapitres et numéros de l'édition Marietti, pour donner en notes les références des citations de Thomas (ceci en raison de leur caractère répandu et malgré les divergences avec l'Édition Léonine)*

# CHAPITRE 1

## CIRCONSTANCES DE L'ŒUVRE

Avant d'aborder l'œuvre de Thomas d'Aquin, il est important de préciser le sens même du mot "âme". En effet, notre culture contemporaine nous en a légué une perception qui n'a qu'un rapport très lointain avec son sens originel. Il nous faut aussi tracer à grands traits l'histoire tortueuse du cheminement de la pensée sur l'âme depuis le IV<sup>ème</sup> siècle avant J. C. jusqu'au XIII<sup>ème</sup> siècle de notre ère.

### 1- Equivoque sur l'âme

Pour la plupart d'entre nous, la question de l'âme ne doit préoccuper que le croyant, et l'on ne voit pas qu'une réflexion purement rationnelle ait à la considérer. En fait, et contrairement à l'idée reçue, une telle conception est assez récente et très étrangère aux siècles d'efforts intellectuels pour parvenir à approfondir la réalité qu'on appelle : "âme".

#### *a) L'héritage kantien*

Demander à un psychologue de développer ses théories scientifiques sur l'âme humaine peut provoquer une certaine incompréhension de sa part, peut-être même de l'agacement face à une telle ignorance de la matière de sa discipline. En effet, notre savant ne se pose jamais cette question dans ses recherches. Même si à titre personnel, il peut y être attentif, il s'interdit par déontologie d'envisager scientifiquement un tel sujet. On ne mélange pas savoir et sentiments. Car aujourd'hui, aborder le problème de l'âme ne se conçoit que dans

## *L'âme, souffle de vie*

une démarche religieuse. Notre imaginaire nous suggère une réalité d'ordre métaphysique et surnaturel, qui engage le croyant attaché à sa certitude d'immortalité, mais laisse indifférent celui qui ne partage pas cette foi. Parler d'âme, c'est parler religion.

Kant est le père fondateur de cette vision. Toute sa *Critique de la Raison Pure* est tendue par sa conclusion sur les "antinomies" de la raison : il nous est selon lui, impossible de conclure à l'existence objective des trois principes au fondement de la connaissance : Dieu, l'âme et le monde. On se souvient que l'intention du philosophe est de tester la possibilité d'une métaphysique scientifiquement établie sur le modèle de la physique newtonienne. Sa conclusion est négative : une philosophie objective est contradictoire dans les termes. Seule la croyance peut poser l'existence d'un Dieu, d'une âme et d'un monde. «*Je dus abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la foi*»<sup>(1)</sup>. A partir de Kant, et au-delà de ses réflexions, l'âme apparaît dès lors comme la marque distinctive de l'homme au sein d'une vision religieuse de l'univers, comme ce qui le sépare du reste de la création et l'entraîne dans une destinée immortelle. Elle est d'un autre ordre que la réalité naturelle que nous côtoyons et qu'observe la science. C'est une vérité mystique dont la raison d'être est le contact avec le monde surnaturel.

On comprend pourquoi la science ignore et même rejette ce genre de sujet. Et nous arrivons à ce paradoxe étymologique : le mot psychologie signifie tout sauf "Discours sur l'âme". Cette discipline ne veut considérer à propos du comportement humain, que des observations à caractère scientifique, comme toutes ses consœurs. Elle se méfie de la mystique, mais aussi et peut-être plus encore de l'introspection, de la parapsychologie et de la morphopsychologie. Ces pratiques opèrent, par manque de rigueur, des sauts non validés du subjectif à l'objectif, du moi à autrui, de l'incontrôlable au constaté, du physique au psychique. Par méthode, la psychologie ne veut considérer que des phénomènes externes, observables, mesurables et reproductibles. S'il n'est pas possible de faire abstraction de l'expérience interne, caractère spécifique de cette discipline, elle-même doit être analysée à la façon d'une manifestation externe. C'est à ce prix que ce savoir peut se dire science. Cette intuition est à la base du Behaviourisme comme de la Psychanalyse, et on la retrouve intacte dans les courants actuels du Cognitivism.

Deuxième héritage de Kant, notre temps ne peut concevoir une autre voie que l'alternative science / religion. Un ouvrage comme *Dieu*

---

<sup>(1)</sup> Emmanuel KANT. "Critique de la Raison Pure". P.U.F., 1971, Préface

## *Circonstances de l'œuvre*

*face à la science*<sup>(2)</sup> de Monsieur Claude Allegre, géologue et Ministre de l'Éducation Nationale, est particulièrement symbolique de cette vision du savoir. Le domaine de la certitude appartient à la science, celui de la croyance à la religion. Le premier vaut pour tous par sa rationalité, tandis que le second, s'il est parfaitement légitime, n'engage que le fidèle. Le premier ne peut rien confirmer ni infirmer du second (notamment l'existence d'un Dieu), et réciproquement, la religion ne peut rejeter les théories sur l'origine de l'univers ou sur l'évolution au nom de la Bible. Toute autre considération relèverait de la conversation de café (philo ?) du commerce. A nouveau la science ne peut rien dire de l'âme, ni qu'elle existe ni qu'elle est une chimère, et le croyant ne peut exiger que tous partagent sa foi en l'immortalité spirituelle. Les deux discours sont sur des parallèles sans point de rencontre et la philosophie est reléguée au musée des opinions préscientifiques, sans autre portée que les vestiges d'une époque définitivement révolue. En effet, entre science et foi, il n'y a pas de place pour un discours de troisième type qui mérite considération. La science couvre tout le domaine du certain, la foi tout celui du crédible. Le reste n'est que propos de table.

### *b) Que reste-t-il de la philosophie de l'âme ?*

Un tel point de vue rend assurément incompréhensibles et stériles plus de vingt siècles de réflexion philosophique anté-kantienne. Pourtant, par goût bien français de défense des causes perdues, nous allons essayer de modifier la perspective pour revivre, à propos de l'âme, les intuitions de penseurs dont la puissance n'a, somme toute, pas à jalouser nos actuels Prix Nobel. Thomas d'Aquin, puisque c'est à lui que nous nous attachons, aborde le sujet dans plusieurs de ses traités, mais nous nous en tiendrons à son *Commentaire du Traité de l'âme* d'Aristote : *Sententia libri de Anima*, dont nous dirons plus tard quelques mots sur les circonstances de son élaboration.

Dans ce livre, Thomas d'Aquin s'est donné pour discipline de suivre à la lettre le texte d'Aristote et de l'expliquer chaque fois que la concision obscure du philosophe grec le demande. C'est un commentaire littéral d'une œuvre qui remonte au IV<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, et qui est donc étrangère à la fois à la religion chrétienne et à la science moderne. La méthode conduit à respecter le plus scrupuleusement l'auteur commenté pour éclairer sa pensée avant de porter un jugement. Voilà son intérêt : nous sommes devant l'explication fidèle d'une réflexion antique et païenne par un des plus grands théologiens du Moyen-Âge.

---

<sup>(2)</sup> Claude ALLEGRE. "Dieu face à la science". FAYARD, 1997

## *L'âme, souffle de vie*

Le concept d'âme suit dans l'histoire de la pensée antique le cheminement général de "naturalisation" de la réflexion. Léon Robin précise ce qu'on nomme le "Miracle Grec" : la mythologie se transforme en poésie morale avec Homère et Hésiode, puis celle-ci en discours rationnel dès les présocratiques et atteint son apogée avec Socrate, Platon et Aristote dans la recherche de «*l'ordre de la Nature et de la conduite, (...) dégagé des croyances religieuses*»<sup>(3)</sup>. Nous savons que Socrate a payé de sa vie cet idéal de rationalité qui lui valut l'accusation suprême d'impiété.

Au début de l'ouvrage qui nous intéresse, Aristote et Thomas d'Aquin nous font revivre cette évolution historique de la notion d'âme. Sont appelés à témoigner Empédocle, Démocrite (et Homère avec lui), Anaxagore, Héraclite et d'autres avant d'interroger Platon. Thomas d'Aquin ajoutera par la suite des développements sur la pensée musulmane reçue d'Avicenne et d'Averroès. Tout l'effort de la réflexion antique tend à désacraliser l'âme pour l'étudier «*selon l'ordre de la Nature*». La situation est donc très paradoxale, puisque l'étude de l'âme a suivi le chemin exactement inverse de celui proposé par Kant. Le concept s'est lentement dégagé de sa gangue mythologique pour se donner en réflexion purement naturelle et rationnelle, le tout sous le patronage final d'un Docteur de l'Eglise catholique.

### *c) L'âme de la carotte*

Autre étrangeté, nous découvrons que ces auteurs parlent aussi facilement de l'âme d'une carotte que de celle du lapin qui la mange ou de l'âme de l'enfant qui nourrit son rongeur favori. Ceci manifeste clairement que la perspective n'est en rien religieuse. Au contraire, un des effets du catholicisme est de réserver l'usage du mot âme à la seule personne humaine, pour marquer irrévocablement la différence de destin entre l'homme et le reste de l'univers. Bref, il devient clair que le concept d'âme prend dans notre contexte une signification totalement différente de l'idée religieuse que nous lui connaissons aujourd'hui. L'âme que nous a léguée Kant n'a rien à voir avec le "souffle de vie" antique et médiéval. Car voilà bien le sens philosophique et rationnel du mot, que confirme son étymologie, et qui nous contraint à parler d'équivoque à son sujet. Thomas d'Aquin, à la suite de ses prédécesseurs, fonde son analyse sur la certitude qu'il existe un saut qualitatif entre vivant et non-vivant. Il appelle "âme" le principe par lequel le vivant vit et se distingue de l'inerte. Ce principe est inhérent à toute forme de vie, qu'elle soit

---

<sup>(3)</sup> Léon ROBIN. "La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique", ALBIN-MICHEL. 1963



## *Circonstances de l'œuvre*

végétale, animale ou humaine (qui est une espèce de vie animale), et anime donc aussi bien la carotte que le lapin et l'enfant.

Il n'est plus question de perspective surnaturelle, mais bien d'étude biologique. Et comme le montre Léon Robin, si l'idée d'âme est introduite dans l'histoire de la pensée par la tradition religieuse, notamment d'influence orientale, elle a été purifiée et naturalisée par la pensée philosophique. Elle est devenue une question positive sur l'origine de la vie. C'est dans cette perspective naturaliste que se développe l'œuvre qui retient notre attention. Aussi les jugements et condamnations portés par la philosophie classique ne la concernent-ils aucunement.

### **2- Contexte de l'œuvre**

Ces précisions sur le sens du mot âme, et tout l'arrière-fond de contradictions entre anciens et modernes au sujet de l'œuvre de l'intelligence, sont nécessaires pour une première perception du propos de Thomas d'Aquin. Une deuxième approche, dans la perspective historique, n'est pas moins indispensable pour comprendre la situation à laquelle le théologien doit faire face.

#### *a) Thomas d'Aquin disciple d'Aristote*

Dès le XII<sup>ème</sup> siècle, Aristote est connu et apprécié pour ses œuvres logiques. Elles sont directement reçues d'auteurs anciens comme Porphyre et surtout Boèce. Abélard en est le disciple le plus célèbre pour sa compétence redoutable en dialectique. La logique est étudiée avec assiduité, car elle offre à la théologie l'instrument nécessaire à la rigueur de sa réflexion. Cependant toute une partie des traités d'Aristote sur le sujet, ainsi que ses écrits sur la Nature et sa Métaphysique, demeurent encore inconnus. Ils parviennent en Occident au début du XIII<sup>ème</sup>, d'abord par la traduction latine d'œuvres arabes.

L'expansion de la civilisation musulmane tient un rôle essentiel dans la transmission des œuvres d'Aristote. En plus d'un siècle, de 632, date de la mort du Prophète, à 732, défaite de Poitiers, et à l'atteinte du Turkestan chinois en 754, les musulmans se rendent maîtres d'un empire immense, allant au delà de l'Inde et jusqu'au milieu de ce qui deviendra la France, en passant par le Moyen-Orient, la Mésopotamie, la Turquie, l'Égypte, le Maghreb puis l'Andalousie qu'ils ne quittent définitivement qu'en 1492. Leurs conquêtes leur offrent l'héritage de toute la culture antique, tant en matière de médecine, que de droit et de philosophie. Leur propre culture religieuse a des rapports contrastés avec ce dépôt, oscillant entre le rejet de disciplines taxées d'impiété et l'islamisation de

## *L'âme, souffle de vie*

leurs doctrines. Dans les deux cas, cela suppose traduction et étude des ouvrages antiques. «*A la fin du IX<sup>ème</sup> siècle, un Arabe possède en sa langue l'œuvre presque entière d'Aristote, avec les commentaires d'Alexandre, de Thémistius, d'Amonius, la médecine, avec Galien, l'astronomie, avec l'Almageste de Ptolémée*»<sup>(4)</sup>.

Deux œuvres néo-platoniciennes, *La Théologie d'Aristote* et *Le Livre des Causes*, sont faussement attribuées à Aristote et influencent profondément la réception arabe de la pensée du philosophe grec. D'autant plus qu'elles se prêtent au mieux à une harmonisation avec l'Islam. Ceci est particulièrement net pour le sujet qui nous concerne. On le voit bien chez deux auteurs phares : Avicenne et Averroès, dont nous disons tout de suite quelques mots de présentation historique.

Le premier, Persan d'origine, vécut de 980 à 1037. Disciple de Platon, il voit l'âme comme une réalité distincte du corps. Il fait de l'intelligence un pur réceptacle. Elle reçoit sa connaissance d'un Esprit qu'il nomme "intellect agent", indépendant de l'âme de chaque être humain, et unique pour tous les hommes. Celui-ci perçoit les représentations sensibles de chacun d'entre nous, il en forme le concept et le transmet à notre intelligence pour nous faire connaître. Cette théorie repose sur une vision spécifique du Cosmos. Dieu rejoint l'homme et la Terre à travers une succession d'Esprits de moins en moins parfaits. L'intellect agent est le dernier maillon de la chaîne de ces émanations spirituelles issues de l'Intelligence Première, il est en quelque sorte le dernier des dieux, celui qui fait le lien avec la matière dans laquelle nous existons.

Averroès naquit en 1126 à Cordoue, et mourut à Marrakech, en 1198. Il veut rétablir le véritable Aristote, dégagé des interprétations de ses commentateurs et s'oppose à Avicenne sur la conception de l'âme. Chez lui, toute l'intelligence est séparée de l'âme humaine. Nous y reviendrons amplement en temps utile, mais retenons dès maintenant que leur vision de l'âme et de l'intelligence est à l'origine de conflits d'école particulièrement vivaces dans l'Université latine au XIII<sup>ème</sup> siècle et donneront lieu à un des écrits les plus polémiques de Thomas d'Aquin : *L'Unité de l'Intellect, contre les Averroïstes*.

A Tolède, au milieu du XII<sup>ème</sup> siècle, en monde chrétien mais aux portes de l'empire musulman, sont traduites et répandues les principales œuvres philosophiques et médicales arabes, sous le patronage de l'évêque du lieu. Pourtant, le concile de Paris condamne en 1210 la lecture

---

<sup>(4)</sup> *Emile BREHIER. "Histoire de la Philosophie", P.U.F., 1981*

## *Circonstances de l'œuvre*

«*publique ou secrète*» des œuvres d'Aristote. Cela ne concerne que l'Université de Paris. Cette interdiction, réitérée plusieurs fois par Rome mais assouplie, devient très vite intenable devant l'envahissement des œuvres du philosophe. En effet, au moment où le pape renouvelle la condamnation, il demande que la pensée d'Aristote soit expurgée de ses contradictions avec la foi chrétienne pour être utilisable. L'effet prévisible est de relancer les traductions, cette fois directement du texte grec, afin de permettre cette épuration. C'est à quoi s'emploie «*un des plus éminents et des plus productifs parmi les traducteurs du grec en latin*»<sup>(5)</sup> : le dominicain Guillaume de Moerbeke, avec le soutien du Vatican.

Le retentissement de ces traductions et commentaires latins d'Aristote ne saurait être trop exagéré. Ils ont définitivement consacré l'autorité du "Philosophe" dans la pensée occidentale, y compris auprès d'auteurs classiques ou contemporains qui ont rejeté la pensée du Moyen-Âge au nom de la liberté de la Raison. C'est au point qu'encore aujourd'hui, dans les dernières années du XX<sup>ème</sup> siècle, des équipes de recherche universitaire veulent travailler à retrouver la pensée originale du Stagirite, sans référence à l'interprétation de ses commentateurs successifs (on soupçonne en effet ces derniers d'avoir été influencés par une religion ou une autre ; on oublie seulement que cela a toujours été l'intention affichée de tous les commentateurs successifs d'Aristote, et notamment, nous l'avons vu, d'Averroès vis-à-vis d'Avicenne). Et ces chercheurs actuels écrivent, pour rendre compte de leur travail d'exégèse, de gros ouvrages en ignorant systématiquement toute la réflexion qui précéda notre siècle. Cela ne les empêche pas d'intituler la synthèse de leurs écrits: « ... *sur le "De Anima" d'Aristote*», ce qui ne manque pas de piquant et vaut un hommage involontaire et inconscient à l'immense effort intellectuel des latins du XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles.

Autre circonstance favorable, la création récente des ordres mendiants dominicains et franciscains coïncide avec l'essor de l'Université, à Paris, Oxford, Bologne, ... Ces nouveaux moines fournissent le personnel dévoué et compétent nécessaire au développement de l'institution. Albert le Grand, le maître dominicain le plus célèbre au milieu du XIII<sup>ème</sup> siècle, officie à Cologne lorsque Thomas d'Aquin devient son disciple et son assistant. Albert, par son autorité et son savoir encyclopédique, a définitivement consacré l'étude des œuvres d'Aristote à l'Université. Il les commente abondamment et contribue déjà à "christianiser" le philosophe grec, comme les arabes l'ont "islamisé". C'est dans ce contexte historique à méandres et détours, que

---

<sup>(5)</sup> Jean Pierre TORELL. "Initiation à Thomas d'Aquin", CERF, 1993

## *L'âme, souffle de vie*

Thomas d'Aquin découvre Aristote, une première fois jeune étudiant à Naples, puis sous l'égide de Maître Albert. Il l'appelle volontiers dans ses ouvrages : «*Le Philosophe*», c'est-à-dire le seul auteur qui mérite vraiment ce nom, le représentant parfait de la science par les seules forces de l'intelligence humaine.

### *b) Thomas d'Aquin commente Aristote*

Certes, le contexte historique est porteur, mais il ne suffit pas à expliquer pourquoi un théologien éprouve le besoin de commenter une très grande partie de l'œuvre philosophique d'un auteur païen. Le commentaire du *Traité de l'âme* est le premier que Thomas entreprend, à Rome en 1267. Ceci pose d'ailleurs une deuxième question : pourquoi à cette date relativement tardive ? En effet, l'auteur a commencé sa carrière de professeur en 1256. Il a déjà produit, outre son travail doctoral, une première Somme de Théologie, dite «... *contre les Gentils*», c'est-à-dire contre les incroyants et notamment les musulmans. Il a aussi entrepris nombre de commentaires de la Bible, ainsi que des traités appelés *Questions Disputées* sur des sujets très variés, dont celui de l'âme, tant du point de vue théologique que philosophique. Dans tous ces écrits, il manifeste sa parfaite connaissance de la pensée et des écrits d'Aristote.

Cette question de chronologie peut en partie trouver sa réponse dans l'avancée des travaux de Moerbeke. Celui-ci a déjà retraduit du grec le texte d'Aristote sur l'âme, et son travail remplace une ancienne version, assez répandue mais parfois imparfaite. On peut penser que la possession d'un texte plus fiable et plus proche de l'original constitue l'élément déclencheur pour Thomas qui connaît bien son coreligionnaire, bien que selon R. A. Gauthier O. P., éditeur du texte critique dans l'Édition Léonine<sup>(6)</sup>, il ne dispose pas encore de la version définitive.

Nombreuses sont les raisons avancées pour expliquer l'intérêt de Thomas pour Aristote. Certains pensent qu'il veut le commenter en philosophie comme la Bible en théologie. On sait en effet qu'il tient l'auteur grec pour la vérité même sur le plan naturel, attitude que l'on trouve déjà chez les arabes et Averroès. Son intention serait alors d'expliquer la lettre de ces écrits, comme il le fait des livres de la Bible pour éclairer le sens de ce qui serait en quelque sorte une révélation naturelle. Mais conférer aux traités d'Aristote l'autorité de la Parole de Dieu est tout à fait contraire à la pensée du théologien. L'autorité, argument

---

<sup>(6)</sup> R.A. GAUTHIER O.P. “*Sententia Libri de Anima*”, *Sancti Thomæ de Aquino Opera Omnia, tome 45-1, Commissio Leonina, VRIN, 1984*

## Circonstances de l'œuvre

de premier ordre en théologie, ne vaut presque rien en philosophie, car celle-ci n'est pas une révélation, mais une observation suivie de réflexion, avec toutes les possibilités d'erreurs et de confusions. Jamais Thomas n'aurait fait une telle assimilation. Pour lui, c'est "le grand livre de la Nature" qui est beaucoup plus comparable à la Bible, que l'œuvre écrite de quelque humain que ce soit.

On a aussi avancé l'idée que Thomas utilise la technique du commentaire de texte pour approfondir sa connaissance de la philosophie et d'Aristote. Il est vrai que la méthode est très efficace pour qui veut s'initier sérieusement à la pensée d'un auteur, comme en peinture rien ne vaut la reproduction des tableaux du maître pour en acquérir le style. Cependant nous avons vu que le dominicain connaît le philosophe depuis le début de ses études à Naples. «*Thomas connaissait le texte d'Aristote dès sa jeunesse, et il avait lu les commentaires d'Averroès avant même de commenter les sentences*»<sup>(7)</sup>. Le motif ne paraît donc pas essentiel, même si l'effet n'a sans doute pas manqué de se produire ici ou là.

Le même Weisheipl pense que Thomas d'Aquin réalise ses commentaires pour offrir à ses collègues professeurs en philosophie un guide d'interprétation inébranlable. L'Université de Paris devient en effet à partir de 1265 le terrain d'affrontements sévères entre les différentes interprétations d'Aristote, sous l'influence d'Averroès. Ce but est certainement atteint, car même Siger de Brabant, l'adversaire averroïste le plus résolu de Thomas d'Aquin, reconnaîtra la force de la pensée de celui à qui il s'oppose, et infléchira plus tard ses propres convictions. Pourtant les dates ne sont pas en faveur de cette hypothèse. Le *Commentaire du Traité de l'âme*, œuvre certainement la plus appropriée pour combattre Averroès, est en fait commencé à Rome dès 1267, avant que les conflits ne se développent et avant le départ de Thomas pour Paris en 1269. On ne peut donc conclure qu'il ait en vue d'entrer en lice dans une controverse dont à l'époque il n'a, semble-t-il, pas eu écho.

On pense également que Thomas d'Aquin fait de la philosophie l'instrument privilégié de la théologie, un peu comme les mathématiques le sont pour la physique. Lui-même déclare qu'elle est la "servante" (ancilla) de la théologie. Ce serait à ce titre qu'il a commenté Aristote pour en quelque sorte affûter ses outils. De fait, il est caractéristique que les dates de certains commentaires philosophiques coïncident avec celles de la rédaction des sujets parallèles dans la *Somme Théologique*, son œuvre maîtresse. Comme s'il voulait préparer rationnellement le terrain de la révélation. Ainsi en 1267-1268, le théologien rédige les questions

---

<sup>(7)</sup> James A. WEISHEIPL. "Frère Thomas d'Aquin", CERF, 1993

## *L'âme, souffle de vie*

75 à 89 du premier tome de la Somme, qui portent justement sur le problème de l'âme humaine. On a même affirmé que toute l'œuvre philosophique de Thomas est tendue dans une perspective théologique, qui est la vraie vocation du Docteur. Cette explication, quoique vraisemblablement plus proche de la vérité que les précédentes, ne donne pas pleinement satisfaction.

Tout d'abord, la vocation de Thomas n'est pas la théologie. Ce n'est en fait ni la philosophie, ni la théologie, mais bien la religion dominicaine qui est le point focal expliquant sa vie de pauvreté, son refus des honneurs, son travail intellectuel et son service de l'Eglise, en tous points conformes à la règle de son Ordre. Dans cette perspective, rien ne permet de soumettre le travail philosophique au travail théologique, ni d'ailleurs l'inverse. Il vaut mieux les voir comme des tâches inhérentes à l'état d'un religieux particulièrement appelé, en raison de ses qualités intellectuelles, à exercer le métier de maître de l'Université. En outre, cela ne justifie pas un projet de commentaire littéral systématique de toutes les œuvres d'Aristote, dont le déroulement n'a été interrompu que par la mort. Une vision utilitaire de la philosophie se serait contentée d'un traité synthétique, comme le physicien se satisfait d'être à jour des mathématiques qui le concernent. Elle ne suffit pas à rendre raison de l'intention très vaste de Thomas d'Aquin, ni du début relativement tardif de sa mise en œuvre.

Peut-être devons nous admettre qu'il n'a fait de la philosophie que dans l'unique but de philosopher et de transmettre à ses contemporains, comme aux siècles futurs, les fruits de sa contemplation, conformément à sa mission de frère prêcheur. C'est du moins ainsi qu'il juge de la valeur des sciences spéculatives : elles sont «*renommées pour leur sagesse, car leur savoir n'est pas destiné à servir, mais seulement à connaître*»<sup>(8)</sup>. En outre, Thomas sait que «*le bien se diffuse de lui-même*»<sup>(9)</sup> et que tout ce qui est vrai franchit les frontières et les siècles. Il lui suffit donc de faire connaître la vérité pour remplir sa vocation, et c'est certainement le seul objectif explicite qu'il se soit donné en s'attaquant aux écrits d'Aristote.

Rien d'étonnant cependant que ses commentaires aient effectivement rempli les fonctions précédemment signalées : approfondissement personnel de la philosophie, service de la théologie, outil pour les maîtres en philosophie, réfutation des erreurs de ses prédécesseurs, et certainement bien d'autres heureuses conséquences

---

<sup>(8)</sup> *Commentaire des Métaphysiques, LI ch 2, 49*

<sup>(9)</sup> *Somme Théologique, Ia, q 5, a 4*

## *Circonstances de l'œuvre*

connues ou encore ignorées. Pourtant aucun de ces résultats n'a vraisemblablement été envisagé pour lui-même, mais tous sont emportés dans la gratuité de la spéculation, dont l'universelle efficacité est une certitude pour l'auteur.

C'est bien ainsi que nous supposons être son état d'esprit lorsqu'il aborde l'étude du *Traité de l'âme* d'Aristote. Nous sommes, semble-t-il au dernier trimestre de 1267, à Rome. Pour la première fois, Thomas d'Aquin utilise la technique du commentaire au profit de la philosophie. Il achève la *Sententia libri de Anima Aristotelis* avant septembre 1268, date de son départ pour un deuxième séjour à l'Université de Paris<sup>(10)</sup>.

---

<sup>(10)</sup> *Chronologie selon R.A. GAUTHIER O.P.*





## CHAPITRE 2

### OBJECTIF DU TRAITÉ

Nous en restons là des circonstances de l'œuvre pour entrer maintenant dans le vif du sujet. Quel objectif poursuit le *Commentaire sur le livre de l'âme* ? Nous verrons successivement l'intention précise de l'ouvrage, la place qui en résulte dans le cursus général de la philosophie, et enfin l'énoncé des définitions de l'âme.

#### 1- Intention de l'ouvrage

L'intention de l'ouvrage est très clairement exprimée en maints endroits : il s'agit de parvenir à une ou plusieurs définitions de l'âme. Une rapide recension permettra de s'en faire une idée précise.

##### a) Nature de l'intention

«*Nous cherchons à observer et à connaître ce qu'est l'âme ...*»<sup>(1)</sup>. Thomas, dans tout le livre, suit Aristote dans sa quête de définition. Se demander "ce qu'est ..." un objet doit être compris en son sens le plus fort. On ne veut pas se contenter de nommer une réalité pour la reconnaître, ou de repérer les critères qui permettraient de ne pas la confondre avec d'autres. Le but est de formuler les concepts qui expriment l'essence même de l'objet, son identité foncière. Tel doit être le résultat de l'exercice de définition.

---

<sup>(1)</sup> *L1 ch 1, 8*

## *L'âme, souffle de vie*

A la question “qu’est-ce qu’un ordinateur ?”, on ne peut se contenter de répondre : “c’est une machine avec un clavier et un écran”, ou : “c’est comme une télévision qui permet d’écrire”. Ces réponses suffisent sans doute pour repérer un ordinateur, et le différencier d’autres objets, mais ne nous disent pas fondamentalement ce qu’il est. Son “essence”, comme celles de la plupart des produits du génie humain, est d’abord donnée par sa finalité, fort bien exprimée en anglais : “Electronic Data Process Machine”. C’est une machine à traiter électroniquement les données. Voilà “ce qu’est ...” un ordinateur, et toutes les machines qui remplissent cette fonction peuvent être appelées telles. Tout le reste, comme d’avoir (ou non) un écran ou un clavier en découle plus ou moins directement. Définir, c’est expliciter l’essence en donnant l’origine où s’enracinent les traits caractéristiques d’un genre donné de réalités.

C’est pourquoi l’auteur fait précéder son étude d’une interrogation sur la façon de définir en général et plus particulièrement sur le sujet considéré. Nous y reviendrons plus tard, car nous voulons seulement préciser la finalité du traité. Plus loin, Thomas répète : «*Il faut dire “ce qu’est” l’âme, puis déterminer ses facultés, c’est-à-dire d’abord les points communs, puis les éléments spécifiques*»<sup>(2)</sup>. Il faut comprendre cette citation non pas comme l’énoncé de deux parties, dont la première serait la recherche de définition et la seconde l’étude de facultés psychologiques, mais bien comme la poursuite de deux niveaux successifs de définition : d’abord un énoncé général, puis des énoncés précis d’après l’étude des facultés en question.

Thomas le mentionne effectivement, afin que nous ne nous trompions pas sur son intention : «*Nous ne devons pas nous contenter d’une définition commune, mais chercher la définition propre de chaque partie afin de savoir “ce qu’est” l’âme de la plante, et “ce qu’est” celle de l’homme, et “ce qu’est” celle de la bête*»<sup>(3)</sup>. Ainsi par exemple, ayant étudié les facultés psychologiques de sensation et d’intelligence, l’auteur conclut : «*après avoir analysé le sens et l’intelligence, Aristote se sert de ce qui a été dit de chacun pour montrer ce qu’il faut sentir de la nature de l’âme*»<sup>(4)</sup>. Autrement dit, sens et intelligence n’ont été étudiés que dans un but bien précis : «*sentir ...*» - c’est-à-dire approcher - «*la nature ...*» - autre mot pour définition ou essence - «*de l’âme*». De même, après avoir abordé la définition de l’âme animale selon la voie de la connaissance, il annonce son intention d’en chercher une à partir de la

---

<sup>(2)</sup> L2 ch 1, 211 (c’est nous qui soulignons : “ce qu’est”, ici et par la suite)

<sup>(3)</sup> L2 ch 6, 299

<sup>(4)</sup> L3 ch 13, 787

## Objectif du traité

motricité : «*Il nous faut maintenant étudier “ce qu’est” l’âme à partir des principes de sa motricité*»<sup>(5)</sup>.

A aucun moment, Thomas d’Aquin ne perd de vue cette ligne de mire. Ce point est essentiel pour comprendre la portée et les limites du traité. Toute l’étude se concentre strictement sur l’effort méthodique de définitions de l’âme. “Définitions” se met au pluriel, car, conformément aux déclarations d’intention, les énoncés sont nombreux et vont du plus général au plus spécifique

### *b) Les frontières affichées*

Cette acuité de la visée demande nécessairement de reporter à plus tard tous les développements qui ne contribueraient pas directement à la définition de l’âme. Thomas multiplie les avertissements. Il entame ainsi l’étude de l’alimentation en prévenant qu’il se contente de «*ce qui convient aux opérations de l’âme du végétal*»<sup>(6)</sup>, et l’achève sur un renvoi à d’autres ouvrages pour des développements ultérieurs : «*ce ne sont que des considérations d’ordre général sur l’aliment, leur étude détaillée relevant d’un traité spécifique sur l’alimentation.*»<sup>(7)</sup>. Il ajoute au passage qu’il en est de même pour l’étude de la reproduction ou de la locomotion chez l’animal. Il renvoie aussi à plus tard l’analyse d’opérations vitales suffisamment complexes pour mériter un traité spécifique : «*Il y a des opérations animales comme l’inspiration et l’expiration, ou le sommeil et la veille, dont les causes seront vues plus tard, car elles posent beaucoup de difficultés et méritent un traité à part*»<sup>(8)</sup>. L’alimentation ou les autres fonctions vitales ne sont donc pas étudiées en tant que telles, mais uniquement dans la perspective de la définition de l’âme de la plante ou de l’animal, et pour ce qu’elles lui sont utiles. La science même de la nutrition est l’objet d’un ouvrage spécialisé différent. C’est pourquoi ces considérations sont «*schématiques*» et «*générales*» selon les propres termes de Thomas d’Aquin.

Ces remarques sont au mot près les mêmes à propos de l’étude des objets de la perception sensible: «*Pour épilogue, il conclut en ajoutant qu’il a parlé schématiquement, et pour ainsi dire sommairement, des sensibles relatifs à chaque sens. Ceux-ci feront spécialement l’objet du livre Des Sens et des Sensibles*»<sup>(9)</sup>. Les considérations sur l’intelligence

---

<sup>(5)</sup> L3 ch 14, 795

<sup>(6)</sup> L2 ch 9, 340

<sup>(7)</sup> L2 ch 9, 349

<sup>(8)</sup> L3 ch 14, 807

<sup>(9)</sup> L2 ch 23, 550

## L'âme, souffle de vie

n'échappent pas non plus à la règle : « *Comprendre ce qu'est l'intelligence demande des explications nombreuses et variées à propos de la science, de la prudence, de l'opinion et de leurs contraires. Nous n'avons pas à traiter ici de ces détails qui seront vus au Livre 6 du Commentaire de l'Éthique* »<sup>(10)</sup>. Venant même à envisager quel serait le mode de connaissance de l'âme une fois séparée du corps, il précise que « *ce n'est pas notre intention présente d'en discuter* »<sup>(11)</sup>.

Thomas d'Aquin affirme lui-même qu'il se tient à cette discipline pour ne parler que de ce qui a trait à son sujet : « *Le Philosophe traite de l'origine des couleurs, des saveurs et des odeurs dans le livre des Sens et de la Sensation. Dans ce livre-ci, il ne veut considérer le perceptible que sous le rapport où il est un stimulus du sens* »<sup>(12)</sup>, ou encore : « *l'organe dont se sert l'appétit pour mouvoir est à considérer lorsqu'on traitera des opérations communes à l'âme et au corps, dans le livre des Causes du Mouvement Animal. Dans ce livre-ci, il n'entend traiter que de l'âme en elle-même* »<sup>(13)</sup>.

Toute étude d'une opération biologique ou psychologique pour elle-même est reportée à des travaux ultérieurs, distincts de celui qui nous préoccupe maintenant. Thomas ne se sert de l'observation des diverses manifestations de la vie végétale et animale que dans la mesure où elles sont révélatrices d'un aspect de l'essence de l'âme. Comme remarquer qu'un être est « *bipède* » permet d'« *approcher son essence* »<sup>(14)</sup>. On peut, grâce à ces analyses, préciser et concrétiser progressivement les définitions de l'âme. C'est pourquoi une première exploration des phénomènes biologiques et psychologiques est nécessaire au propos, mais ne fait que dégrossir la question. « *Aristote traite de l'âme de façon sommaire, sans clore la recherche sur tout ce qui la concerne* »<sup>(15)</sup>. L'étude de chaque caractéristique de la vie de la plante, de l'animal ou de l'homme, depuis la digestion jusqu'à l'intuition intellectuelle, en passant par la motricité, l'imagination ou les passions, fait par la suite l'objet de traités spécifiques.

---

<sup>(10)</sup> L3 ch 4, 636

<sup>(11)</sup> L3 ch 10, 745

<sup>(12)</sup> L2 ch 16, 439

<sup>(13)</sup> L3 ch 15, 831

<sup>(14)</sup> L1 ch 1, 15

<sup>(15)</sup> L1 ch 1, 6

## Objectif du traité

### c) *Fausse interprétations*

C'est pourquoi il ne faut surtout pas considérer le *Traité de l'âme* comme une "Somme de Psychologie". Certes, il en aborde tous les sujets : perception sensible, imagination, intelligence, désirs et passions, mais à aucun moment ils ne sont vus pour eux-mêmes, avec les exigences méthodologiques d'une analyse scientifique appropriée à chacun. Au contraire, nous verrons que l'ouvrage qui nous intéresse n'est que le premier maillon d'une chaîne de traités couvrant tout le domaine du vivant.

On ne peut donc attendre de Thomas qu'il livre ici l'exhaustivité de son savoir en psychologie. Celui-ci bénéficie depuis Aristote de tout l'apport de la médecine arabe et latine et dépasse largement l'espace d'un volume, même copieux. On ne peut lui reprocher, comme cela a été fait, de ne pas faire le point de l'état de la psychologie de son temps et de nous laisser en conséquence une science presque entièrement morte. Ce n'est en aucun cas son intention immédiate, ni celle d'Aristote qu'il suit à la trace. C'est par contre certainement l'optique globale d'un ensemble de livres qui formeraient à eux tous cette encyclopédie si le travail avait pu être achevé. Nous en repérons cependant de nombreux éléments à travers l'ensemble de l'œuvre de Thomas.

En effet, au début de la *Métaphysique*, il donne le plan détaillé de ce que devrait être un tel ensemble. Il contribue à sa constitution en prolongeant son commentaire avec celui du traité *Des Sens et de la Sensation* qui fait le point sur la nature des qualités perceptibles, ainsi qu'avec plusieurs autres. L'auteur développe également, comme il l'a signalé, la conception de l'intelligence dans le *Commentaire de l'Éthique*. Sans doute est-ce dans cette perspective qu'il faut aussi situer la floraison des traités *De l'Intelligence*, écrits par les Arabes et les Latins avant Thomas. S'ils sont le plus souvent des commentaires de la partie où Aristote parle de l'intellect, c'est pour essayer de développer les concisions du philosophe et de bâtir une psychologie spécifique de l'intelligence. Enfin, Thomas signale des développements d'Aristote sur l'alimentation, sur les plantes et sur d'autres sujets que nous avons cités. Bref la Somme est bien en chantier, mais le *Traité de l'âme* n'en est que l'amorce.

Il ne faudrait pas pour autant prendre l'ouvrage pour un "petit traité". Les soixante pages du texte grec et la centaine du commentaire latin ne doivent pas faire illusion. Si ce livre est quantitativement des moins importants, c'est parce que son sujet est des plus circonscrits : il s'agit de soixante et cent pages entièrement consacrées à un processus de définition. Nous sommes bien devant l'effort le plus vaste jamais entrepris par l'auteur pour cerner l'identité d'un objet.

## L'âme, souffle de vie

### 2- Situation dans le cursus philosophique

«*Diverses définitions engendrent différentes sciences*»<sup>(16)</sup>. La nature de l'objet observé, ainsi que la fin poursuivie par la recherche sont les critères qui situent une science dans l'ensemble du savoir. Voyons ce qu'il en est de la science de l'âme.

#### a) Première place

Dès le début de l'ouvrage, Thomas met son étude à la première place, en raison de la noblesse du sujet abordé et - remarque inattendue dont nous devons reparler - du fait de la certitude qu'offre l'analyse. Ce n'est cependant pas cette hiérarchie que nous voulons regarder, mais l'ordre de succession logique des traités philosophiques avant et après notre sujet. Or dans ce même passage l'auteur précise cette situation : «*Nous plaçons l'exposé sur l'âme en premier. "En premier" signifie, face à toutes les sciences de la Nature, une primauté de dignité et non de chronologie. Mais à s'en tenir aux seules sciences du vivant, "en premier" indique au contraire l'ordre de succession*»<sup>(17)</sup>. Nous avons donc la confirmation que l'exposé sur l'âme est bien le point de départ de l'étude du vivant et de ses variétés.

Par contre, si l'on se situe plus généralement dans l'ensemble du cursus de l'étude de la Nature, aborder la question de l'âme vient normalement au terme d'une longue analyse des caractères communs des êtres naturels, ainsi que sur les particularités des astres, des éléments et des minéraux. C'est ce que précise le *Commentaire des Physiques* dans son introduction : «*Lorsque plusieurs réalités ont quelque chose en commun, il vaut mieux d'abord traiter de ce commun en lui-même. De là la nécessité d'un livre, celui des Physiques, au début de la science de la Nature, qui analyse les traits communs de l'être en mouvement. Viennent ensuite tous les traités de la science de la Nature. Le Traité du Ciel aborde les êtres en déplacement local. Le Traité de la Génération, la formation des êtres et les transformations communes des éléments premiers. Le Traité des Météores, les transformations particulières de ces éléments. Le traité des Minéraux les substances mobiles inanimées. Le Traité de l'âme et les suivants les êtres animés*»<sup>(18)</sup>.

---

<sup>(16)</sup> LI ch 2, 29

<sup>(17)</sup> LI ch 1, 6

<sup>(18)</sup> Physiques, LI ch 1, 4

## Objectif du traité

### b) Science naturelle

Il est essentiel de comprendre que l'étude de l'âme relève de la philosophie de la Nature, et non de la Métaphysique comme le prétendent nombre de philosophes contemporains. «*Selon toutes les apparences, la plupart des réactions psychologiques sont somatisées, et on ne réagit pas indépendamment du corps ... On constate en effet que, même en l'absence totale de danger, certaines personnes sont terrorisées du seul fait d'un déséquilibre physiologique*»<sup>(19)</sup>.

Thomas en déduit qu'une réaction psychologique comme la dépression par exemple, est une "notion matérielle", notion parce qu'elle a une identité conceptuelle, et matérielle, car ce concept n'existe qu'incarné. On peut en effet formuler la structure formelle abstraite de la dépression, mais un état dépressif ne se constate que dans un organisme déprimé. Or on ne peut définir un phénomène physique sans mentionner le sujet matériel qu'il affecte. Le propre d'une science réaliste est de toujours faire référence au support qui rend le phénomène possible. Traiter de l'âme indépendamment du corps que ses réactions affectent serait réduire indûment la richesse concrète du phénomène psychologique. C'est pour l'auteur tomber dans une approche préscientifique qu'il appelle "dialectique", ce que ne manquent pas de faire ceux qui veulent porter l'étude de l'âme à l'ordre du jour de la Métaphysique. Il en est de même de ceux qui ne voient dans le phénomène psychologique qu'une "forme".

Dans le *Traité de l'âme*, Thomas analyse avec Aristote les caractéristiques communes à tous les êtres vivants, conformément au "principe d'économie" précédemment énoncé, et qu'il rappelle pour son sujet : «*Il y a une sorte de genre commun à tous les êtres animés, c'est l'âme. Il faut donc donner la science de l'âme dans sa généralité avant d'aborder chaque type de vivant dans des ouvrages consécutifs*»<sup>(20)</sup>, ceci entre autres pour éviter de se répéter à chaque nouvelle étude.

Cette succession chronologique convient à l'exposé des doctrines scientifiques. Elle n'est pas l'ordre, souvent inverse, dans lequel progresse l'investigation et la recherche. Ces dernières s'attachent d'abord au concret de l'expérience et de l'observation avant de se prononcer sur des généralisations abstraites. Nous pouvons donc distinguer trois types de classement. Un premier selon la hiérarchie des valeurs, où l'objet le plus noble l'emporte sur le plus vulgaire. En cela, notre étude est la première de toutes les sciences de la Nature, par l'élévation de son sujet. Une deuxième répartition, celle qui nous intéresse, selon l'agencement

---

<sup>(19)</sup> LI ch 2, 17, 22

<sup>(20)</sup> LI ch 1, 1

## *L'âme, souffle de vie*

organique des différentes doctrines. Ainsi faut-il d'abord connaître les mathématiques avant d'étudier la physique contemporaine, et il faut avoir étudié le mouvement naturel en général, ainsi que celui de tous les objets sans vie, avant de se poser le problème du vivant. Celui-ci doit s'initier par la considération de l'âme en général, avant de traiter de toutes les opérations vitales, biologiques et psychologiques. Dans cette ligne, notre traité jouit donc d'une place charnière, au point d'intersection de deux chaînes d'études : celle de l'inerte et celle de l'animé. Enfin, un troisième processus concerne la recherche. Ici, l'étude minutieuse de tel objet concret précède la constatation que nous sommes ou non devant un être vivant, et donc doué d'une âme. L'étude de l'âme est le point d'arrivée de l'observation expérimentale du vivant, alors qu'elle est le début de la présentation des sciences de la vie.

Ce point de départ doctrinal ne peut donc être une "œuvre de sagesse", comme certains l'ont pensé. «*Le nom de sagesse revient à une seule science [la métaphysique], c'est une science théorique, spéculant sur les premiers principes et les premières causes*»<sup>(21)</sup>. Premiers principes et premières causes sont ceux de tout être, quel qu'il soit. Cette science est la dernière dans l'ordre chronologique, celle qu'on aborde lorsqu'on a achevé tout le cursus philosophique des sciences naturelles et humaines, théoriques et pratiques. Rien n'empêche cependant que le *Commentaire sur le Livre de l'Âme* soit l'œuvre d'un sage c'est-à-dire de celui qui par l'élévation même de son esprit sait précisément situer l'ordre de chaque genre d'analyse.

### **3- Enoncé des définitions**

Il est maintenant temps de donner ces définitions de l'âme. Notre but n'est que de les énoncer pour le moment, pas nécessairement de les faire immédiatement comprendre. Nous aurons en effet maintes fois l'occasion de les expliciter. Nous voulons seulement formuler le résultat à atteindre et l'accompagner de quelques précisions de vocabulaire, pour voir ensuite comment y parvenir.

#### *a) Définition commune de l'âme*

«*S'il est une définition commune qui convienne à toutes les âmes, c'est celle-ci : "l'âme est l'acte premier d'un corps physique organisé"*»<sup>(22)</sup>. Formule très célèbre chez les disciples d'Aristote, qu'ils

---

<sup>(21)</sup> *Métaphysique, L1 ch 2, 51*

<sup>(22)</sup> *L2 ch 1, 233*



## Objectif du traité

soient ou non à l'école de Thomas. Formule qui est à l'origine de bibliothèques entières de commentaires et de polémiques. Mais - souvenons-nous en - formule qui n'est pas la plus élaborée dans l'esprit de l'auteur.

Précisons le vocabulaire. "Acte" ne doit pas être confondu avec action. Le mot désigne en première approche ce grâce à quoi le corps physique existe effectivement, ce qui le fait être. Il ne faudrait cependant pas voir l'acte comme un tuteur, une force externe qui maintienne le corps en vie, mais bien comme un principe intrinsèque, ce qui, à l'intime de l'être vivant, provoque à la vie. "Premier", car cet acte est responsable de tout ce qui est effectif par la suite, que ce soit l'acte de respirer, celui de comprendre, etc. Il est aussi premier parce que sans lui, l'être vivant n'existe plus : il est mort. "Physique" équivaut à naturel, par opposition à artificiel mais sert aussi à se démarquer d'une part de l'objet mathématique, et d'autre part des réalités métaphysiques ou spirituelles. Ce corps est conçu et produit par la Nature, et non pas par l'industrie de l'homme, ni par son intelligence. "Organisé" signifie doué d'organes spécialisés, différents et complémentaires dans l'œuvre de la vie, par opposition à l'homogénéité physique des corps non-vivants. Thomas précise que le sens est équivalent à "se prêter à l'activité de vivre".

### b) L'âme du végétal

«Voici la définition convenant au premier genre d'âme, à savoir le végétal : "celle qui peut engendrer un autre être semblable selon l'espèce"»<sup>(23)</sup>. La caractéristique première de la vie végétale pleinement épanouie est la capacité à se reproduire. La reproduction est la manifestation foncière de la vie. Tout vivant, végétal, animal ou humain, du fait qu'il vit, jouit de la faculté d'engendrer un autre être de son espèce (sauf bien-sûr immaturité, accident ou dégénérescence). C'est l'observation de cette potentialité qui permet d'approcher au mieux de la nature de l'âme végétale.

### c) L'âme de l'animal et de l'homme

« Se servant des propos précédents sur le sens et l'intelligence ..., il récapitule tout ce qui a été dit et exprime ce qu'il faut sentir sur la nature de l'âme : "elle est d'une certaine manière toutes choses"»<sup>(24)</sup>. Autrement dit, connaître dans son sens profond, c'est en quelque sorte devenir soi-même l'objet que l'on perçoit. Cette approche de définition

---

<sup>(23)</sup> L2 ch 9, 347

<sup>(24)</sup> L3 ch 13, 787

## *L'âme, souffle de vie*

vaut aussi bien pour la bête que pour l'homme. Thomas explique que le sens devient à sa façon tout ce qu'il perçoit et l'intelligence tout ce qu'elle comprend.

«*D'une certaine manière ...*» ne veut pas dire approximativement mais d'une manière particulière. L'intelligence est vraiment l'objet qu'elle comprend, mais elle ne l'est pas à la façon dont l'objet existe en lui-même, c'est-à-dire comme une entité matérielle isolable. L'objet connu par la perception ou par l'intellect existe «*intentionnellement et spirituellement*»<sup>(25)</sup> dans l'âme. Il existe d'une façon qui diffère du conditionnement matériel du monde extérieur. Cet obscur mode d'être est de ceux qui rendent nécessaires l'étude des différentes potentialités de l'âme pour préciser sa nature. Nous aurons à y revenir pour expliciter le sens de ce que nous nous contentons pour l'instant de signaler.

### *d) L'âme est motrice*

Thomas d'Aquin vient de formuler trois définitions de l'âme, et la dernière peut se scinder selon qu'on définit l'homme ou la bête. Il prépare ensuite tous les matériaux d'une quatrième sur l'animal. Celle-ci doit normalement résulter de l'approche de l'âme par le mouvement. Pourtant, nous ne trouvons à aucun moment dans cette partie un énoncé spécifique désigné comme définition.

Nous verrons bientôt que la structure du *Traité de l'âme* est en partie redevable à l'opinion des anciens philosophes avant Aristote. Or ceux-ci se partagent en deux : ceux qui ont eu l'intuition de l'âme à partir de la connaissance, comme Empédocle ou Platon, et ceux qui l'ont entrevue comme source de motricité, tels Démocrite et Pythagore. C'est à ces derniers que nous devons les développements qui nous intéressent à présent. «*Il nous faut maintenant étudier ce qu'est l'âme à partir des principes de sa motricité*»<sup>(26)</sup>.

Répétons-le, une telle définition n'est pas même suggérée. A nous donc d'essayer de la formuler en conclusion de l'analyse effectuée par l'auteur dans cette partie : "l'âme est la dynamique originelle du corps, provoquée par l'objet de son inclination".

Par "dynamique", nous voulons entendre la source de toute motricité psychologique, au-delà de la seule capacité de déplacement local. On ajoute "provoquée" pour signifier que l'âme n'est pas la cause première de la motricité. Elle est en quelque sorte un relais et un transformateur dans la chaîne universelle du mouvement. Elle transforme

---

<sup>(25)</sup> L2 ch 24, 553

<sup>(26)</sup> L3 ch 14, 795

## Objectif du traité

en effet un stimulus de la perception en déplacement physique. Enfin, nous mettons dans “l’inclination” le désir suscité par l’imagination ou l’intelligence devant l’agrément ou le désagrément attachés aux objets que l’on connaît.

Cette définition ne désigne pas une autre âme que celle qui est «*d’une certaine manière toutes choses*», mais c’est une vision différente de la même réalité, obtenue par un chemin distinct de celui de la connaissance. «*La nature de l’âme est obscure, ses caractères les plus manifestes sont le mouvement et la sensation. Certains se sont efforcés d’atteindre l’âme par la voie du mouvement, et d’autres ont préféré celle de la sensation*»<sup>(27)</sup>. C’est en cela que ces définitions sont des approches, comme la caractéristique d’être bipède permet d’approcher l’essence d’une catégorie d’animaux, sans pour autant en donner les traits essentiels qui restent cachés.

### e) Synthèse sur les définitions

Nous avons donc une définition générale, une précision concernant le végétal et deux précisions concernant l’animal et l’homme. «*Le Philosophe livre avec l’analyse de la nature de l’âme, ce que les âmes ont en commun, et avec celle de chaque partie et de chaque faculté ce qui leur est spécifique à chacune*»<sup>(28)</sup>. Nous pouvons finalement dire que l’âme de la plante est : “l’acte premier d’un corps organisé pour permettre qu’il (l’acte, et non le corps) engendre un autre être semblable selon l’espèce”, tandis que l’âme de l’animal et de l’homme est : “l’acte premier d’un corps organisé pour permettre qu’il soit d’une certaine manière toutes choses et qu’il dynamise le corps sous l’impulsion de l’extérieur”.

Précisons encore que la définition de l’âme animale englobe la vie biologique qui, sommet pour la plante, n’est plus qu’une des facultés de l’être doué de sensations. Cette vie biologique animale, en étant assumée par la vie psychologique, devient d’ailleurs profondément différente de celle de la plante, même si c’est pour remplir des fonctions identiques. La bête, contrairement à la plante, peut souffrir d’une mauvaise digestion.

Notons enfin que, si la définition de l’animal et celle de l’homme ont le même énoncé, elles doivent s’interpréter en des sens distincts. Les différences sont sous-jacentes dans les expressions «*d’une certaine manière*» et «*inclination*». L’âme de l’animal est «*toutes choses*» selon le processus de réception de sa sensibilité, c’est-à-dire intentionnellement (Cf. § : “L’âme de l’animal et de l’homme”) mais au travers d’un organe

---

<sup>(27)</sup> L1 ch 3, 32

<sup>(28)</sup> L2 ch 1, 211

## *L'âme, souffle de vie*

chânel de perception, ce qui limite la connaissance de l'animal à son champ de sensation. Tandis que l'âme humaine est intentionnellement toutes choses sans intermédiaire organique, ce qui ouvre la connaissance humaine à tout ce qui existe (nous reviendrons amplement sur ces précisions que nous nous contentons de signaler pour l'instant). Il y a donc une distance infinie entre la "certaine manière" de l'animal et celle de l'homme.

Le désir connaît une différence comparable. Celui de l'animal suit l'attirance instinctivement engendrée par la représentation interne que se fait l'animal au vu de l'objet extérieur. Le désir proprement humain est un acte de volonté déclenché par la réflexion concrète de l'intelligence sur ce qu'il convient ou non de faire. Ce jugement, d'ailleurs, ne supprime pas le désir animal chez l'homme. Là encore, le motif d'agir est d'un tout autre ordre. Il relève chez l'animal de la réaction spontanée et chez l'homme de la délibération rationnelle.

Nous en resterons là pour l'exposé des objectifs du traité. Ceux-ci ont clairement manifesté la nature de l'étude, les limites volontaires de sa considération, sa place dans la philosophie et les résultats auxquels elle veut parvenir.

## CHAPITRE 3

### L'ÂME, NOTION COMMUNE

Lorsqu'on inaugure la recherche sur un genre de sujet donné, non seulement les réponses, mais même les interrogations deviennent très difficiles à concevoir. Dès l'introduction, nous sommes prévenus qu'il est en tous points extrêmement ardu d'arriver à une connaissance fiable sur l'âme. Aussi faut-il procéder au départ avec beaucoup de circonspection, sans peur de perdre son temps.

Le premier point consiste à être clair sur les intuitions initiales, prémisses des argumentations qui suivent. Celles-ci par conséquent, ne peuvent être démontrées puisqu'elles sont à l'origine de toute démonstration. On doit cependant suffisamment les établir pour leur donner leur valeur de principe.

#### 1- Les piliers de la science de l'âme

A la base de l'interrogation biologique et psychologique, on découvre quatre principes fondamentaux sur lesquels repose l'édifice:

- Il y a une différence de nature entre vivant et non-vivant
- Le vivant se reconnaît par certaines opérations
- Nous avons l'intuition de l'unité du vivant
- C'est par l'âme que le vivant vit

## *L'âme, souffle de vie*

### *a) Originalité du vivant*

L'hypothèse fondatrice est qu'il y a un saut qualitatif, une différence de nature entre vivant et non-vivant. «*Nous devons accepter comme un principe, que c'est par la vie que l'animé diffère de l'inanimé ...*»<sup>(1)</sup>. La constatation de la spécificité du vivant par rapport à l'inerte est le motif essentiel de la revendication d'autonomie des sciences de la vie. La mettre en doute, c'est tout confier aux mains de la physique et de la chimie, voire de la mécanique et de l'électronique. Nous savons qu'il y eut - et qu'il subsiste encore - de puissants courants réductionnistes qui veulent faire de la vie une réaction chimique et de l'intelligence une sécrétion cérébrale ou un algorithme informatique. Pourtant, la philosophie donne plusieurs signes qui restent pleinement discriminants et interdisent une telle uniformisation.

Le premier critère de l'originalité de la vie est sans conteste l'organisation physique différenciée. Le non-vivant est homogène dans sa matière. Dans l'eau, tout est eau, dans le schiste, le grès ou le cuivre également. Tandis que le vivant est doué de différenciations spécialisées. La tête n'est pas la queue, ni la main le pied, ni le haut le bas. Signalons pour le plaisir cette conclusion d'Aristote : si pour l'animal, c'est la tête qui est en haut, alors pour la plante, ce sont ses racines, car elles remplissent les mêmes fonctions biologiques (dans un monde sans vie, il n'y a ni haut ni bas, car ce sont des notions relatives à l'âme). Précisons qu'Aristote ignore le processus de photosynthèse tel que la science l'a caractérisé depuis. Le vivant est doué de chair, de nerfs, de membres, de derme ou de carapace, de poils, d'écailles ou de plumes etc. Bref, depuis la première division cellulaire jusqu'à la pleine maturité sexuelle, le développement vital est une complexification croissante des spécialisations. Ce processus est totalement étranger au monde minéral. Et qu'on ne dise pas qu'il s'agit de degrés plus ou moins élevés dans la complexité. Non, la différence consiste dans le fait d'avoir ou de ne pas avoir cette complexité hétérogène.

Le deuxième critère, qui découle du précédent, est la capacité à se reproduire à l'identique. Il est tellement obvie qu'ergoter à son sujet laisse soupçonner certaines déficiences de l'intelligence. On constate pourtant que les théories réductionnistes de la vie s'efforcent très souvent de passer le phénomène sous silence. Le jour où, sans utiliser de matière vivante, l'homme concevra un mécanisme ou une réaction chimique capable de faire des petits, ne serait-ce que par mitose, il faudra se reposer la question de l'âme.

---

<sup>(1)</sup> *L2 ch 3, 254*

## Notion commune

Le troisième, plus technique, ne manque pas de pertinence devant la science contemporaine. Seul l'être vivant connaît le mouvement simultané dans des directions contraires. Le déplacement physique, que ce soit l'ellipse des astres et des planètes, le souffle du vent, le roulement de la pierre ou l'évaporation du gaz, la rotation de l'électron autour du noyau, tous ces mouvements sont unidirectionnels. Ils peuvent changer d'orientation, mais au moment où ils en ont pris une, ils n'en suivent pas une opposée en même temps. Certes, l'eau peut se répandre en beaucoup d'endroits à la fois, mais cette quantité d'eau-ci, au moment où elle va à gauche, est incapable d'aller à droite. Or il n'en est pas ainsi du corps vivant en croissance. En même temps que la rose pousse ses pétales vers le ciel, elle enfonce ses racines dans la terre. Et c'est tout son être qui se meut ainsi. On ne peut dire, comme pour l'eau, que c'est sa corolle qui monte et ses racines qui descendent. Non, toute sa tige, ses feuilles et sa fleur à la fois montent et descendent. «*La nature physique ne meut pas vers des lieux opposés, alors que la croissance le réalise. Ceci prouve bien qu'elle est le fait de l'âme [et non de la constitution matérielle]*»<sup>(2)</sup>.

### *b) Certaines opérations sont spécifiques du vivant*

Fils de médecin, Aristote est biologiste au moins autant que philosophe. Grâce au soutien d'Alexandre Le Grand, il peut réunir des informations sur plus de six cent espèces d'animaux différents, terrestres, célestes et marins. Il en dissèque et analyse personnellement plus d'une cinquantaine. Cette activité de naturaliste lui permet d'acquérir sur le règne animal des connaissances qui ne sont parfois retrouvées qu'au dix-huitième siècle de notre ère. On connaît la fameuse exclamation de Darwin : «*Linné et Cuvier ont été mes dieux, mais ils n'étaient que des écoliers à côté du vieil Aristote*»<sup>(3)</sup>.

Par ses travaux personnels, mais aussi avec l'héritage des philosophes et des médecins qui l'ont précédé, Aristote énumère une série d'opérations proprement vitales que Thomas reprend : «*connaître et sentir grâce aux sens, penser par l'intelligence, également convoiter du désir et délibérer selon la raison, de plus avoir envie, en ajoutant aux deux précédents l'agressivité, et encore croître, arriver à maturité et décliner*»<sup>(4)</sup>. Cette liste au fil de la plume est à l'origine de plusieurs classifications.

---

<sup>(2)</sup> L2 ch 3, 257

<sup>(3)</sup> Vie et correspondance III, 252

<sup>(4)</sup> L1 ch 14, 202

## *L'âme, souffle de vie*

On distingue d'abord cinq types de facultés vitales qui sont à l'origine de toutes les manifestations que les auteurs ont observées : *«le système digestif, le système sensitif, la motricité, l'inclination et l'intelligence, dont les opérations sont : sentir, se nourrir, se mouvoir, désirer et comprendre»*<sup>(5)</sup>. Ces cinq facultés sont caractéristiques de quatre modes de vie : *«vie de l'intelligence, vie sensitive, vie de locomotion, vie biologique, on veut ainsi distinguer les degrés de vie : certains êtres animés comme les plantes ont une simple vie biologique d'alimentation, de croissance et de reproduction, d'autres comme l'huître n'ont qu'une vie animale frustrée, faite de sensibilité sans locomotion, d'autres comme le bœuf ou le cheval ont une vie animale supérieure leur permettant le déplacement, d'autres enfin comme l'homme, ont avec tout cela l'intelligence. L'inclination ne crée pas un degré de vie particulier, car elle est coextensive à la sensibilité»*<sup>(6)</sup>. Ces quatre degrés de vie ont pour principe un des trois genres d'âmes : l'âme végétale, source de la vie biologique, l'âme animale, source de la vie sensitive, d'inclination et de déplacement et qui ajoute à cela les opérations de la vie végétative, enfin l'âme humaine, à la source de la vie de l'intelligence, et qui assume ses devancières sensitives et végétales. Cinq types d'opérations vitales, quatre degrés de vie, trois âmes.

Pour confirmer notre réflexion, il n'est pas sans intérêt de lire sous la plume de professeurs de génétique la présentation qu'ils font de leur science : *«Il n'est nul besoin d'être un biologiste professionnel pour discerner au premier coup d'œil un être vivant d'un objet inerte. Cette identification est liée à la perception d'un petit nombre d'attributs familiers, qui, sous des formes diverses, se retrouvent partout où existe ce que nous appelons la vie : un être vivant présente une forme définie, il bouge, respire, s'alimente, il grandit ; enfin et surtout, il est capable de se reproduire, c'est-à-dire de donner naissance à d'autres êtres plus ou moins semblables à lui»*<sup>(7)</sup>.

### *c) Expérience interne de la vie*

Nous avons l'intuition intime de la vie et de son unité. Thomas qualifie la science de l'âme de *«certaine»*, et cela nous avait surpris. Il en donne la raison : *«Tout un chacun peut expérimenter qu'il a une âme*

---

<sup>(5)</sup> L1 ch 14, 201

<sup>(6)</sup> L2 ch 3, 255

<sup>(7)</sup> Ph. L'HERITIER, professeur honoraire de la Faculté des Sciences de Clermont-Ferrand, Article "Génétique", Encyclopædia Universalis. 1997



## Notion commune

*et que celle-ci le fait vivre*»<sup>(8)</sup>. Cette expérience interne universelle présente deux facettes : nous constatons d'abord de nous-mêmes que nous vivons puisque nous agissons ; nous avons aussi l'intuition intime de l'unité radicale de l'être vivant.

Nous autres, êtres humains, faisons l'expérience la plus évidente de vivre lorsque : 1°) nous pensons, 2°) nous bougeons. Penser est l'activité la plus manifeste, puisque se manifester, c'est justement venir à la pensée. Chaque fois que nous prenons conscience de quelque chose, nous sentons simultanément que nous posons l'action de penser. En même temps que j'observe mon lapin, je remarque, si je fais attention, qu'en pensant à lui, je pense. Cette opération est même plus évidente que celle de voir ou d'entendre, car nous ne prenons vraiment acte de ces dernières qu'en pensant que nous voyons ou que nous entendons. La plupart de nos vues et de nos auditions restent instinctives, ce qui n'est pas le cas de nos réflexions. Penser c'est vivre.

La deuxième certitude est que je bouge. Je marche, je lève le bras, j'ouvre la bouche pour parler et rire, je saisis mon lapin pour le caresser, etc. C'est sans hésitation que j'attribue cette motricité au fait que je vis. A contrario, l'absence de mouvement est le signe avant-coureur de perte de vitalité. Bouger c'est vivre.

Ce sont ces évidences qui ont entraîné les anciens philosophes à s'interroger sur l'âme. Ils ont été comme «*inconsciemment forcés par la vérité*»<sup>(9)</sup>. De nombreux penseurs du monde méditerranéen se sont interrogés sur l'âme avant Socrate. Citons Démocrite, Empédocle, Anaxagore, ou Pythagore, qui ont définitivement marqué de leur empreinte la réflexion sur le sujet. Aristote en fait une analyse critique et systématique dans le premier livre de son *Traité*, et Thomas développe cet inventaire «*afin de se servir du bon et de se garder du mauvais*»<sup>(10)</sup>. Nous ne nous étendrons pas plus sur cette revue, mais elle enrichit la philosophie de l'âme d'un acquis : l'étude de la perception et celle du mouvement sont les deux chemins les plus naturels pour parvenir à connaître la nature de l'âme. «*Ces philosophes susdits ont considéré comme propriété spécifique de l'âme, le fait d'être à l'origine de la connaissance et du mouvement*»<sup>(11)</sup>. Ces opérations sont pour Thomas les critères d'une des grandes articulations du *Traité de l'âme*.

---

<sup>(8)</sup> *LI ch 1, 6*

<sup>(9)</sup> *LI ch 4, 43*

<sup>(10)</sup> *LI ch 2, 30*

<sup>(11)</sup> *LI ch 6, 68*

## *L'âme, souffle de vie*

Se sentir vivre, c'est aussi avoir le sentiment de l'unité foncière de sa personne. Si je viens à me blesser le bras, celui-ci me fera mal, mais c'est moi qui souffrirai ; si mon cœur bat, c'est moi qui aime ; si mes pieds avancent, c'est moi qui marche, si mon cerveau fume, c'est moi qui pense ; si mon estomac digère, c'est moi qui me nourris ; si mes poumons respirent, c'est moi qui vis. Chaque opération qu'un de mes membres ou de mes organes exécute, chaque événement dont il pâtit, est indissociablement l'œuvre ou la réaction de ma personne comme telle. Cette solidarité entre les membres du corps vivant conduit à la conclusion qu'un principe unique est à la source de l'ensemble des opérations vitales. L'être vivant est une unité radicale dont la cause est à la source de la vie.

La biologie le confirme beaucoup plus aujourd'hui qu'hier. Prenons deux exemples : après l'exploit de la première greffe du cœur, l'opinion publique s'est longtemps intéressée, de façon un peu racoleuse, aux records de longévité des greffés successifs. L'enjeu était de vaincre le "phénomène de rejet" provoqué par la présence artificielle d'un organe étranger au corps opéré. Celui-ci reconnaît, au-delà des similitudes fonctionnelles et organiques, les différences personnelles qui rendent l'organe intrus inassimilable. Le corps possède une unité individuelle radicale et universelle qui lui interdit d'accepter toute altérité. La diminution, voire la disparition, de cette protection immunitaire est la voie ouverte à des désordres biologiques graves, qui disloquent l'harmonie physiologique unique du corps sain.

Deuxième exemple : la signature génétique. Les avancées récentes sur l'étude du génome permettent d'affirmer aujourd'hui que chacun possède une configuration génétique unique parmi tous les êtres vivants existant ou ayant existé. Qui plus est, cette marque génétique se retrouve identique dans chaque cellule de l'animal et de l'homme. Chaque être est foncièrement différent de son voisin, et c'est tout son être qui est absolument original dans l'univers. Fort de cette certitude nouvelle, on entreprend des recherches d'identité, parfois plusieurs dizaines d'années après la date d'événements restés sans réponse.

### *d) L'âme provoque à la vie*

Cette expérience intime de l'unité vitale confirme le principe que «*c'est par l'âme que le vivant vit*»<sup>(12)</sup>. Nous ignorons en fait l'essentiel sur la nature de la vie, car elle est une opération structurellement antérieure à toutes les autres. Vouloir l'atteindre par le scalpel, c'est la détruire, la rechercher par l'introspection obligerait à remonter au delà de soi,

---

<sup>(12)</sup> L2 ch 1, 220

## Notion commune

puisqu'elle est notre première activité de vivant. C'est aussi ce qui rend si obscure la recherche sur l'âme.

*«La caractéristique de la vie est d'avoir sa source de mouvement et d'action à l'intérieur de l'être, sans être déterminée de l'extérieur»<sup>(13)</sup>.* Tout être naturel est l'objet de mouvements, qu'il se déplace, qu'il s'use et s'érode, qu'il se transforme sous l'action de la pression, de la température, etc. L'animal, comme la pierre, est la cible d'influences extérieures qui le transforment. Il n'a sur elles aucun contrôle, aucune action ou protection. Tous ces changements lui sont imposés de l'extérieur par le concours d'événements hétérogènes qu'il ne peut maîtriser. Par contre, seul l'être animé jouit d'une faculté inconnue du caillou : se mouvoir de lui-même, à la suite de désirs intimes suscités par des représentations intérieures, même en l'absence de l'objet poursuivi. La vie est un dynamisme intrinsèque.

Sa manifestation première la plus universelle est la vie biologique. Assimilation, croissance et reproduction sont l'unique caractère absolument commun à tous les vivants, qu'ils soient végétaux, animaux ou humains, et l'absence de ces facultés est la preuve de l'absence de vie. Une personne est toujours considérée comme vivante même si, plongée dans un coma profond, elle ne se manifeste plus que par des opérations végétatives dont la plus fondamentale est la digestion, alimentée au besoin par perfusion. C'est donc à l'âme végétale que l'on attribue spontanément l'effet de vivre. Tous les vivants sont reconnaissables à leur biologie et aucun être privé d'activité biologique n'est vivant. Cette attribution de la vie à la biologie n'est cependant due qu'à son caractère universel, et ne doit pas tromper : la vie animale dépasse largement les opérations végétatives. Elle les englobe dans celles de l'être sensitif. Savoir ce qu'est la vie animale est encore plus obscur que de comprendre la vie biologique. Thomas écrit : *«vivre s'attribue au principe végétatif, non que l'animal ne vivrait que d'une vie de végétal, mais parce que c'est le premier principe par où transparait la vie»<sup>(14)</sup>.*

La vie est donc le dynamisme interne qui pousse la plante, la bête et l'homme à se nourrir, assimiler, croître, s'épanouir et se reproduire. C'est également ce dynamisme qui pousse l'animal et l'homme à voir, à sentir, à toucher et à goûter, à se représenter et à se souvenir, à désirer ou à repousser. C'est toujours ce dynamisme qui pousse l'homme à comprendre, réfléchir, juger et vouloir. Toutes ces opérations sont œuvres vitales. Elles sont œuvre de l'âme.

---

<sup>(13)</sup> *LI ch 14, 209*

<sup>(14)</sup> *LI ch 14, 210*

## *L'âme, souffle de vie*

Lorsque nous disons que «*c'est par l'âme que le vivant vit*», nous ne devons pas nous méprendre sur la portée de la proposition. Nous n'affirmons aucunement que, connaissant les caractéristiques de l'âme, nous en déduisons nécessairement qu'elle est la cause de la vie. Au contraire, notre démarche est la suivante : nous constatons au vu de certaines opérations, que des êtres vivent ; en outre, nous expérimentons personnellement que la vie a une source foncière et générale à l'intime de notre être ; nous en concluons donc qu'il doit nécessairement exister un principe unique et radical à l'origine de ce phénomène. Ce principe, nous l'appelons âme, sans en savoir plus pour l'instant sur son identité.

### **2- Définition commune de l'âme**

Tout le début du *Traité de l'âme* est consacré aux questions qu'il convient ou non de se poser. La méthode consiste en premier lieu à s'interroger sur la manière même de s'interroger, notamment à propos des façons de définir.

#### *a) Comment définir*

«*L'interrogation sur l'essence ... achoppe sur l'ignorance du chemin à suivre : certains veulent démontrer, d'autres diviser, d'autres - et Aristote - composer*»<sup>(15)</sup>. On démontre par un raisonnement comme celui-ci : - Les êtres toujours en mouvement sont des particules sphériques, - car leur forme et leur taille se prêtent le mieux au mouvement, - or l'âme est un être toujours en mouvement, - car elle est la source du mouvement, - donc l'âme est une particule sphérique. C'est ainsi que Démocrite définit la nature de l'âme<sup>(16)</sup>. Le postulat non formulé de la démonstration est que l'âme est un corps. On en déduit qu'elle est un certain type de corps.

La division permet de distinguer des réalités les unes des autres. Ainsi certains philosophes et Platon ont divisé l'âme en fragments. Un morceau d'âme serait végétal, un morceau sensitif et un autre moteur. Ils arrivent finalement à poser autant d'âmes que de parties<sup>(17)</sup>.

Aristote compose. Sa définition commune repose sur l'association d'un aspect formel : l'acte premier et d'un aspect matériel : le corps organisé. Ses définitions spécialisées réunissent un aspect commun : la définition générale et des aspects appropriés comme la capacité à se reproduire ou à être toutes choses.

---

<sup>(15)</sup> *L1 ch 1, 10*

<sup>(16)</sup> *L1 ch 3, 34*

<sup>(17)</sup> *L1 ch 14, 205*

## Notion commune

### b) Catégorie du vivant

Pour éclaircir la définition de l'âme, Thomas s'intéresse d'abord au concept de substance, qui semble qualifier le mieux l'être vivant. «*Dans la substance, c'est le genre qui fait problème*»<sup>(18)</sup>. L'âme est-elle une substance ? une quantité ? une qualité ? Cette interrogation renvoie au traité logique des *Catégories* d'Aristote. Retenons-en qu'un objet peut être une substance, c'est-à-dire une entité autosuffisante pour exister, comme un chien ou une pipe, ou bien ce peut être une des nombreuses caractéristiques de la substance telles que la quantité, qui est objet des mathématiques, les qualités qui peuvent être les objets de différentes sciences de la nature et de l'homme, etc. Le chien peut être grand et fauve, ou la pipe courbe et couleur d'écume. L'existence dans ces exemples de la taille, de la couleur et de la configuration dépendent de l'existence de la substance chien ou pipe. Thomas et Aristote distinguent ainsi dix façons générales d'être, auxquelles on peut ramener globalement tout ce qui existe. Ce sont les dix catégories, ou les dix genres fondamentaux.

Tout être est en effet soit une substance, soit une quantité, soit une qualité, soit un lieu ou un temps, soit une action ou une passion, soit une configuration, soit un acquis, soit une relation. Déterminer la catégorie est donc une première étape dans l'interrogation sur la nature des choses. A la question "Qu'est-ce que c'est?", nous répondons spontanément : c'est quelque chose (i. e. une substance), ou la couleur ou la taille de quelque chose (i. e. une qualité), ou la pression exercée par l'objet (i. e. une action), ou l'autorité instaurée entre deux sujets (i. e. la relation), etc. Nous commençons toujours par soumettre l'objet interrogé à une notion générale avant de donner des précisions. Telle est bien la première démarche logique de définition.

Les anciens philosophes ont rattaché l'âme soit à la substance, en faisant d'elle un corpuscule très subtil, soit à la quantité, dont nous avons vu qu'ils faisaient des fragments, soit à la relation en considérant l'âme comme un équilibre harmonieux entre tous les éléments.

Pour parvenir au genre de rattachement de l'âme, Thomas annonce un procédé par division. «*Le Philosophe commence par diviser pour tracer le chemin menant à la définition*»<sup>(19)</sup>. Première distinction : on définit d'abord la substance différemment des caractéristiques qui l'affectent et que l'auteur nomme «*accidents*», c'est-à-dire

---

<sup>(18)</sup> L1 ch 1, 11

<sup>(19)</sup> L2 ch 1, 212

## *L'âme, souffle de vie*

étymologiquement, “ce qui arrive à un sujet”. La substance étant autosuffisante, ne se définit que par ses principes intrinsèques. Un lapin se caractérise par ses propriétés internes : vertébré mammifère herbivore lagomorphe. Tandis que l'accident ne peut se définir sans le sujet auquel il se rattache mais qui lui est extrinsèque. Ainsi, la détermination de la couleur est incomplète tant qu'on ne précise pas qu'elle affecte une surface matérielle. Cette surface est le support de son existence et, elle disparue, la couleur n'est plus.

«*La substance se divise en matière, forme et composé*»<sup>(20)</sup>. Ce qui existe de façon autosuffisante, la “chose” en d'autres termes, c'est le composé. C'est lui la substance proprement dite. Mais ses principes intrinsèques, dont on vient de parler, sont de deux ordres : la matière dont il est constitué, la chair pour le lapin, par exemple, et la forme qui structure cette matière et lui donne son originalité ; dans notre exemple, ce serait la “lapinité”, comme on parle d' “humanité” pour l'homme.

Parmi les choses, certaines sont artificielles, comme une poterie sortie de la main de l'artisan, et d'autres sont naturelles, comme notre fidèle lapin. Il est clair que sont surtout appelés substances les êtres naturels. D'autant plus que ce sont eux qui servent à la production des artefacts. Pas de poterie sans argile.

Enfin, parmi les êtres naturels, certains sont vivants et d'autres non. Nous avons déjà noté qu'il s'agit d'un postulat au point de départ de la biologie et de la psychologie. «*En conclusion, le corps physique semble être une substance, et le corps doué de vie paraît être un corps physique, donc le corps vivant est une substance*»<sup>(21)</sup>.

### *c) Composants de la substance*

Deuxième chaîne de division, reprise de la première : «*la substance se divise en matière, forme et composé*»<sup>(22)</sup>. Dans une toute première approche, ces trois concepts peuvent être compris de la façon suivante : la matière est “ce en quoi la chose est faite”, et la forme, “ce par quoi la chose est telle”. Comparons : comme cette armoire est faite de bois, la chose est faite de matière, et comme ce bois est agencé selon une architecture interne qui fait de lui ce meuble, la forme structure la matière pour en faire telle chose.

Le composé constitue la “chose”, ici le meuble, qui est, à vrai dire, la seule réalité existant par elle-même. Ni matière, ni forme ne sont

---

<sup>(20)</sup> L2 ch 1, 215

<sup>(21)</sup> L2 ch 1, 220

<sup>(22)</sup> L2 ch 1, 215

## *Notion commune*

substances autonomes. Elles sont comprises dans l'appellation "substance" par antonomase, car elles en constituent les parties essentielles. Dans notre exemple, le bois n'existe à aucun moment comme tel. Il est toujours le bois d'un arbre ou celui de notre armoire. Bref il a toujours une forme qui le rend hêtre ou chêne ou planche. La matière n'existe jamais sans être structurée par une forme. De même, la forme du meuble n'existe jamais d'elle-même. Elle est toujours dans l'intelligence de l'artisan, ou sur le papier de ses plans, ou bien enfin dans le meuble à qui elle donne son style. La forme est toujours structure d'une matière. De sorte que matière et forme sont toujours matière et forme d'un "quelque chose", qu'elles constituent en formant ses parties essentielles. Ces parties que justement l'on recherche pour composer la définition de la substance.

Nous mettons là le doigt sur une divergence de vue majeure entre Platon et Aristote. Pour le premier, la matière préexiste universellement et le D miurge la  fa onne en contemplant la forme également préexistante depuis toujours, afin de faire exister l'être naturel. Rien de cela chez Aristote. Ni matière ni forme n'existent en dehors de leur intégration dans le composé, qui seul existe "effectivement" - Thomas dira "en acte" -. Dans notre parallèle avec l'armoire, la forme se compare à l'architecture interne du meuble, qui est la transcription dans le bois du concept de l'artisan, elle n'est pas à identifier avec ce concept même, qui reste dans l'esprit de l'auteur. Quant au bois, il est issu d'un composé précédent, le hêtre ou le chêne, qui a été en quelque sorte "déformé" de sa structure d'arbre pour être immédiatement "reformé" en planche. A aucun moment il n'est purement et simplement bois, sans être bois de quelque chose.

Nous disons que la matière est "inclination   être telle". Elle est le composant qui reçoit la forme et qui la rend tangible en la fixant. La forme est l' "effectivité de la matière", celle qui donne aux matériaux leur architecture, celle qui, en les faisant être tels, les fait être. Mais ce qui existe au bout du compte, c'est le composé de matière et de forme, et lui seul. «*C'est lui, l'être en acte*»<sup>(23)</sup>. Comme le vivant est un être en acte, il est nécessairement un composé de matière et de forme.

### *d) Hiérarchie des actes*

En matière juridique, l'acte est l'énoncé qui, en établissant les termes d'une relation définie entre plusieurs volontés, la fait effectivement exister au moment précis où il vient à être signé. C'est en ce sens que la forme est "acte". Au moment où elle est matérialisée, elle existe, elle fait

---

<sup>(23)</sup> L2 ch 1, 215

## *L'âme, souffle de vie*

exister la chose et la fait être telle, avec sa spécificité et toutes ses potentialités.

La notion d'acte peut se prendre à deux niveaux : acte constitutif ou opération. On peut ainsi par exemple, grâce à son talent et à son travail, être le meilleur joueur de football au monde. Le champion s'est forgé pour atteindre un état optimal qui le constitue dans sa primauté de joueur. Il est effectivement "en acte" le meilleur du monde. Cet état acquis est lui-même dû à un état natif : le fait d'être homme avec toutes les facultés inhérentes, dont celles d'avoir des jambes et de pouvoir faire effort. Mais être de nature humaine ne suffit pas à être le meilleur (hélas !), il faut aussi des années d'entraînement. Ce sont ces actes répétés que nous appelons opérations et qui conduisent progressivement à l'état de champion. L'état acquis est lui-même à nouveau à la source d'opérations spécifiques telles que tous les matchs où notre joueur triomphe.

Cet acte constitutif de champion est comme "une seconde nature" qui met à disposition toute une série de potentialités originales impossibles sans lui. Nous appelons acte premier celui qui détermine une constitution, et actes seconds, les opérations que rend possibles l'acte premier. Autre exemple dans le sport : l'invention japonaise de la "ceinture noire" en arts martiaux est très révélatrice. Elle représente le stade où le pratiquant est suffisamment exercé pour pouvoir progresser seul. Il est comme un état intermédiaire entre l'élève et le maître, qui offre cette faculté nouvelle d'être autonome dans sa pratique et sa progression. La ceinture noire est un acte premier, source potentielle d'opérations spécifiques.

Le propre de l'être animé, c'est de vivre. Donc la forme qui donne à l'être une constitution lui permettant de poser les opérations vitales est un acte premier. Mais c'est par cet acte premier que le vivant vit. Donc l'âme est l'acte premier du vivant. L'opération que cet acte rend possible, c'est la vie selon ses trois espèces.

La matière que l'âme structure est "organisée", c'est-à-dire douée d'organes différenciés et spécialisés. Cette organisation est nécessaire à la bonne fin des opérations vitales. Sans cette complexité, point d'actions. La matière vivante est donc suffisamment élaborée pour être potentiellement animée, c'est-à-dire capable d'accueillir l'actuation et le dynamisme de la forme, et de répondre à ses sollicitations dans l'œuvre de vie. La biologie actuelle et ses prolongements génétiques sont incontestablement d'une richesse infinie pour approfondir ce que Thomas entendait par complexité à une époque où les connaissances en ce domaine étaient assez pauvres comparativement aux nôtres.

En puissance à la vie ne veut pas dire en puissance à l'âme. La matière vivante n'est pas comme le gamète. Celui-ci n'a pas encore l'âme



## Notion commune

de l'être qu'il est appelé à former, alors que l'œuf fécondé est soudain bouleversé par l'animation. A l'instant précis de la fécondation, l'âme n'est plus séparable du corps, ou ce dernier est réduit à l'état de cadavre. C'est l'âme qui rend le corps en puissance à la vie et celui-ci n'est potentiellement vivant que s'il est animé.

Nous pouvons donc composer les éléments issus des divisions successives pour formuler la définition commune de l'âme : « *l'acte premier d'un corps organisé ou ayant la vie en puissance* ». Il faut encore comprendre en quel sens cette définition est "commune". Elle ne l'est pas comme pourrait l'être une souris, qu'on qualifie ainsi parce qu'elle n'aurait rien de particulier pour mériter un nom savant. Surtout, cette communauté n'a rien de comparable à une conception platonicienne, à laquelle elle veut justement s'opposer. Il ne s'agit pas d'une "idée" d'âme, générale, séparée et indépendante, qui s'ajouterait aux idées précises d'âme végétale ou animale. Cette notion commune d'âme n'existe pas comme telle. « *L'animal universel n'existe pas ou il est postérieur* »<sup>(24)</sup>, c'est-à-dire que l'animalité est toujours concrétisée dans l'existence de tel ou tel animal précis, mais ne se rencontre jamais à l'état brut. Thomas précise que cette communauté est comparable à la notion de polygone, par rapport à celle de carré ou de triangle. Il n'existe effectivement pas de polygone qui ne soit que polygone, sans être triangle, carré, hexagone ni octogone, ni toute autre figure au nombre précis de côté. La notion contient en puissance tous les polygones que l'on peut tracer, mais n'existe qu'au travers de ceux-ci et jamais par elle-même. Il va ainsi de la notion commune d'âme. Elle est un acte premier qui engendre un autre lui-même et qui parfois devient toutes choses, mais n'est jamais exclusivement "acte premier d'un corps organisé".

*« Enfin, en guise d'épilogue, Aristote synthétise ses dires : par ce qui précède, on a schématisé la nature de l'âme, superficiellement, incomplètement et de l'extérieur. Cette définition atteindra son terme en parvenant à l'intime de sa nature, avec la détermination de chacune de ses parties »*<sup>(25)</sup>.

---

<sup>(24)</sup> L1 ch 1, 13

<sup>(25)</sup> L2 ch 2, 244



## CHAPITRE 4

### L'ÂME VÉGÉTALE

Après le général, le spécifique : «*Nous ne devons pas nous contenter d'une définition commune, mais chercher la définition de chaque partie de l'âme ... afin de savoir ce qu'est l'âme de la plante, et ce qu'est celle de l'homme, et ce qu'est celle de la bête*»<sup>(1)</sup>. Thomas ne dévie pas de l'intention que nous lui avons découverte, à savoir donner les meilleures définitions de l'âme. Les parties dont il est ici question sont les trois espèces différentes d'âmes, que l'on veut faire connaître en étudiant leurs opérations.

Dans ce chapitre, nous suivrons l'auteur à la découverte de l'âme végétale. Mais au préalable, nous faisons avec lui le point sur la façon de procéder dans cette seconde étape de la définition de l'âme.

#### 1- Organisation globale de l'étude

Nous accompagnons Thomas dans sa méthode. Il commence en donnant l'ordre général de l'étude puis il précise le mode d'investigation dans la recherche.

##### a) Plan de l'étude

*«Il faut d'abord définir chaque genre d'âme, puis en fin de traité,*

---

<sup>(1)</sup> L2 ch 6, 299

## *L'âme, souffle de vie*

déterminer leurs relations mutuelles»<sup>(2)</sup>. La structure de cette partie du *Traité de l'âme* est fondée sur les grands axes de division déjà énoncés, à savoir cinq types d'opérations : vie végétative, sensitive, de désir, motrice et intellectuelle ; quatre degrés de vie : végétale, animale inférieure, animale supérieure et humaine ; trois genres d'âmes : végétale, animale et humaine ; deux voies d'accès naturelles pour l'âme animale : voie de la connaissance, voie de la motricité. Elle se conclut en fin de traité sur une mise en perspective des âmes l'une par rapport à l'autre, leurs liens et leur hiérarchie.

On ouvre logiquement l'analyse avec l'observation des opérations de la vie biologique : assimiler, croître et se reproduire. Nous appelons biologiques les opérations communes à tous les vivants, quel que soit leur métabolisme. Thomas ne parle pas de la respiration (encore moins de la photosynthèse). Pourtant, les anciens l'avaient abordée et ce n'est donc pas ignorance de sa part. *«Il y a des opérations animales comme l'inspiration et l'expiration, ou le sommeil et la veille, dont les causes seront vues plus tard, car elles posent beaucoup de difficultés et méritent un traité à part»*. Il prouve même à un moment donné que l'âme n'est pas un souffle. Ceci nous amène à préciser que notre titre : *L'âme, souffle de vie*, est métaphorique. L'âme n'est ni une inspiration ni une exhalaison. C'est plutôt elle qui respire, qui "souffle la vie". Thomas constate aussi que tous les animaux ne respirent pas. Aristote en parlera abondamment dans quelques-unes des études regroupées sous le titre de *Petits Traités Naturels*, que Thomas n'a pas toutes commentées.

Les développements de cette première partie permettent de conclure sur la détermination du degré de vie végétal et de définir l'âme de la plante.

Puis, Thomas aborde l'âme animale en suivant d'abord la voie de la connaissance. *«Les anciens ont défini l'âme de l'animal selon deux facultés : d'un côté le discernement de la connaissance, œuvre de l'intelligence et du sens, et de l'autre, la motricité»*<sup>(3)</sup>. Cette première voie analyse les opérations de la connaissance : les opérations les plus manifestes en premier lieu, c'est-à-dire la perception par les cinq sens externes : *«On traite d'abord de ce qui transparait : les sens externes (...)* ; ensuite les phénomènes latents, ceux de la connaissance interne. *«(...) puis de ce qui est caché dans la sensibilité»*<sup>(4)</sup>. Juste après ce passage, Thomas précise la référence où il commence à traiter de cette

---

<sup>(2)</sup> L2 ch 7, 309

<sup>(3)</sup> L3, ch 14, 795

<sup>(4)</sup> L2 ch 10, 350

## *L'âme végétale*

partie cachée. Nous reportant à cet endroit, nous lisons : «*Ici, Aristote entreprend l'étude de l'intelligence*»<sup>(5)</sup>. L'analyse de la connaissance interne est donc essentiellement centrée sur l'intelligence, et accessoirement sur l'imagination animale. L'auteur donne néanmoins sur cette dernière, certains développements dans l'optique de différencier clairement connaissance sensible et connaissance intellectuelle. Il faut donc entendre ici "sensibilité cachée" en un sens large qui englobe sous une même expression la sensation et l'intelligence. Cette indistinction des mots est un héritage de la confusion dans la pensée des anciens qui ne savaient pas distinguer l'intelligence du sens. Elle est volontairement reprise au départ comme une donnée reçue à l'état brut et qui demande à être précisée.

Les opérations observées dans cette partie sont la perception sensible externe et ses prolongements internes, ainsi que la compréhension intellectuelle. Les âmes définies sont celles de l'animal et celle de l'homme, du point de vue de la connaissance.

Puis, Thomas suit la voie du mouvement, avec l'étude des opérations de l'inclination et de la motricité. Il développe aussi le rôle de l'imagination et de l'intelligence dans l'action. Cette seconde voie permet de distinguer deux degrés de vie entre les animaux inférieurs qui ne peuvent se déplacer, et les animaux supérieurs (et l'homme) qui jouissent de cette faculté. Elle offre aussi les prémisses d'une définition possible de l'âme de l'homme et de l'animal du point de vue de la locomotion.

Enfin, l'auteur conclut l'ensemble du traité sur l'imbrication des facultés de l'âme entre elles, et la hiérarchie des âmes qui en découle.

### *b) Mode d'investigation*

La procédure globale de recherche est clairement exprimée. Il faut d'abord arriver à formuler l'identité de chaque espèce d'âme. Pour cela, nous devons analyser ses différentes facultés. C'est par elles que nous saurons ce qu'il faut «*sentir de la nature de l'âme*». Or, nous ne découvrons la faculté qu'à l'occasion de son exercice. Nous ne savons l'animal capable de digérer ou d'entendre que lorsque nous l'avons vu faire. Il faut donc au préalable observer les actes posés par le vivant pour approcher ses capacités. Et pour comprendre la nature de l'acte, il est nécessaire d'étudier l'objet sur lequel il porte. Pour comprendre ce qu'est voir, il faut analyser ce qu'est le "visible". Précisons que par analyse de l'objet, nous n'entendons pas l'étude de chaque chose visible ou audible, ce qui nous emmènerait à l'infini plus d'une fois. Nous parlons d'objet

---

<sup>(5)</sup> *L3 ch 1, 564*

## *L'âme, souffle de vie*

“formel”, c’est-à-dire susceptible d’introduire une différenciation dans l’opération de connaissance. Il est en effet différent de connaître en entendant ou bien en voyant.

De l’objet à l’acte, de l’acte à la puissance et de la puissance à l’essence<sup>(6)</sup>, l’ordre d’investigation repose sur le principe que l’on agit en fonction de ce que l’on est. «*Chaque chose pose ses opérations conformément à son être*»<sup>(7)</sup>. Commencer par ce qui est manifeste est le seul moyen pour parvenir à l’éclaircissement de l’obscur. L’acte, qu’on peut observer, doit nous mener à une meilleure connaissance de l’âme dont on ne connaît encore que l’existence, et dont l’expérience interne ne nous donne qu’une idée très confuse. L’étape intermédiaire est la détermination de la faculté. Nous constatons que l’opération est possible puisqu’elle s’exerce effectivement, et nous en inférons la constitution à posséder pour permettre cet acte. Nous partons donc de ce qui nous est le plus accessible : “l’acte et son objet”, pour essayer de parvenir à une connaissance plus substantielle de la réalité profonde : “l’âme”.

Il est intéressant de constater que Thomas nous propose dans la *Somme théologique* de suivre le processus exactement inverse à celui énoncé au début du précédent paragraphe. «*La nature de l’homme intéresse le théologien du point de vue de l’âme, et non de celui du corps, sauf parfois pour préciser les liens de l’un à l’autre. Donc nous commençons avec l’âme. (...) Nous considérerons d’abord ce qui relève de son essence, puis de ses puissances et troisièmement de ses opérations*»<sup>(8)</sup>. Dans ce passage, l’objet de l’opération, notre point de départ philosophique est même absent. C’est un signe fort de la différence que l’auteur fait entre philosophie et théologie. La première se fonde sur l’expérience, la seconde sur la révélation. La philosophie remonte des effets à la cause tandis que la théologie descend de la Cause à l’effet. Celle-ci démontre la nature de l’âme tandis que la première l’infère. Thomas ne mélange jamais les genres, et respecte le mode de procéder, les contraintes et les limites de chaque discipline. Rappelons que le traité de l’âme dans la *Somme théologique* et le *Commentaire du Traité de l’âme* d’Aristote ont vraisemblablement été écrits de concert afin que la réflexion sur l’un soutienne celle sur l’autre et réciproquement, sans qu’il n’y ait jamais confusion. Cela plaide envers le caractère purement rationnel et naturel de la démarche philosophique. Cela jette aussi une ombre sur tous les traités de psychologie “thomistes” écrits sur le schéma de la *Somme Théologique* sans avoir pris soin de corriger la perspective.

---

<sup>(6)</sup> L2 ch 6, 308

<sup>(7)</sup> L2 ch 5, 281

<sup>(8)</sup> *Somme Théologique, Ia, qu 75, introduction*

## L'âme végétale

Cette étape franchie, on peut «*étudier les comportements de l'âme, tels qu'ils découlent de sa nature, observer tout ce qui tourne autour de ces comportements, de même que les organes utilisés, etc.*»<sup>(9)</sup>. C'est ce que commence à faire Thomas dans les ouvrages postérieurs, comme nous l'avons signalé. Bien sûr, il en parle déjà dans celui qui nous intéresse, mais uniquement pour ce qui est utile à son propos. De sorte que la méthode ici pratiquée est celle destinée à formuler l'identité de l'âme.

### c) Portée scientifique

La question se pose de l'actualité scientifique d'études qui ont été menées au XIII<sup>ème</sup> siècle de notre ère, voire au IV<sup>ème</sup> siècle avant J.C., et par conséquent de leur pertinence pour définir l'âme aujourd'hui. En effet, l'observation des opérations de l'être vivant sert à préciser la définition de l'âme. Mais ces travaux marchent sur le terrain des sciences modernes que sont la biologie et la psychologie expérimentales. Or le développement de ces disciplines a rendu complètement obsolète le savoir des temps anciens. De ce fait, leur approche de l'âme paraît aujourd'hui totalement révolue.

Il y aurait des motifs pour justifier ce raisonnement. Le premier serait que biologie et psychologie contemporaines cherchent à nous donner leur propre définition de l'âme. Mais nous constatons que rien n'est plus méthodologiquement opposé à leur intention. On se prend à rêver d'un savant compétent en ces matières et qui veuille aller au-delà des tabous de méthodes. Le second motif serait que nos auteurs se soient trompés. Nous savons que c'est le cas en biologie sur la description d'expériences particulières. Ils croyaient à la génération spontanée, par exemple. Cependant, ces erreurs factuelles ne remettent pas en cause la construction générale des raisonnements. Globalement, leurs analyses ne sont pas contredites et restent vraies, même si, reconnaissons-le, elles paraissent parfois grossières aux yeux du savant contemporain. Ceci est particulièrement vrai pour notre traité, où nous avons vu qu'à deux reprises, Thomas affirme qu'il en reste à des considérations sommaires et schématiques même en comparaison de la science de son temps. On peut donc légitimement penser qu'aujourd'hui, rien ne remet en cause ni n'abolit les conclusions du *Traité de l'âme* de Thomas d'Aquin. Mais une telle issue, pour recevable qu'elle soit, ne suffit pas à clore le débat.

Afin de répondre en profondeur à cette interrogation essentielle, contemplons un instant la majesté des pyramides égyptiennes dressées depuis des millénaires au milieu des sables, pour la gloire des pharaons.

---

<sup>(9)</sup> L2 ch 6, 303

## *L'âme, souffle de vie*

Pourtant, leur architecture nous paraît assez peu élaborée en comparaison des cathédrales du Moyen-Âge ou de nos modernes ponts suspendus.

La pyramide est un monument funéraire. L'édifice est la chrysalide où le pharaon mort se prépare au passage à l'état de Dieu. On y a découvert tous les instruments d'un voyage "solaire". La mort est, pour le prince, la porte de l'immortalité divine. Il faut donc pour cela concevoir un tombeau qui ait lui-même valeur d'éternité et dont la structure serve ce dessein. Ni le temps, ni les intempéries, ni les forces de la nature ou de l'homme ne doivent en venir à bout.

Il sera donc monumental : la pyramide de Khéops mesure 147 mètres de haut ; il sera solide sur ses assises : chacun de ses côtés mesure 230 mètres ; et n'offrira aucune aspérité ni prise possible pour l'extérieur. Pour cela la forme de dôme ou de cône se prête le mieux. Le dôme cependant est toujours plus fragile en son centre alors que la pyramide à quatre côtés offre un parfait équilibre des forces. Voilà la raison du choix d'une architecture très primaire, proche de celle du "tas", alors que les Égyptiens ont montré ailleurs leurs talents évolués. La structure pyramidale est celle qui répond le mieux à l'objectif de pérennité.

Il y a quelque chose d'analogue dans la méthode d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Ils nous préviennent qu'ils se fondent sur les phénomènes les plus patents, les plus indéniables pour les exploiter jusqu'au bout de leurs certitudes, afin que leurs conclusions soient aussi établies que leurs prémisses. Ce que cherche le philosophe, c'est la vérité certaine, autant que faire se peut. Seuls, des assises très larges, une structure simple et régulière et l'équilibre primaire des forces peuvent produire l'œuvre éternelle qu'il poursuit. Peut-être ses qualités artistiques ne sont-elles pas au sommet de leurs possibilités, mais sa pensée perdure de siècle en siècle et rayonne d'une gloire que l'auteur n'a sans doute pas même voulue à ce zénith.

### **2- L'âme végétale**

Suivant le déroulement annoncé, nous entamons avec l'étude des opérations de la vie végétale, ainsi que l'objet sur lequel elles portent<sup>(10)</sup>.

#### *a) Préliminaires*

L'auteur revient au préalable sur un point fondamental : ces opérations ont bien l'âme pour cause originelle. Tout ce qui existe dans

---

<sup>(10)</sup> *L'ensemble est analysé dans les chapitres 7 à 9 du Livre II du Traité.*



## *L'âme végétale*

l'univers a une fois été engendré. Les montagnes, les fleuves, les mers, les métaux, les pierres, etc. de même que chaque être vivant. Cependant, l'apparition d'une source à la suite d'une forte montée des eaux souterraines, ou le jaillissement d'une faille après une secousse tellurique ne sont pas à proprement parler des "génération", au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Ces surgissements sont le fruit de forces externes hétérogènes. Tandis que la procréation du vivant vient bien de principes internes homogènes, les gamètes chez l'animal et l'homme (même si ces cellules spécialisées dans le processus de méiose, présentent des différences par rapport aux autres). La fertilité est proprement biologique.

Or l'âme est la source de la biologie. Tout vit, dans le vivant. Et tout meurt quand le vivant meurt. La génétique contemporaine le montre mieux que jamais. Il y a une source de vie unique et totalement originale pour chacun. Elle est partout présente dans le corps où elle laisse sa trace visible et identifiable. Lorsque cette source est tarie, plus rien ne vit, ce qui prouve bien qu'elle est à l'origine du phénomène. Cette source de vie est donc essentielle au vivant. Elle est responsable de sa structure fondamentale et globale. Thomas l'appelle la forme substantielle de l'être, et pour l'être animé, elle se nomme "âme". C'est bien elle, l'origine de la génération.

La vie biologique ne vient donc pas de la nécessité fonctionnelle d'organes regroupés par un hasard originel. Elle n'est pas le résultat d'un déterminisme matériel du fait de la nature particulière d'éléments inertes mis en présence. Chacun suivrait sinon le mouvement physique unidirectionnel propre correspondant à sa nature. Celui-ci, comme on le constate dans le monde minéral, est absolument sans égard pour son environnement. Il en résulterait que l'unité du corps vivant serait disloquée aussitôt formée. Le déterminisme matériel physico-chimique, s'il suffit à constituer des ensembles homogènes, ne rend pas compte de l'unité globale de parties hétérogènes.

C'est encore plus manifeste dès lors que la biologie plaide pour l'homogénéité plus ou moins généralisée de la matière vivante. La différenciation ne saurait venir de ce qui est uniforme. Elle ne peut venir de cette matière et oblige donc à poser une autre cause, d'ordre structurel.

Ceci est particulièrement vrai pour la croissance. On n'explique pas que le seul déterminisme physico-chimique puisse assurer le développement harmonieux du vivant dans une fourchette de taille, de poids et de force qui corresponde à telle race et qui varie selon les espèces. On ne voit pas en fait comment un processus matériel puisse être globalement équilibré et surtout s'auto-limiter, toujours en vertu du mouvement unidirectionnel qui le caractérise. L'harmonie de la croissance

## *L'âme, souffle de vie*

- on ne grandit pas d'abord d'une jambe, puis d'un bras - est le résultat d'un principe unique, certes relayé par le système hormonal, d'une complexité encore mal élucidée. Il est notable qu'on parle de "messagers" à propos des hormones. La biologie a l'intuition qu'elles sont des intermédiaires entre émetteur et récepteur. Mais la cohérence des messages ne peut que témoigner pour l'unicité de la source d'émission. D'une manière générale, biologie moléculaire et génétique sont très attentives aux questions d'information et de disposition dans l'enclenchement et la régulation des phénomènes vitaux. Or ces questions n'ont de sens que coordonnées dans une unité de structure d'ensemble qui empêche que l'équilibre soit en perdition quasi immédiate.

A nouveau, nous devons reconnaître l'existence d'une source originelle et globale du processus. «*La proportion et l'harmonie sont la disposition du corps à retenir l'âme, et cet équilibre rompu, l'âme disparaît*»<sup>(11)</sup>.

### *b) Opérations de la vie végétative*

La fonction de base de la vie végétale, c'est l'alimentation. Elle est la source de la reconstitution et de la santé physique du corps, de son développement, de sa maturation et de sa fertilité (lorsque bien sûr elle est normale). Il faut remarquer que Thomas établit un lien étroit entre la fonction de nutrition et celle de reproduction. Celle-ci est comme le dépassement de la première. Il faut aussi noter que pour lui, l'alimentation est non seulement le point de départ de la vie biologique, mais aussi celui de la vie psychologique qui à la fois se fonde sur elle et la porte. On peut en dire autant de la vie spirituelle, jusqu'à un certain point.

En effet, l'animal ne se nourrit pas comme la plante. Son métabolisme est très différent. Il ajoute au sein même des fonctions digestives, celles propres de la sensibilité charnelle. Chez la bête, c'est l'âme sensitive qui assume la vie biologique et non l'inverse. Tous les organes réagissent à une excitation tactile. C'est pourquoi l'animal peut prendre plaisir à manger, ou au contraire en souffrir. Cela ne contredit cependant pas le fait que la nutrition soit l'opération fondamentale de la vie à tous ses degrés. Il y a là sans aucun doute une intuition qui s'approche du fameux "stade oral" de la psychanalyse, c'est-à-dire de l'impact des fonctions de nutrition sur la formation de la personnalité psychologique inconsciente au travers de la sensibilité buccale. L'analogie peut d'ailleurs se développer, car on peut comparer le stade anal à celui de la croissance et le stade phallique à celui de la maturité sexuelle et de la fertilité. Ira-t-

---

<sup>(11)</sup> *LI ch 9, 144*

## L'âme végétale

on jusqu'à reconnaître ces phases chez l'animal non-humain ? Il le faudrait sans doute.

Fidèles à la méthode, nous devons commencer par observer l'objet de l'alimentation. Cependant, il faut au préalable écarter une confusion possible. Le mot "objet" ne doit pas être pris au sens de but, comme on parle de l'objet d'une démarche ou d'un mémoire. Il n'est pas le résultat que vise l'opération, mais la réalité externe sur laquelle elle porte. Selon l'étymologie, il est "ce qui est jeté devant" et dont l'organe va s'occuper. Or l'objet de l'alimentation, c'est l'aliment, c'est-à-dire une réalité extérieure apte à être consommée.

Le statut de "comestible" est un paradoxe. Il signifie que le consommé n'est pas vivant, mais est appelé à le devenir sous l'action d'une puissance extérieure à lui. L'aliment est en quelque sorte en puissance à la vie, un peu comme le corps vivant tel que nous l'avons défini, mais après une transformation profonde de sa nature. Le végétal tire du monde terrestre les sels minéraux proches de sa composition matérielle, et qui ne demandent qu'une opération finale pour vivre. L'animal absorbe une nature morte, c'est-à-dire ayant vécu comme végétal ou comme animal, et proche de revivre moyennant encore une dernière transformation. Cependant en aucun cas l'aliment ne peut naître à la vie sans l'intervention du vivant. L'alimentation est le lien entre le monde minéral, le monde végétal et le monde animal, elle est le passage de l'un à l'autre.

Cette transformation est proprement ce qu'on appelle l'assimilation. Littéralement : "rendre semblable à soi". D'une nourriture qui était contraire à ma nature, je fais un peu de moi-même. Ceci suppose que l'aliment soit entièrement désintégré dans son être propre pour être re-"formé" dans la nature de celui qui l'absorbe. Tel est l'objectif de la digestion. Il y a là un véritable anéantissement suivi d'une authentique régénération. L'appétissante entrecôte bordelaise - pommes pailles, qui se présente dans mon assiette, est vouée à la disparition totale dans ses moindres caractéristiques chromosomiques, pour adopter la marque spécifique de ma chair et de mon sang. Celle de mes convives subira un sort analogue, quoique assez différent quant au résultat final individuel de chaque personne.

L'effet de l'aliment est triple. Tout d'abord, il est reconstituant. En effet, la nourriture régénère très exactement ce que le corps a consommé pour les besoins de son maintien dans l'être et de son activité. *«Par l'aliment, la vie est conservée au lieu même où elle fut auparavant»<sup>(12)</sup>*. Le seul fait de vivre amène le corps à une perpétuelle déperdition qu'il doit compenser. Ce que Thomas dans son vocabulaire

## *L'âme, souffle de vie*

appelle : «*la consommation constante d'humide par la chaleur naturelle*»<sup>(13)</sup>, nous l'exprimons aujourd'hui par : "brûler des calories". En s'alimentant, le corps vivant se maintient en vie et entretient ses capacités à leur niveau d'équilibre.

L'aliment permet aussi la croissance et le développement à maturité. C'est par lui que la taille s'élève, que le volume s'élargit, et que la robustesse augmente. Il peut même entraîner une surcharge pondérale en cas de déséquilibre. Enfin, c'est l'aliment qui est à l'origine lointaine de la semence. Thomas constate en effet la concomitance entre la fin de la croissance et le début de la capacité sexuelle. Il y voit une sorte de transfert de l'usage de l'alimentation du végétal ou de l'animal parvenu à maturité. La part de nourriture excédentaire après reconstitution du corps qui se nourrit, est rendue disponible pour engendrer un autre vivant de même race que soi.

### *c) Facultés de l'âme végétale*

La faculté nutritive de l'âme végétale se caractérise fondamentalement par la capacité à conserver son possesseur dans l'existence, avec ses qualités et caractéristiques propres. Elle tend à maintenir l'être animé à son meilleur niveau d'équilibre dynamique, et si elle n'y parvient pas, l'organisme est malade. Ce niveau est d'abord défini avec une relative latitude, par l'espèce et la race du vivant. Il est influencé au sein de cette échelle, par des données liées à la personnalité de l'individu. C'est cette faculté qui est la cause véritable de l'épanouissement de la vie biologique. L'aliment n'en est que l'instrument. Thomas la définit : «*une puissance pouvant conserver celui qui la possède*»<sup>(14)</sup>. Cet énoncé pourrait être considéré comme une première définition précise de l'âme végétale : "acte premier d'un corps organisé capable d'auto-conservation de la vie"

Cette faculté s'exerce au travers d'un autre instrument que Thomas appelle «*conjoint*» par opposition à l'instrument séparé ou extérieur que représente la nourriture. Il est constitué de toute l'organisation charnelle et matérielle qui permet le processus d'alimentation, et dont le moteur est pour l'auteur «*la chaleur naturelle*» propre à chaque vivant. Il ignore à son époque ce que nous avons depuis exploré sur l'action des glandes et des enzymes dans la dissolution de la nourriture.

---

<sup>(12)</sup> L2 ch 9, 342

<sup>(13)</sup> L2 ch 9, 343

<sup>(14)</sup> L2 ch 9, 345

## *L'âme végétale*

La précision est opportune, car elle permet de cerner le champ de la science moderne. C'est effectivement sur l'«*instrument conjoint*» qu'elle travaille, et non sur la puissance que nous cherchons à définir. Cette dernière relève de l'âme, pas de la matière vivante, objet principal de la biologie expérimentale et secondaire pour la philosophie. Si les préoccupations sont proches en apparence, philosophie traditionnelle et biologie contemporaine n'ont que peu de terrains de rencontre. Selon ces principes, il est naturel que la science ne dise rien de l'âme. Il est aussi normal que la philosophie ne se sente ni infirmée ni obsolète après l'extraordinaire développement de la génétique.

L'aboutissement de la vie végétale autour de l'aliment est atteint avec la capacité à se reproduire. Celle-ci représente comme la finalité de l'assimilation et de la croissance. Elle est la preuve de la bonne performance biologique de l'individu, car les monstres et les infirmes sont souvent stériles. Elle est la preuve de la maturité sexuelle qui permet la fertilité. De sorte qu'elle représente le sommet et la perfection du développement biologique. Il est donc normal que ce soit par elle que Thomas définisse toute l'âme végétale : «*Celle qui peut engendrer un autre être semblable selon l'espèce*»<sup>(15)</sup>.

### *d) Portée et signification de l'âme végétale*

Si l'on peut définir la subjectivité comme la faculté de s'approprier le monde extérieur de façon personnelle, alors celle-ci apparaît dès que surgit l'âme. La biologie moderne caractérise la vie comme relation d'échange entre systèmes, mais la neutralité de l'expression ne doit pas faire illusion. Cette relation n'est pas, dans l'intention de la nature, un échange de bons procédés. Il s'agit de transformer l'autre en moi et de lui rejeter ce que je ne puis digérer. Tant mieux s'il en fait son affaire, mais ce n'est pas ma préoccupation. Dès le stade de la plante, avant même la conscience, nous pouvons parler d'«*Ego subjectif*». L'âme pose le sujet, et celui-ci s'approprie le monde pour le faire devenir lui-même, en le dissolvant et en lui rejetant l'inassimilable. La plante est par excellence la forme inconsciente de la subjectivité.

Si l'Ego précède ontologiquement la conscience, alors l'enjeu n'est pas neutre chez l'animal et chez l'homme. Toutes les opérations végétatives assumées par la vie sensitive, ont par définition un impact essentiel dans la formation de l'inconscient. Selon que je mange, que je digère, que je me reconstitue, que je rejette, que je me développe, que j'arrive à maturité et que je procréé, selon le plaisir, l'indifférence ou la

---

<sup>(15)</sup> L2 ch 9, 347

## *L'âme, souffle de vie*

douleur que j'y prends, le fondement inconscient de ma personnalité psychologique en est nécessairement affecté sans que je puisse dire de moi-même dans quelle mesure.

Autre considération : par la nutrition, l'âme veut être et perdurer. Par la croissance, elle veut grandir, se développer et embellir au summum de ses potentialités. Par la reproduction, elle cherche à se sublimer en offrant la vie à un être nouveau. Elle fait quelque chose comme une création, et se prolonge en elle pour atteindre une sorte d'infini. La rose veut durer l'espace d'une éternité. L'être vivant ne se résout pas à l'annihilation. La vie végétale, et singulièrement la procréation, est le choix de la plante pour ressembler à Dieu autant qu'elle en a les moyens, et rejoindre ainsi sa source pour accomplir la perfection du mouvement circulaire. *«Il est naturel au vivant de faire un autre être tel que lui, afin de participer pour toujours au divin et à l'immortel»<sup>(16)</sup>.*

---

<sup>(16)</sup> L2 ch 7, 315

## CHAPITRE 5

### L'ÂME SENSIBLE

L'animalité est la deuxième forme de vie la plus répandue dans la nature. Elle suppose les fonctions de la vie végétale, auxquelles s'ajoutent la sensibilité, et dans bien des cas la locomotion. Thomas suit d'abord la première voie naturelle d'accès à la nature de l'âme animale : celle de la connaissance. Elucider le processus de connaissance est la préoccupation majeure du *Traité de l'âme*. L'auteur aborde les questions de la sensation et de la perception, celles de la représentation interne et de l'imagination, et enfin celles de la compréhension et de l'intelligence.

Dans ce chapitre, nous nous concentrons sur la perception sensible externe, celle qu'offrent les cinq sens reliés aux organes de perception et au très complexe système nerveux. Là encore, par principe d'économie, il nous faut partir des éléments communs puis aborder les points spécifiques. Commençons par préciser le sens des mots : "sensible" ne signifie pas "émotif", comme c'est le cas couramment, mais "perceptible", c'est-à-dire apte à être connu par une sensation.

#### 1- Elaboration des concepts

Avant d'avancer dans l'étude de la sensation, Thomas fourbit les concepts qui lui sont utiles. Il tourne et retourne les notions de puissance, d'acte, de passion et de changement. L'occasion de cette réflexion lui est donnée par la rencontre avec les conceptions des anciens philosophes grecs. La portée de ces analyses reste d'ordre naturel, et il ne faudrait surtout pas les confondre avec une méditation métaphysique.

## *L'âme, souffle de vie*

### *a) Problématique d'Empédocle*

Pour le sage d'Agrigente, l'âme peut connaître tout ce qui lui apparaît. Elle doit pour ce faire, avoir en elle la ressource lui permettant de s'ouvrir à chaque objet qu'elle rencontre. Empédocle en arrive donc à concevoir l'âme comme faite des particules de tout ce qui existe. Étant constituée de ce qui compose l'objet perceptible, elle peut juger de la réalité extérieure à partir des éléments internes qu'elle reconnaît être conformes. Le semblable connaît ainsi le semblable car le système sensoriel est effectivement identique à l'objet perçu, et l'âme est réellement toutes choses comme les choses sont. Nous rappelant la définition de l'âme sensible comme étant «*d'une certaine manière toutes choses*», nous comprenons l'intérêt porté par l'auteur au vieux présocratique.

Aristote expose longuement cette théorie dans le premier livre du *Traité de l'âme*. Cette partie de l'œuvre est souvent négligée (et nous-même l'avons fait) car l'auteur se borne à recenser les opinions de ses prédécesseurs et à en faire une critique interne, sans développer sa propre pensée. D'autant qu'il nous prévient au début du deuxième livre qu'il va maintenant «*établir la vérité sur l'âme (...) en reprenant les choses à zéro*»<sup>(1)</sup>, rendant pour ainsi dire inutile tout ce qui précède. Or en fait, nous constatons qu'à maintes reprises les problèmes sont posés à partir de la pensée des anciens, et que non seulement Aristote, mais aussi Thomas derrière lui, sont très respectueux de ce qui constitue comme un fonds sur lequel ils bâtissent. On ne saurait minimiser l'apport de la philosophie antique dans la façon de poser les questions, ainsi que dans le choix des chemins suivis pour avancer. On lui doit en fait jusqu'à l'idée même de s'interroger sur l'âme.

La problématique d'Empédocle offre un regain d'intérêt avec l'envahissement du subjectivisme dans la théorie de la connaissance et de la sensation. Selon lui, en langage kantien, la matière est en quelque sorte une donnée a priori de la sensibilité (tandis que la forme serait donnée a posteriori). Le sens reconnaît dans l'objet ce qu'il y met de lui-même. A cela, Thomas oppose une difficulté qui vaut pour tout subjectivisme. Si l'objet perçu n'est rien d'autre qu'une projection du sens, si ce qui est senti est constitutionnellement identique à ce qui sent, alors le sens se sent lui-même. Il ne sent rien d'autre que lui-même et peut sentir quand il veut en l'absence de tout objet extérieur.

Par sentir "ad libitum" en l'absence de réalité extérieure, nous ne voulons pas parler ici de la faculté de reproduire par imagination l'objet perçu, même s'il n'est pas devant nous. Cette possibilité a toujours été

---

<sup>(1)</sup> *L2 ch 1, 211*



## L'âme sensible

reconnue. Nous entendons bien la faculté d'observation directe, le fait de percevoir quelque chose. Dans le subjectivisme, qu'il soit matériel, formel ou les deux, la sensibilité tourne à vide sur elle-même. L'obligation d'existence d'un "noumène" déclencheur de la perception par sa seule présence se réduit à une pure pétition de principe. «*Si c'est parce que le perçu existe effectivement dans le sens (puisque'il fait partie de sa constitution) que le sens peut sentir en présence du perceptible extérieur, alors il peut tout aussi bien sentir en son absence*»<sup>(2)</sup>.

Le sens ne peut être de même constitution que le perceptible, il ne peut produire la sensation ni être son propre objet. On ne peut limiter la perception à sa propre sensation, sous peine de chuter dans une spirale infinie. Il faut donc tenir que le sens rejoint un monde extérieur étranger à sa constitution et reçoit de lui sa stimulation.

### b) L'acte de sentir

Dire qu'un sujet voit ou entend peut se comprendre à deux niveaux. En un premier sens, nous disons que le chien ou l'homme voit, alors que le cuivre et l'eau ne voient pas. Nous attribuons à un être la vision, parce qu'il est par nature apte à exercer cette activité, quand bien même il ne le ferait pas au moment précis où nous la lui conférons. L'homme voit parce qu'il est capable de voir, même si, endormi, il n'exerce pas actuellement cette possibilité. Thomas exprime cette aptitude sous le vocable de "puissance". Le sens de l'animal est par sa nature en puissance à la sensation. Mais nous affirmons que quelqu'un voit en un second sens lorsqu'il est effectivement en train de regarder quelque chose. Alors, le sens perçoit "en acte", car il exerce sa faculté. Le sens peut donc s'étudier sous le rapport où il est en puissance et sous celui où il est en acte. Il en est de même du sensible. Nous parlerons donc de sens et de sensible "en acte" ou "en puissance". Point de vocabulaire essentiel, qui nous suivra dans toute l'analyse de la connaissance.

Être en acte doit se comprendre non comme un acte premier, mais comme un acte second<sup>(3)</sup>. Le sens n'attend pas le sensible comme le sportif attend la consécration de champion, ou comme la matière attend la forme. Sinon, dès la première sensation, il serait définitivement devenu le premier objet qu'il percevrait, et ne pourrait plus rien connaître d'autre, comme le champion, une fois déclaré, garde définitivement son titre, même si son record vient ensuite à être battu. Il est, et sera pour toujours, champion de tel sport à telle date.

---

<sup>(2)</sup> L2 ch 10, 353

<sup>(3)</sup> cf. *supra*, ch 3, § *Hiérarchie des actes*

## *L'âme, souffle de vie*

Tandis que le sens est en acte second lorsqu'il perçoit. Les qualités perceptibles de l'objet "travaillent" le sens tant que dure la perception. L'impact de la réalité sur la faculté est tout sauf neutre. Il met en branle le sens et provoque la réaction de sensation. Celle-ci s'accompagne d'une action physique et physiologique qui sous-tend la perception. On parle à son sujet de longueur d'onde et de réaction chimique ou mécanique. Cet acte de sensation disparaît lorsque cesse la stimulation.

L'opération est comparable à l'incandescence d'une ampoule électrique au passage du courant. L'ampoule éclaire en acte, tant que l'influx persiste et s'éteint lorsqu'il est coupé. L'exemple montre comment l'acte second est un mouvement, et non une forme. L'incandescence de l'ampoule n'est pas un état stable, c'est un mouvement physico-chimique provoqué par le passage d'un flux d'électrons dans un mélange gazeux adapté. Il y a quelque chose d'analogue dans l'action de perception. Nous disons que sentir est le mouvement du sens provoqué par le passage de la sensibilité de l'objet extérieur dans la faculté de perception.

Le sensible rend le sens en acte. Il est l'agent de l'opération et agit conformément à ce qu'il est. Comme le courant provoque dans le filament de l'ampoule un phénomène de nature électrique, de même le sensible provoque dans le sens un acte conforme à sa nature de sensible. Autrement dit, la couleur rouge qui couvre une surface extérieure, travaille le sens de façon à provoquer en lui un acte qui est une sensation de rouge. Nous disons que le sens est alors en acte du sensible. C'est ainsi que pour Thomas, cet acte est appelé "mouvement", "changement" ou "passion", ce qui peut paraître contradictoire au premier abord.

Avant la sensation, le sens n'est pas encore en acte le sensible. Il lui est différent, mais reste potentiellement apte à le devenir. Pendant la sensation, le sens est en acte le sensible. Il lui devient identique. Cette sensation est un mouvement provoqué par les qualités perceptibles de l'être extérieur qui viennent frapper la faculté de perception comme un courant viendrait électriser un filament. La qualité sensible externe vient en somme se faire connaître en conformant le sens à sa propre identité. Cette opération permet au sens de connaître en s'assimilant à la qualité perçue, sans pour autant avoir la nature de la réalité qui se présente à lui. La distinction physique entre acte et puissance, entre acte premier et acte second, est la réponse à Empédocle. C'est ainsi que l'âme peut connaître sans être composée des éléments de ce qu'elle connaît.

### *c) Passer de la puissance à l'acte*

"Être en puissance" est synonyme à "être disposé à", ou "capable de", ou encore à "avoir la potentialité ou la faculté de". A nouveau cette

## *L'âme sensible*

expression doit se comprendre à plusieurs degrés. Partons d'un exemple : le pouvoir de résoudre l'équation simple : " $2x - 4 = 0$ ". Est en puissance à résoudre ce problème à un premier niveau, l'être doué d'une faculté de raisonnement. Le cuivre, la carotte et le lapin sont structurellement incapables de cette opération, même si nous développons pour eux des trésors de pédagogie. Seul l'homme en a la faculté, car seul il peut faire acte de raisonnement. Seul, il est naturellement en puissance au savoir rationnel. Cette puissance est le fait de sa constitution native d'être spirituel.

A un second niveau, si la plupart des hommes sont virtuellement capables de résoudre ce problème, beaucoup d'entre eux ne peuvent le faire d'emblée. Il y a des étapes à franchir entre la capacité potentielle, que possède tout être humain du fait qu'il est doué d'intelligence, et la capacité effective de celui qui a été initié aux rudiments de l'analyse mathématique. L'ignorant de cette science et celui qui en a reçu un enseignement ne sont pas au même niveau ni de même façon en puissance à résoudre l'équation. Le premier doit parvenir d'abord à des stades intermédiaires alors que le second est immédiatement opérationnel. On comprend qu' "être en puissance" ne veut pas dire la même chose dans les deux cas. Est enfin en acte, le mathématicien qui résout effectivement cette équation.

De sorte que nous aurons trois cas de figure :

- \* l'ignorant purement en puissance aux rudiments de la science mathématique, et lointainement à la résolution de l'équation,
- \* l'initié qui est déjà en acte des rudiments de la science mais reste en puissance immédiate à résoudre de lui-même le problème,
- \* celui qui résout en acte l'équation algébrique.

Passer de la puissance à l'acte se prend donc en un double sens. C'est d'abord passer de la pure puissance à l'acte intermédiaire, et c'est ensuite passer de la puissance offerte par l'acte intermédiaire, à l'acte final. Même si le parallélisme dans ces formulations peut laisser penser à une similitude des passages, nous sommes en fait devant deux processus fort distincts. Le premier nécessite en général un agent extérieur et tend à modifier l'état constitutionnel de départ. Ainsi dans l'exemple, l'ignorant a besoin d'un professeur qui lui enseigne les arcanes de la mathématique. Ce faisant, le maître le transforme d'ignorant en initié.

Cette modification d'état se fait rarement sans peine ni violence. Soit il s'agit simplement de l'effort de celui qui apprend, soit, plus difficilement, l'enjeu est de se défaire d'habitudes de penser antérieures pouvant faire obstacle à la poursuite du but, avant de pouvoir avancer dans l'acquisition du savoir. Une conception "biblique" et symbolique

## *L'âme, souffle de vie*

des nombres par exemple, peut handicaper les progrès en mathématiques (et inversement). Lorsque le passage à l'acte demande que le sujet soit ainsi émondé, on peut véritablement parler de "passion" et de "changement". Une forme est enlevée pour être remplacée par une forme contraire, ce qui nécessite l'intervention d'un agent extérieur lui-même de forme contraire à celle qu'il faut perdre. A nouveau, il nous faut préciser l'emploi des mots : "passion" ne s'entend pas comme sentiment ou émotion déraisonnable, mais comme événement que l'on subit et même que l'on souffre. Le mot est plus à prendre du côté de "calvaire" que de "coup de foudre".

Autre exemple : le hêtre est violenté dans sa nature pour passer de la puissance à l'acte de meuble. L'homme est pour l'arbre un agent contraire parce qu'il est capable de produire des formes artificielles. L'artisan contrarie l'ordre naturel par son art, en faisant passer l'objet de naturel à artificiel. C'est au premier niveau que l'arbre est en puissance à être armoire. Sa transformation est une passion entre les mains de l'ébéniste.

On comprend qu'il est très différent de passer de l'état de mathématicien au repos à celui de savant exerçant effectivement sa spécialité. Le changement se fait ici par les ressources internes du sujet, et loin de faire violence, ce mouvement est bien plutôt un accomplissement et un achèvement. La disposition de mathématicien se prolonge et se perfectionne naturellement d'elle-même dans l'acte de résoudre un problème mathématique. Ce passage de la puissance à l'acte au deuxième niveau ne peut être dit changement et passion que dans un sens très élargi. Ici, l'acte ne blesse pas la puissance mais l'épanouit, comme la présence de l'être aimé assouvit la puissance d'amour de l'amant. L'acte n'est pas contraire à la puissance, mais il y a corrélation de celle-ci à celui-là.

Nous parlerons de passion et de changement au sens strict lorsqu'il y aura ablation d'une structure antérieure pour introduire un état nouveau contraire, sous le coup d'un agent extérieur de forme semblable à celle recherchée. Nous utiliserons les mêmes mots de "changement" et de "passion" mais dans un sens très édulcoré, pour signifier le prolongement naturel de la disposition vers l'exercice. Ainsi s'achève la clarification des concepts que Thomas a jugée nécessaire avant d'aborder la sensation. Il reste à l'appliquer à notre sujet.

*«Le sensible n'agit pas sur le sens comme le contraire sur le contraire, en le transformant ; il ne fait que l'amener à l'acte. Aristote ajoute que le sens ne pâtit ni n'est modifié au sens strict, comme un mouvement corporel, qui change du contraire au contraire. Le concept de mouvement attribué au sens diffère de celui utilisé en physique ; il*

## L'âme sensible

*est, dans cette dernière discipline, acte existant dans une puissance, car le mobile qui a quitté l'un des états contraires reste encore en puissance, tant qu'il est en mouvement et n'a pas atteint l'autre état contraire. Et comme tout être en puissance est comme tel inachevé, le mouvement est l'acte de l'imparfait. Mais le mouvement du sens est un acte parfait, car il est l'opération d'un sens déjà effectif. Il est en effet impossible au sens de sentir s'il n'existe pas déjà. Le mouvement du sens est purement et simplement différent du mouvement physique ; c'est pourquoi on appelle proprement "opérations" des actions comme sentir, vouloir ou comprendre»<sup>(4)</sup>.*

Le sens passe de la pure puissance à l'acte avec le processus de génération. Lors de la fécondation, une forme substantielle antérieure, celle du gamète pour l'animal, est perdue au profit d'une forme nouvelle, celle de l'embryon, sous l'action d'un agent extérieur, le géniteur. C'est à cette occasion, qu'assez tôt dans la gestation du nouvel animal apparaît la capacité à sentir. Cette acquisition de la faculté de sentir correspond au passage de l'ignorance à l'initiation dans notre exemple sur la résolution d'équation. Le deuxième niveau de passage de la puissance à l'acte, celui de la capacité opérationnelle à l'exercice de cette faculté, est franchi lorsque l'animal doué de sensibilité exerce réellement cette faculté, c'est-à-dire lorsqu'il voit ou entend effectivement.

### 2- Le monde que je perçois

Fort de cet appareil conceptuel, Thomas s'attaque maintenant au donné des sens : le sensible. *«Avant de traiter des sens, il nous faut parler du sensible en relation avec chaque sens, car l'objet est la voie d'accès à la puissance»<sup>(5)</sup>.*

#### a) Questions sur la sensation

Une des caractéristiques de la philosophie thomiste est de s'interroger là où les choses semblent évidentes pour beaucoup. Contrairement à nombre de systèmes de pensée, elle ne part pas d'évidences et d'axiomes qu'elle se contente de poser comme une vérité indubitable, pour en déduire un certain nombre de conclusions qui font sa personnalité. Au contraire, à chaque fois qu'elle énonce un principe, sa première démarche est de le remettre en cause, de le travailler au corps afin d'être sûre de pouvoir se reposer sur lui.

---

<sup>(4)</sup> L3 ch 12, 765, 766

<sup>(5)</sup> L2 ch 13, 383

## *L'âme, souffle de vie*

Nous en avons un exemple grandiose au quatrième livre du *Commentaire de la Métaphysique* avec la discussion du “principe de non-contradiction”, au fondement de toute réflexion, quelle qu’elle soit. Par définition, Thomas ne peut le démontrer puisque c’est lui qui sert à toute démonstration. Nous aurions sinon une pétition de principe sans intérêt. Cependant, il consacre à son sujet plusieurs dizaines de pages d’analyse et d’objections avant d’établir sur lui la métaphysique. Cette gymnastique de l’esprit est très délicate, car elle porte sur les points de départ, et il est toujours très épineux de déterminer quel est le bon début. C’est aussi essentiel pour parvenir à un heureux dénouement.

Thomas ne se limite donc pas à constater que l’œil voit des objets, pour réfléchir à partir de là sur ce que signifie percevoir et comment cela est possible. Remarquant qu’effectivement, nous voyons de nos yeux, il se pose la question de ce qui est vu. Est-ce bien un objet ? Quel type d’objet ? Ce qui semble tout d’abord évident : les “choses” que nous voyons, est justement ce sur quoi il faut commencer l’investigation.

Que voit l’œil ? Déjà, la question est tendancieuse. Sans doute, n’est-ce pas l’œil qui voit puisqu’une lésion cérébrale peut empêcher la vision même si le globe oculaire est en parfait état. Nous nous demanderons donc “que voit la vue ?”. Cette formulation est en cohérence avec la distinction à faire en permanence entre la puissance de l’âme : la vue, et l’organe corporel qui la sert : le système optique, de la rétine jusqu’aux centres nerveux connectés avec le nerf optique.

### *b) Réfutations de certaines théories sur la sensation*

La vue voit-elle des longueurs d’ondes, comme le suggèrent certaines interprétations philosophiques qui se veulent fondées sur les données de la physique ? Voit-elle des choses, des objets, des êtres existant hors de nous, autrement dit, voyons-nous une voiture ou un lapin ? Ou voit-elle des formes, des volumes et des changements que le cerveau interprète comme étant ceci ou cela ? Ou encore voit-elle des taches colorées ? S’il y a une chose dont je suis sûr, c’est que ni moi, ni personne ne voyons ni n’entendons de longueur d’onde ! Si les mots ont un sens, à aucun moment, je ne perçois de vagues dont je pourrais “de visu” ou “à l’oreille” évaluer la distance séparant les crêtes et les creux. On peut toujours m’expliquer que la science mesure ces phénomènes optiques ou acoustiques et détermine une fréquence pour chaque vision et pour chaque audition, il est clair que, sans nier la réalité de ces processus, ce n’est pas eux que je vois ou que j’entends. Si je vais au concert ou à un vernissage, ce n’est certes pas pour contempler des longueurs d’onde !

## L'âme sensible

Qu'elles soient le support matériel et le véhicule de la perception est une autre question. Thomas sait d'ailleurs que le déplacement du son dans l'air est de nature ondulatoire. Une même distinction s'impose par exemple entre l'olfaction et la réaction chimique qui l'occasionne, ou entre le toucher et l'action mécanique ou thermique associée. Ce que je sens du nez ou ce que je touche du doigt n'est jamais une modification moléculaire ou le mouvement d'un vecteur. Il n'est pas question de nier la nécessité de ces déterminismes physico-chimiques dans la sensation, mais simplement de dire que ce ne sont pas eux que l'on perçoit.

Les autres hypothèses sont moins faciles à rejeter. Thomas nous donne le critère discriminant : «*ce que perçoit un sens et que ne peut sentir un autre*»<sup>(6)</sup>. L'application de ce principe détermine le donné propre à chaque puissance sensible. Elle permet de formuler l'objet absolument spécifique à tel ou tel sens, l'élément irréductible que lui seul peut donner et qu'on ne peut jamais connaître s'il fait défaut comme chez l'aveugle ou le sourd.

Ce critère permet d'éliminer l'hypothèse que l'on perçoit la nature des choses, encore plus leur être métaphysique. A proprement parler, je ne vois pas un lapin ou une voiture. Ce n'est pas la nature, ni l'essence, ni l'être du lapin que ma vue discerne. D'ailleurs, je le reconnâtrai les yeux fermés, par le toucher de son poil, la saisie de ses longues oreilles, son odeur particulière et les cris familiers qu'il émet. Découvrir la nature d'un objet n'est pas propre à un sens, et aucun ne porte donc particulièrement là-dessus. L'être n'est pas spécifiquement sensible.

Pour les mêmes raisons, je ne vois pas des formes, des volumes ou des variations de constitution, que mon cerveau décrypterait pour leur donner un nom de reconnaissance. La forme oblongue qui se déplace par sauts en poussant de petits cris, et que j'appelle lapin, cette forme n'est pas l'objet unique du sens de la vue. Sa taille et sa configuration sont aussi bien perceptibles par le toucher. Son éloignement s'évalue autant au bruit qu'avec les deux sens précédents. Les aveugles ont une bonne appréciation des distances à l'oreille et une sorte d'appréhension tactile globale de la proximité des êtres. L'odeur aussi me permet de juger de la présence et du mouvement. Pareillement du relief et des positions relatives dans l'espace ou du déplacement et du changement. Tous ces phénomènes, pour perceptibles qu'ils soient, ne relèvent pas exclusivement d'un sens ou d'un autre, mais plusieurs ou tous les ont en partage.

---

<sup>(6)</sup> L2 ch 13, 384

## *L'âme, souffle de vie*

### *c) Objet propre des sens*

Ce que voit la vue et que ne perçoit ni l'ouïe, ni l'odorat, ni le goût, ni le toucher, ni aucune autre puissance de connaissance, ce sont les couleurs. Pour sobre que soit cette conclusion, elle est indubitable. La preuve en est qu'on peut tout expliquer à un aveugle de naissance : longueur d'onde, formes et découpes, peut-être même l'idée générale de couleur. Mais jamais il ne parvient à comprendre ce qu'est telle couleur comme le rouge ou le bleu. Il semble qu'un aveugle par accident, qui a donc déjà pris connaissance des couleurs, perd à la longue le souvenir de ces qualités et éprouve de plus en plus de mal à se les représenter. Même l'intelligence ne peut saisir la couleur sans l'expérience sensible. La connaissance du rouge est entièrement visuelle, exclusivement visuelle et la vue ne connaît que cela (et les autres couleurs, bien évidemment).

Nous tenons l'objet propre de la vue : la tache colorée, ou plutôt la coloration de cette tache. Tout le reste est extrapolation à partir de la sensation et lui est extérieur, ce qui ne veut pas dire illusoire ou inventé. Que d'après les récentes techniques d'imagerie électronique, la connaissance de la couleur puisse en fait être localisée dans une portion du cerveau, ne modifie nullement la conclusion. Elle la conforte plutôt si l'on se souvient que l'organe de la vue ne se limite pas à l'œil. Mais cette découverte n'autorise en rien à inférer que l'impression de couleur est une production cérébrale, comme le veulent certaines théories néo-réductionnistes.

La voie est donc ouverte pour annoncer l'objet de chaque puissance de sensation de l'animal doué des cinq sens. La perception auditive irréductible est le son. L'olfaction est seule à nous faire connaître les odeurs, le goût les saveurs, et le toucher les qualités matérielles variées des corps : température, poids, hygrométrie, dureté. Couleurs, sons, odeurs saveurs et caractéristiques tactiles, telles sont les seules connaissances immédiates que le sujet animal peut acquérir du monde qui l'entoure. A dire vrai, il n'en reçoit rien d'autre et doit se contenter de ce donné très superficiel pour faire son miel.

Si l'on y regarde de près, la position de Thomas est beaucoup plus radicale que toutes celles qui reprochent au réalisme philosophique un "chosisme" naïf. Il n'est nulle part question de chose, ni d'essence, ni de signification, ni de reconnaissance, ni de catégorisation, ni de rien qui puisse ressembler à une interprétation de la réalité ou à une conception intellectuelle. Le sens reçoit une donnée et une seule, émanant d'émissions extérieures homogènes et totalement diverses selon les sens. C'est cette émanation qui travaille la puissance et la met en mouvement comme le courant électrique porte à incandescence le filament de l'ampoule. Elle



## *L'âme sensible*

est l'opérateur qui met en branle la sensation, et parce que l'agent agit conformément à ce qu'il est, elle se fait connaître du sens telle qu'elle est en elle-même.

### *d) Certitude des sensations*

Ceci nous conduit à un autre sujet, lourd de controverses : le sens ne se trompe pas, et ne nous trompe pas, sur son objet propre, puisque c'est le sensible qui se fait connaître en agissant lui-même sur le sens. *«Chaque sens juge de son propre sensible et ne se trompe pas sur lui. La vue ne se trompe pas sur la couleur, ni l'ouïe sur le son»<sup>(7)</sup>*. Nous avons tous en tête les objections à cette affirmation : le daltonien, le bâton qui paraît brisé dans l'eau, le bleu du ciel que je ne vois pas de la même nuance que mon voisin, certains animaux qui perçoivent des couleurs ou des sons ignorés de nous, les illusions d'optique, etc., etc.

La première réponse est une évidence logique : si un sens nous trompait sur son objet propre, nous n'aurions aucun moyen de le savoir, puisque lui seul permet de connaître cet objet. Toute expérience, toute construction, toute théorie, tout raisonnement, toute démonstration commence avec la sensation d'un sensible spécifique, le plus souvent au moyen de la vue ou parfois de l'ouïe et se termine également par la lecture ou l'écoute d'un résultat. Le sens est au départ et à l'arrivée du processus de connaissance, de sorte qu'une erreur structurelle dans la vision ou dans l'audition nous est absolument et définitivement indiscernable. Nous n'avons aucun moyen d'affirmer que nos sens nous trompent sur leur objet propre, car nous ne savons aucunement prendre du recul par rapport à eux.

Le bâton brisé, ou comment un grand génie peut parfois dire des bêtises. Rappelons que pour Descartes, les sens nous trompent, et la preuve en est que si je trempe un bâton dans l'eau, je le vois brisé alors qu'il n'en est rien. Mais ce serait le contraire qui serait grave ! La brisure apparente n'est en fait que le résultat normal de la différence de réfraction de la lumière dans des milieux distincts. Nous sommes en présence d'une loi de l'optique dont la vue rend très exactement compte, et si le bâton me paraissait droit, je devrais fortement m'inquiéter sur la qualité de ma vision. Le plus étonnant est que cette loi a été découverte et formulée par Descartes lui-même ! Par ailleurs, dans cette expérience et ses conclusions, nous ne parlons plus de l'objet même des sens, mais d'interprétations déjà fortement élaborées. Nous avons reconnu et nommé un bâton, de l'eau, l'action de plonger, le fait d'être cassé ou non, toutes choses qui

---

<sup>(7)</sup> *L2 ch 14, 384*

## *L'âme, souffle de vie*

dépassent largement les données immédiates de la seule vision. La présence d'erreurs n'aurait rien de surprenant, mais ne serait nullement imputable à la sensation. Il en est de même pour tous les phénomènes d'illusions sensorielles. Nous ne soulèverons pas le problème du daltonisme qui est une maladie rendant difficile la distinction des couleurs, mais qui ne fait en aucun cas voir rouge un feu qui serait vert ni l'inverse. Laissons cela aux fans de B.D.

Le sens ne me trompe pas sur son objet propre, et le signe le plus fort en est les règles d'harmonie établies pour différents arts, et universellement reçues. Règles d'harmonie des couleurs chez le peintre, des sons chez le musicien, des parfums et des saveurs chez le cuisinier. Que les lois du beau traversent les époques et les civilisations prouve l'objectivité des données reçues des sens. Que certaines couleurs jurent entre elles aux yeux de presque tout le monde démontre que ces personnes voient la même chose. Que l'association de certaines sonorités soit unanimement délicieuse, milite en faveur de l'identité des sons perçus. Certes, les influences culturelles ne sont pas neutres dans la formation du goût artistique, mais cela ne fait que restreindre l'observation auprès de gens de même culture, sans en changer la conclusion. Cependant, la raison philosophique de la certitude de la connaissance sensible reste son origine : c'est la qualité sensible qui agit sur le sens, et non l'inverse. Or l'agent agit conformément à ce qu'il est. *«Le sens est activé parce qu'il est mis en mouvement par le sensible ... Or tout agent agit conformément à lui-même. Donc ce qui meut du fait qu'il est mû, provoque un mouvement semblable à celui dont il est lui-même affecté»*<sup>(8)</sup>. Nous pourrions reprendre le vieil adage de la Mécanique : "Action = Réaction", en le transposant du plan quantitatif au plan qualitatif.

### *e) Les sensibles indirects*

La portée spécifique de chaque sens est donc très limitée. Nous ne recevons du monde extérieur que cinq types de qualités homogènes qui ne représentent en rien l'essentiel du réel. Nous n'avons malheureusement pas de sixième sens ni de troisième œil qui nous introduirait dans l'essence cachée des êtres. Par contre ces données sensibles sont très certaines, si certaines que ni l'animal ni l'homme ne les remettent en question dans leurs actions quotidiennes. Ce sont du moins les idées spontanées qui ressortent de cette analyse, et c'est bien ainsi que l'entend Thomas. Tout le reste : reconnaissance de l'identité, catégorisation, estimation quantitative, jugement de valeur ou d'opportunité, appréciation pratique,

---

<sup>(8)</sup> *L3 ch 6, 658*

## L'âme sensible

évaluation entre différents objets, raisonnements et démonstrations, etc., tout cela provient d'élaborations qui ne sont pas immédiatement données dans la sensation. Pourtant, ces connaissances doivent bien sortir à quelque titre du sens, si nous voulons éviter de dire qu'elles sont de pures constructions arbitraires sans lien avec la réalité. Cette inquiétude est le fil directeur de toute la théorie de la connaissance de Thomas d'Aquin.

Nous l'avons déjà évoqué, la qualité perçue suggère à un premier degré des données d'ordre quantitatif : la couleur fait tache, le contraste des taches délimite des contours et ces contours enserrant une surface. L'aspect - forme ou figure - est une donnée vue au travers de la vision de la couleur. La variation des nuances dessine aussi le volume et le relief. La première discipline que doit se donner le peintre n'est-elle pas d'apprendre à voir formes, matières, espaces et volumes comme le résultat de l'agencement de taches de couleurs, pour reproduire ainsi la vérité de ce qui est vu ? Cette même forme est perçue des doigts par l'aveugle. Il est très impressionnant de le voir palper un objet ou un visage et sourire lorsqu'il l'a reconnu.

D'autres éléments sont ainsi véhiculés au travers de la sensation : les mouvements et leur durée, ou au contraire l'immobilité, le nombre d'objets, la distance et les positions relatives. Thomas les appelle «*sensibles communs*», parce que contrairement aux sensibles propres, ils peuvent être perçus par plusieurs sens à la fois. «*Certains d'entre eux comme le nombre, le mouvement ou la stabilité sont perceptibles par tous les sens, tandis que seuls la vue et le toucher portent sur chacun d'eux*»<sup>(9)</sup>. Bien que perçus au travers des sensibles propres, ils sont tout comme eux spécifiquement sensibles, c'est-à-dire donnés dès la sensation, avant toute extrapolation. La surface est "vue" par les yeux, et "touchée" par le tact. De la même façon que pour les sensibles propres, seuls les sens permettent d'appréhender ce genre de réalités. Être perceptible par plusieurs sens n'exige pas de l'être effectivement simultanément par tous à chaque fois que se fait la sensation. Il suffit qu'une possibilité d'être senti par plus d'un existe pour que le sensible soit dit "commun". Certains animaux, par exemple, apprécient les distances aussi bien par le flair que par la vue, mais que cette longueur ait été seulement vue, ou uniquement flairée, ne change rien à son statut de sensible commun. Certains chiens âgés, devenus aveugles, peuvent toujours évaluer la distance à l'odorat. Cela ne fait pas de cette qualité un sensible propre pour notre chien, sous prétexte que dans l'exemple, elle satisfait la définition de qualité sentie en propre par un seul sens.

---

<sup>(9)</sup> L2 ch 13, 386

## *L'âme, souffle de vie*

C'est surtout à ces qualités qu'on pense spontanément lorsqu'on parle de sensation, et elles sont l'objet privilégié de la branche de la psychologie expérimentale qui s'intéresse à la connaissance sensible. Ces sensibles communs sont les briques élémentaires grâce auxquelles la construction du monde et son animation vont pouvoir s'opérer. Mais parce qu'ils ne sont perceptibles qu'indirectement au travers des sensibles propres, déjà à leur niveau l'erreur peut s'introduire, laissant libre champ à l'invention de toutes sortes d'illusions sensorielles ou d'effets spéciaux.

“Tu vois bien que c'est fragile !” crie la mère affolée à son fils qui jongle avec les assiettes. Effectivement, la fragilité peut être d'une certaine manière visible ou audible, quoique sa perception relève en propre du toucher. En effet, l'habitude d'associer une sensation tactile de friabilité avec une certaine façon de se refléter dans la lumière et de résonner au choc autorise à la longue à reconnaître au coup d'œil ou à l'oreille certaines matières cassantes. En voyant, en entendant, nous associons inconsciemment la mémoire du toucher pour affirmer que ce n'est pas solide. Pour Thomas, la fragilité est visible *«par accident»*, c'est-à-dire à l'occasion, sans nécessité de cause à effet. L'univers des sensibles par accident est infini. Tout ce qui est indirectement reconnu à l'occasion d'une perception est dit senti par accident. *«Il faut cependant que l'objet perçu par accident par un sens, puisse être connu en propre par un autre sens ou une autre faculté de connaissance comme l'intelligence»*<sup>(10)</sup>.

Il n'y a pas de connaissance purement accidentelle. Ce qui est à l'occasion perçu par la vue est l'objet spécifique d'une autre faculté de connaissance à laquelle la vue s'associe. C'est ainsi que Platon peut “voir Socrate”, alors qu'il n'aperçoit qu'un chamarré de teintes. Le nom “Socrate”, ainsi que la personne qu'il désigne ne sont accessibles qu'à l'intelligence. Mais l'union de la vue et de l'intelligence dans l'âme rend possible la contraction de l'expression. Parce que Platon reconnaît certaines caractéristiques visuelles : la couleur foncée de la peau, la petite taille, la blancheur des cheveux en boucles, un certain air renfrogné, parce que son esprit connaît la personne de Socrate et parce qu'il a l'habitude d'associer ces deux ensembles de données, il peut prétendre “voir Socrate”.

Cette perception “par raccroc” jaillit de l'association de plusieurs facultés de connaissance, dont les unes évoquent ce que d'autres connaissent effectivement. Le paradoxe, c'est que Platon affirme bien voir Socrate et non un kaléidoscope en mouvement, ni une mécanique de volumes articulés. Cela prouve que chez l'homme, l'âme sensible n'est

---

<sup>(10)</sup> *L2 ch 13, 395*

## *L'âme sensible*

pas le cœur de la connaissance, mais qu'elle est assumée par une puissance plus fondamentale dont nous aurons à reparler : l'intelligence dont l'œuvre essentielle repose sur des connaissances sensibles «*par accident*». On peut penser que le chien de Platon voit effectivement un kaléidoscope en trois dimensions, si familier qu'il le reconnaît instantanément en frétilant de la queue, mais sans aucunement savoir qu'il s'agit de "Socrate".

Tout ce qui existe en ce bas monde peut être senti par accident. Certaines réalités comme les abstractions ne sont même senties que par accident. Personne n'a jamais vu en direct "la blancheur", ni touché une "personnalité", bien que ces idées générales soient reconnues à partir de la perception de faits concrets comme le blanc éclatant de tel tissu ou l'aura de telle personne. Compte tenu du caractère occasionnel de ce type de reconnaissances, il est clair que les possibilités d'erreurs à leur sujet soient démultipliées. Quoique tout soit virtuellement donné dans une perception au départ certaine, plus on en extrait de signification et plus les risques d'errer se développent.

En conclusion, nous avons distingué les sensibles spécifiques des sensibles par accident. Les premiers sont en eux-mêmes le donné exclusif de la sensation, tandis que les seconds ne sont sentis qu'accessoirement par un sens à la place soit d'un autre sens, soit de l'intelligence. Les sensibles spécifiques sont eux-mêmes reçus à deux niveaux : tout d'abord les sensibles propres, qui sont le véritable objet exclusif de la sensation de chaque sens, puis les sensibles communs dont la perception est partagée par plusieurs ou tous les sens.



## CHAPITRE 6

### L'OUÏE

Après avoir achevé l'étude générale de la sensation, Thomas d'Aquin s'attelle à l'analyse précise de chacun des sens externes pour conclure sur la nature de la faculté de sensation. Nous ne pouvons le suivre dans le cadre d'un ouvrage de présentation, car cela nous emmènerait trop loin. Mais nous avons pris le parti de nous attacher à l'un d'entre eux : l'ouïe, à titre d'exemple de la méthode utilisée. Nous nous servirons également de ce sens pour illustrer les conclusions que l'auteur pose sur la faculté de sentir.

#### 1- Considérations préalables

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous avons tout d'abord à justifier notre choix, mais aussi à donner certaines précisions sur l'originalité des sens que nous passerons sous silence.

##### *a) Raisons du choix de l'ouïe*

L'ouïe est le deuxième sens animal le plus noble par sa participation à la vie intellectuelle. *«La vue et l'ouïe sont les sens les plus spirituels et n'appartiennent qu'aux êtres capables d'apprendre ; leurs données - et surtout celles de la vue - contribuent à l'œuvre de l'intelligence».*<sup>(1)</sup> L'écoute est par excellence l'instrument de l'apprentissage et de

---

<sup>(1)</sup> L2 ch 14, 418

## *L'âme, souffle de vie*

l'éducation. Après la vue, son conditionnement matériel est aussi le moins perceptible à la conscience, car le son est un phénomène dont les mécanismes physiques ne sont pas perceptibles par la sensation commune.

Or, pour des motifs tenant à la nature du son, Thomas est amené à étudier entièrement le processus d'audition. En effet, la sonorité a un caractère éminemment temporaire, alors que ce n'est pas le fait de la couleur ni de l'odeur ni des autres sensibles. Aussi, ne peut-on faire l'impasse sur ce qui provoque le bruit, alors que la recherche de l'origine des qualités sensibles permanentes est renvoyée au *Traité Du Sens et du Sensible*. De sorte que le chapitre sur l'ouïe est au complet dans l'œuvre que nous considérons, et représente parfaitement la façon dont l'auteur procède communément pour observer la sensibilité. Ses qualités pédagogiques sont donc les mieux adaptées à notre intention.

Outre cela, l'étude du son est déjà ancienne au Moyen-Âge, car elle est très liée au développement de la musique. Thomas a connaissance de nombreuses études sur l'acoustique ou sur l'harmonie, comme le *De Musica* de Boèce, qu'il mentionne à propos de la vibration des instruments à corde. Enfin, ses conclusions restent encore aujourd'hui très pertinentes et sont les mieux à même de faire comprendre une démarche devenue originale pour nos esprits formés à la méthode hypothético-déductive.

Pour toutes ces raisons, l'étude de l'ouïe nous a semblé la meilleure introduction au travail de philosophie psychologique.

### *b) Tous les sens sont différents*

Pourtant ce que Thomas dit d'un sens ne peut s'étendre sans discernement aux autres. Tous sont différents. Chacun a des caractéristiques propres qui ne peuvent se transposer aux autres, pas même par analogie. Il n'y a pas un genre commun aux sens, dont chacun serait une espèce. Nous l'avons dit, par exemple, seule la sonorité a une durée limitée et se dissipe plus ou moins rapidement, alors que la couleur dure tant que persiste la lumière, et qu'odeur, saveur et tangibilité sont, elles aussi, des traits permanents des objets matériels.

La vue quant à elle, est le seul sens à nous faire découvrir les réalités célestes et l'univers. «*Tombent sous le regard les traits communs au monde sublunaire et à l'espace interstellaire*»<sup>(2)</sup>. Dans la *Métaphysique*, Thomas nous dit qu'elle est le sens le plus apprécié, car le plus ouvert sur la diversité du réel. C'est aussi celle dont le conditionnement matériel est le plus subtil, au point que l'auteur la qualifie

---

<sup>(2)</sup> L2 ch 14, 417



## L'ouïe

de spirituelle : «*la stimulation de la vue est purement spirituelle*». <sup>(3)</sup> Il y a d'ailleurs des rapprochements étonnants entre la conception thomiste de l'environnement physique de la vision et les théories actuelles de la lumière et de l'œil comme organe "photorécepteur". Nous aurons l'occasion de développer un peu plus loin ce point de vue.

L'odorat est un "chémorécepteur". Il réagit chimiquement à l'action de molécules. Thomas, qui ignore évidemment ce dernier concept, parle de «*particules sèches*» en suspension dans l'air, et si l'on veut bien mettre de côté la désuétude du vocabulaire, on comprend qu'il s'agit de la même intuition, certes beaucoup moins élaborée. Thomas trouve ce sens difficile à analyser, car il est peu développé chez l'homme, ce qui réduit notre base expérimentale et le rend obscur. Pourtant, il constate la performance étonnante du flair chez certains animaux. Et de citer le cas de rapaces qui peuvent repérer à l'odeur, une proie éloignée de plusieurs jours de vol, tout en avouant son incapacité à expliquer ce phénomène. Plus prosaïquement mais plus scientifiquement, nous savons aujourd'hui que le Bombyx peut repérer la présence de sa femelle à de grandes distances, même avec une quantité très infime de substance odorante. Ce sens est intermédiaire entre les "plus spirituels" et les plus matériels que sont le goût et le toucher. Comme les premiers, il appréhende un objet distant, alors que goût et toucher doivent être au contact de la réalité pour la sentir, mais les liens de l'odorat avec le goût sont assez évidents pour ne pas être plus développés. Tous les œnologues vous diront que la dégustation est souvent fade et imprécise sans le parfum.

Le goût est lui aussi un chémorécepteur comme l'odorat, mais porte sur les «*particules humides*», car langue et bouche ne perçoivent que dans un environnement liquide. L'absence de salive notamment rend impossible la reconnaissance de saveur. Ce sens est également mécanorécepteur comme le toucher dont il est très proche. Chez l'animal, sa fonction première est de discerner la comestibilité dans la nature. Cette faculté instinctive est, elle aussi, très appauvrie chez l'homme.

Le toucher enfin est un mécanorécepteur et un thermorécepteur, auxquels s'ajoute une fonction "proprioceptrice". Ce sens révèle beaucoup d'originalités. Son objet n'est pas homogène comme la couleur ou l'odeur, mais multiple : la résistance, le poids, la température, l'hygrométrie, l'aspérité. Thomas ajoute : «*et d'autres qualités de ce genre...*» <sup>(4)</sup> sans préciser davantage. D'où la multiplicité des processus de sensations tactiles.

---

<sup>(3)</sup> L2 ch 14, 418

<sup>(4)</sup> L2 ch 22, 519

## *L'âme, souffle de vie*

Le sens du toucher porte sur ce dont il est lui-même sujet, à savoir les caractéristiques physiques des corps, et de là proviennent toutes ses spécificités. Il est de même qualité que son objet, contrairement aux autres sens. Pour voir distinctement, la pupille doit absolument être incolore. Un voile ou un filtre teinté non seulement modifie la vision mais la dévalue. De même, l'oreille doit être silencieuse, et beaucoup souffrent des bourdonnements et sifflements d'oreille qui handicapent l'audition. Pareillement, une odeur persistante ou une amertume dans la bouche altèrent la perception. De sorte qu'en prolongeant le raisonnement, il faudrait que le toucher, pour percevoir les données physiques, soit immatériel et ... métaphysique ! Cela le rendrait de loin le plus spirituel, mais créerait un paradoxe insoluble.

La réponse se trouve dans la moyenne. Le corps, surtout chez l'homme, représente un certain état intermédiaire entre ce qui paraît dur et ce qui paraît mou, entre le chaud et le froid, entre le lourd et le léger, etc. L'équilibre tient lieu d'absence. Il est clair qu'il a un caractère relatif et une marge de subjectivité. L'eau tiède peut paraître plutôt chaude à certains et plutôt froide à d'autres. Cependant, ni relativité, ni subjectivité ne veulent dire arbitraire, et l'on peut mesurer les écarts, notamment entre l'homme et certains animaux, sur le degré de sensibilité et sur les seuils de perception du changement.

Le toucher est un sens dont les fonctions sont directement ordonnées à la survie biologique animale. Ses zones intenses chez l'homme sont particulièrement évocatrices. La tactilité est surtout développée sur la surface faciale et buccale, dans toutes les zones dites "érogènes" et dans la main, car cette sensation doit servir à la survie individuelle par l'alimentation, à la survie de l'espèce par la reproduction et la production d'outils et d'instruments nécessaires pour pallier l'absence de moyens naturellement adaptés. La main est "l'outil des outils". Les propriétés "proprioceptrices" sont aussi essentielles à la survie. C'est par la sensibilité tactile interne plus ou moins consciente que l'animal "habite" son corps, réagit à la maladie ou à l'accident, souffre ou jouit, acquiert et conserve le sens de l'équilibre, etc. Le corps et la chair deviennent eux-mêmes objets du toucher en vue de réactions instinctives et réflexes.

Enfin, le toucher est le sens foncier. *«Le toucher est le moins spirituel bien qu'il soit le fondement de tous les autres sens»*<sup>(5)</sup>. Il est à la source de toute sensibilité. S'il n'y a pas de genre commun aux différents sens, ils ont cependant une racine unique. A l'extrême, la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût sont une complexification et une diversification du

---

<sup>(5)</sup> L2 ch 22, 517

## *L'ouïe*

toucher. En cela, le toucher est le sens de l'animalité. L'être doué du seul tact (l'huître) a droit au titre d'animal, tandis qu'il ne peut exister de réalité douée de la vue, de l'ouïe, de l'odorat ou du goût et qui n'ait pas de toucher. La sensibilité tactile fait l'animalité.

Nous ne pouvons donc transférer ce qui est dit d'un sens sur les autres sans prendre certaines précautions. Mais ceci étant clarifié, nous pouvons revenir à l'étude de l'ouïe, où nous suivrons Thomas, tout en précisant, à chaque fois que cela est nécessaire, les analogies ou différences avec les autres sens et principalement avec la vue.

### **2- L'ouïe**

Thomas développe son étude sur l'ouïe en trois temps. Il se demande d'abord d'où vient le son et quels sont les facteurs qui le transmettent. Il analyse ensuite les qualités qui font l'audition ainsi que les caractéristiques organiques qui en découlent. Il s'arrête enfin sur une sonorité tout à fait originale : la voix, timbre de l'âme.

#### *a) L'onde sonore*

Le son n'est pas une caractéristique durable des corps. Heureusement, car autrement l'ambiance serait absolument insoutenable. Mais cela lui est particulier, car couleurs, odeurs, saveurs et qualités physiques sont des données permanentes de la réalité. Le sensible peut être dit "en acte" de plusieurs façons. Tout d'abord lorsqu'il est au contact du sens et provoque la perception. Il est alors effectivement sensible et senti. En ce premier sens, le sensible est en acte lorsqu'il est reçu par le sens qui lui est destiné, comme une couleur qui serait vue, ou une odeur qui serait sentie. Le sensible est aussi en acte en un second sens lorsqu'il est effectivement sensible, bien qu'il ne soit pas actuellement senti, telle la couleur qui n'aurait pas encore rencontré d'œil pour la voir. Dans cette dernière hypothèse, les sensibles sont tous en acte, quelles que soient leurs relations au sens, sauf le son qui est en puissance tant qu'il n'est pas provoqué, et en acte lorsqu'il se produit (d'une certaine manière, la couleur est aussi en puissance à être visible en l'absence de lumière). Reste que l'objet est bien potentiellement sonore, c'est-à-dire disposant de toutes les qualités requises pour émettre un son. C'est pourquoi nous pouvons dire d'une cloche qu'elle rend un joli son, même lorsqu'elle reste silencieuse. Elle est potentiellement sonnante, alors que l'éponge ne l'est pas.

## *L'âme, souffle de vie*

La science du son est suffisamment ancienne pour savoir, dès l'antiquité, qu'il se propage dans l'atmosphère comme une onde. *«L'ébranlement de l'air ambiant provoque le son, comme un projectile lancé dans l'eau en agite la surface. Il se produit une succession de cercles concentriques autour du point d'impact. Serrés et agités au départ, ils s'élargissent et s'affaiblissent à mesure qu'ils s'éloignent. A la fin, le mouvement se dissipe totalement et les cercles cessent. Si cependant, avant de disparaître, ils rencontrent un obstacle, celui-ci provoque une ondulation en retour d'autant plus violente que l'obstacle est proche de l'impact d'origine»*<sup>(6)</sup>. Cette citation montre clairement que Thomas possède le concept de propagation ondulatoire, ainsi que l'explication du phénomène d'écho. Lisons encore ce passage : *« le son aigu est celui dont la vibration est intense en peu de temps, tandis que le grave à l'inverse est une vibration faible et plus longue»*<sup>(7)</sup>. Nous voyons qu'il n'ignorait pas non plus les notions de longueur d'onde, de fréquence et d'intensité, même exprimées à sa façon.

Il faut donc un certain ébranlement pour provoquer le son. Pour l'auteur, celui-ci consiste dans la percussion de deux surfaces solides qui provoquent des vibrations dans un milieu propageur. Le choc fait office d'oscillation qui engendre le son dans l'air. L'eau peut aussi servir de vecteur mais le son rendu est moins parfait, car elle est moins adaptée à l'oreille humaine. Ne parle-t-on pas de "monde du silence" à propos des fonds marins ? La sonorité est une qualité de l'air. *«Le son est en acte dans l'air et dans l'ouïe, pas dans le sujet sonore»*<sup>(8)</sup>. Il n'existe pas là où l'atmosphère est absente. Thomas s'en remet sur ce dernier point à l'autorité d'Aristote, laissant supposer qu'il n'a pas d'opinion propre, mais les expéditions spatiales ont depuis expérimentalement confirmé le fait. L'espace est le véritable monde du silence.

Les surfaces qui s'entrechoquent pour provoquer le son doivent être lisses et rigides. Les plus belles sont évidemment de ce bronze dont on fait les cloches et les carillons. Lisses, elles permettent à l'air une propagation homogène et uniforme qui conserve au son toute sa vertu. Rigides, elles conduisent l'air à rebondir fermement contre la surface et répandre ainsi pleinement ses ondes dans l'atmosphère. La surface la plus sonore est de forme concave. Enfermant l'air en partie, elle le canalise de façon à le faire rebondir de multiples fois contre les parois et contre lui-même, pour qu'il sorte fortifié de ce mouvement, un peu comme la

---

<sup>(6)</sup> L2 ch 16, 447

<sup>(7)</sup> L2 ch 17, 463

<sup>(8)</sup> L2 ch 16, 441

## L'ouïe

balle jaillit de la chistéra basque avec une accélération qui supplante celle du tennis ou du golf, du fait de la concavité très particulière de cet instrument. Lorsque la courbe est soigneusement étudiée, et nous pensons de nouveau à l'art de la cloche, le son fondamental ressort avec ses harmoniques pour créer un timbre riche et puissant. La forme concave est aussi celle qui offre le meilleur écho.

Si Thomas nous met sur la voie de la chambre d'écho, il nous met aussi sur celle de la chambre sourde et des techniques d'insonorisation. *«Si la surface n'est pas lisse, mais présente des aspérités, elle n'est pas homogène et l'air, facilement sécable, n'est plus unifié, de sorte qu'aucun son ne peut se former»*<sup>(9)</sup>. Rien n'est plus sonore en effet qu'un sol de marbre, une verrière ou une salle de glaces, alors que des parois accidentées, d'épaisses étoffes, ou des projections de silicone étouffent tous les sons.

### b) Le milieu de propagation

L'air est le véhicule naturel du son. Il illustre au mieux le rôle que le milieu ambiant joue dans la perception. L'oreille ne reçoit pas directement la percussion provoquée par un battant sur une surface. En réalité, le choc provoque un ébranlement de l'air, et c'est l'ondulation mécanique de ce gaz qui, en parvenant à l'oreille, déclenche à son tour l'ébranlement du tympan et permet l'audition. Ce que précisément nous entendons, c'est l'impact de l'air en mouvement dans le conduit de l'oreille. C'est proprement sur cette excitation que le sens est infaillible. L'audition effective peut très bien être le produit du mélange de plusieurs bruits éventuellement associé à des phénomènes de distorsion par le vent ou les obstacles. L'ouïe est infaillible sur ce résultat final, tel qu'il parvient au tympan, pas sur les sons d'origine. Cependant l'impact est d'autant meilleur que l'air est de lui-même insonore et ne provoque aucune interférence avec la sonorité qu'il véhicule.

Voici comment un ouvrage de psychologie pour étudiants de l'Université décrit en 1996 le même phénomène : *«La transmission d'un son nécessite un milieu. Il n'y a pas de son dans le vide, il faut au moins de l'air. En effet, le son résulte du déplacement des molécules du milieu dans lequel il est émis ... Comment les sons se transmettent-ils ? de façon mécanique. Imaginez une sonnette qu'on agite. Le son sera transmis par l'air. L'air est constitué de molécules agitées constamment d'un mouvement au hasard. Les molécules proches de la sonnette sont repoussées de façon répétée et tendent à se déplacer dans la même*

---

<sup>(9)</sup> L2 ch 17, 451

## L'âme, souffle de vie

*direction en oscillant autour de leur position initiale. Les mouvements de ces premières molécules sont transmis aux molécules adjacentes qui font de même. Autrement dit, les molécules proches de la source sonore ne se déplacent pas de la source à votre oreille. Leur mouvement est seulement propagé de molécules en molécules ... Quand les molécules d'air proches de l'oreille sont ébranlées à leur tour, elles font vibrer le tympan, et c'est le point de départ de la propagation de l'onde sonore dans l'oreille»<sup>(10)</sup>.*

L'importance du milieu pour la bonne fin de la sensation a sans conteste été manifestée pour la première fois par Aristote. Pour lui, le sens ne doit pas être en contact direct avec le sensible sous peine de ne pouvoir remplir sa mission. L'œil ne peut voir si l'objet est plaqué contre la rétine. «*Bien que la pupille soit translucide, elle ne l'est plus si un corps coloré lui est apposé. La couleur meut le milieu translucide en acte, et par ce dernier, l'organe de la vue est excité, comme en un processus continu ... Il en est de même du son ou de l'odeur. Aucun ne sent si son objet touche l'organe, mais ces sensibles mettent en mouvement leur milieu, et à travers lui, leur organe respectif*»<sup>(11)</sup>. Chaque sens est à la fois relié à son objet et séparé de lui par un milieu qui lui est connaturel. L'air est connaturel à l'oreille, car elle-même contient fermement une poche d'air interne qui transmet intact le mouvement relayé par le tympan. La transmission est d'autant plus fidèle que cet air interne est parfaitement immobilisé. Une perforation du tympan, par exemple, en le laissant fuir, interdit l'audition.

Depuis Laennec et le stéthoscope, nous savons que certains corps solides en contact direct avec l'oreille transmettent mieux les sons que l'air. Ceci ne semble pas remettre en cause le rôle du milieu, car d'une part l'appareil d'auscultation ne crée pas le vide absolu, d'autre part il ne supprime pas la fonction de l'oreille interne, enfin qu'en est-il de son efficacité dans le vide sidéral ? Par ailleurs, l'eau est aussi un propagateur du son. Bien que sa transmission soit plus rapide, elle est pour nous un vecteur beaucoup moins adapté. D'ailleurs, une oreille interne remplie de liquide ne peut plus produire d'audition. Cela ne contredit pas que l'eau est sans conteste un milieu propagateur des sons tout à fait connaturel aux animaux marins, puisque certains cétacés semblent communiquer oralement à plusieurs milliers de kilomètres de distance. Cette adaptation tient à la constitution "marine" de leurs organes récepteurs.

---

<sup>(10)</sup> Annick WEIL-BARAIS, "L'homme Cognitif", PUF, 1996, pp. 162-163

<sup>(11)</sup> L2 ch 15, 432-437

## *L'ouïe*

Notons enfin qu'à aucun moment, nous n'attribuons le son à l'air qui nous entoure. Celui-ci demeure bien un "milieu" et non l'objet de la sensation. L'organe de l'ouïe est double : les oreilles, et sa disposition symétrique sur le visage permet de déterminer avec une relative précision l'orientation et la distance nous séparant de l'origine du bruit, et de pointer ainsi le fauteur de décibels. Lorsque le clocher du village nous invite à l'Angélus, nous savons que c'est la cloche de l'église qui sonne et non l'atmosphère environnant, qui ne fait que nous porter le message.

### *c) L'oreille*

Thomas ignore l'extrême sophistication de l'oreille et surtout de l'oreille interne, dont les processus sont loin d'être tous maîtrisés aujourd'hui. Pour l'auteur, le système auditif est ainsi constitué qu'il permet la reconnaissance des sons au travers de l'ondulation mécanique de l'air. C'est ce qui la différencie des autres parties du corps qui peuvent également être sensibles à certaines de ces vibrations sans pour autant en dégager un son. Certains bruits violents, comme une explosion, s'accompagnent en effet d'ébranlements physiques sensibles sur le corps, mais ne sont entendus que de l'ouïe. Ceci confirme la différence entre l'audition et la perception des ondes aériennes. Nous avons noté en outre que l'auteur a déjà l'intuition de l'importance de ce qui se passe derrière le tympan. Il connaît le rôle de cette paroi : membrane vibratoire chargée de transformer l'onde extérieure en une onde intérieure identique. Il ne dit guère plus de cet organe, et cela ne tient pas seulement à l'état de la science de cette époque, mais aussi au fait que ce n'est pas sa préoccupation essentielle dans la démarche actuelle.

Cependant chaque fois que Thomas d'Aquin étudie un sens, il fait toujours le lien, mais aussi la différence, entre la puissance psychologique de sensation et l'organe physiologique qui supporte matériellement le phénomène. Il est essentiel de comprendre que le seul processus de vibration du tympan, de transformation de ce mouvement en courant faible et de sa transmission au système nerveux central ne fera jamais une audition. Un magnétophone relié à un micro d'un côté et à une unité de décodage des ondes de l'autre, n'entendra jamais, quand bien même il reproduirait très exactement tous les mécanismes de l'audition. Tout au plus, sera-t-il audible, parce qu'il simule ce qui provoque naturellement le bruit. Tandis que le même dispositif, raccordé à l'organisme permet parfois l'implantation d'une prothèse auditive. Ce n'est pas alors le corps qui entend, mais l'âme qui se sert de lui et de l'appui artificiel qui lui est implanté, pour exercer sa propre capacité de sensation, et c'est d'ailleurs la principale raison pour s'intéresser au conditionnement matériel dans une recherche de définition de l'âme.

### **3- Retour sur certains autres sens**

La notion de milieu et l'importance qui lui est donnée dans la psychologie thomiste mérite qu'on s'y attarde quelque peu. Cela nous permettra de nous faire également une idée assez juste de l'état de développement de la pensée au Moyen-Âge.

#### *a) La chair, milieu du toucher*

Nous avons rapidement signalé la place tout à fait fondamentale du toucher dans la sensibilité animale, au point de quasiment identifier tactilité et animalité. Nous avons aussi manifesté ses nombreuses différences avec les autres sens, qui, somme toute, varient moins entre eux qu'avec lui. Et nous avons paradoxalement constaté qu'il est la racine commune de tout type de sensibilité. Le toucher tient donc une fonction sui-generis irremplaçable dans la connaissance animale. Cette approche philosophique est largement confortée par les conclusions actuelles de la biologie de la perception.

Devant les hésitations de ses prédécesseurs, Thomas se demande si la chair est l'organe du toucher, ou si elle est plutôt le milieu dans lequel le sens s'exerce. La sensation se produit en effet dès le contact d'un objet avec la peau. La tendance spontanée est donc de conclure que c'est par la peau que le sens perçoit et d'attribuer à la chair la fonction d'organe. Pourtant, si nous recouvrons l'épiderme d'une fine pellicule - pensons par exemple au chirurgien enfilant ses gants pour opérer - nous recevons tout de même presque intacte la sensation tactile, et c'est tout à fait souhaitable pour notre praticien. Mais si la peau est l'outil de la sensation, si c'est par elle qu'on perçoit la réalité qu'elle touche, alors la main ne peut reconnaître que le gant qui l'habille. Le chirurgien ne sentirait plus que le silicone qui enveloppe sa main, car le sens ne connaît pas au-delà du phénomène qui le stimule. Que cette main, bien que couverte, reconnaisse les impressions quasiment comme si elle était nue, montre que la peau n'est pas l'organe du toucher. Celui-ci se trouve plus à l'intime du corps. C'est d'ailleurs pourquoi il peut exercer ses propriétés "proprioceptrices", et percevoir certains phénomènes internes à l'organisme lui-même.

Chair et peau sont en fait le vecteur de transmission de la pression ou de la chaleur d'un objet extérieur à l'organe du toucher. Elles jouent le rôle de l'air pour le son et représentent le milieu ambiant dans lequel s'exerce la sensation. Contrairement cependant à l'air qui nous est extérieur, ce milieu charnel est intime et connaturel au corps animal. Il se compare mieux à l'air contenu dans l'oreille interne.



## L'ouïe

Thomas a l'intuition d'une certaine intériorité et d'un certain regroupement du sens du toucher. Il laisse même à Aristote le soin d'en situer le centre quelque part entre le cœur et le poumon. Bien sûr, ces auteurs n'ont pas encore la connaissance du système nerveux, diffusé dans le corps et centralisé dans la moelle épinière, mais leur appréhension du phénomène est plus proche de la réalité que celle de beaucoup de leurs successeurs. Cette conception de l'organe du toucher répandu au creux de la chair confirme le principe que l'objet, pour être perçu, ne doit pas être en contact direct avec le sens.

### b) Le “diaphane”, milieu de la vue

Thomas d'Aquin appelle le milieu ambiant où se propagent les couleurs : «*diaphanum*». La traduction à donner à ce mot latin décalqué du grec est de celles qui posent au début plus de questions qu'elles n'en résolvent (un peu plus haut, nous l'avons rendu par “translucide”). En français, “diaphane” est un adjectif assez peu usité, qu'on attribue à un visage ou à un voile. Le teint diaphane évoque une pâleur quasi fantomatique consécutive à l'absence de pigment et de couleur. Un voile est diaphane s'il est presque imperceptible, et comme immatériel, de sorte que sa présence ne modifie en rien l'objet qui en est couvert, ni l'impression qui s'en dégage. Sa légèreté et sa subtilité le font plus suggestif et révélateur que protecteur. La signification générale qui ressort de ce concept est une absence de couleur jointe à une quasi immatérialité qui rendent l'objet diaphane totalement transparent et presque irréel.

L'étymologie grecque va dans ce sens. “Διά-” (dia-) signifie “trans-”, ou “à travers” et “φαίνω” (faïno) signifie “montrer”, “révéler” et a donné en français : “phénomène”. La racine du mot peut donc autoriser la transcription suivante : “ce qui révèle à travers lui”. Nous serions tenté, pour des raisons que nous allons essayer d'expliquer, de traduire «*diaphanum*» par “champ électromagnétique”.

Les significations que nous avons relevées s'appliquent effectivement à la conception du “diaphane” comme milieu ambiant véhiculant les couleurs à la vue. Pour Thomas, il est un certain état très primitif de la matière, commun aux réalités sublunaires et aux galaxies de l'univers. «*Être diaphane est une qualité de l'air, de l'eau et même de certains solides transparents, mais ne se limite pas à leur nature, car il provient d'éléments communs non seulement à l'air et à l'eau, mais aussi aux corps célestes*»<sup>(12)</sup>. L'état “diaphane” est donc un stade antérieur à celui d'air ou d'eau. Si maintenant on se réfère à la théorie ancienne

---

<sup>(12)</sup> L2 ch 14, 404

## *L'âme, souffle de vie*

des quatre éléments fondamentaux - le feu, l'air, l'eau et la terre - qui constituent pour les anciens comme les briques premières du monde matériel, alors on en déduit que le "diaphane" est un état de la matière antérieur à ces quatre qui nous sont perceptibles.

Essayer de faire concorder le savoir antique avec la science contemporaine est un exercice éminemment périlleux. Il suppose qu'une même personne soit assez puissante d'esprit pour pouvoir d'un côté revivre les intuitions et les démarches intellectuelles d'auteurs ayant vécu dans une culture qui nous est totalement étrangère et parfois difficilement accessible, et de l'autre pour comprendre les conclusions scientifiques dans le sens et avec la méthode qui caractérisent le savant d'aujourd'hui, très indifférent à nos préoccupations philosophiques lorsqu'il pratique sa science (même s'il peut y prêter attention à titre personnel). C'est souvent faire le grand écart sur un fil de funambule. Les chutes sont courantes et tenir quelques instants représente un bel exploit.

Fort de ce préalable, nous allons essayer de monter sur le câble. On ne peut s'empêcher de s'interroger, en constatant le rapprochement entre ce que les anciens appelaient les quatre éléments constituant les corps physiques : terre, eau, air et feu, et l'énumération, devenue classique de nos jours, des quatre états de la matière : solide, liquide, gazeux, et plasmateux. On peut les comparer terme à terme : la terre est un état solide, l'eau un état liquide, l'air un état gazeux, et le feu se rapproche d'un état plasmateux. On affirmait dans l'Antiquité que les éléments s'engendraient mutuellement par l'effet du plus actif d'entre eux : le feu. La terre engendrait l'eau, l'eau l'air et l'air le feu, et les éléments se corrompaient d'un mouvement inverse. Or, nous savons que l'état liquide provient de l'état solide sous l'action de la chaleur, et y retourne, et de même l'état gazeux de l'état liquide, et ainsi de suite. On peut aussi constater que chacun de ces états est vecteur d'un certain type d'ondes, ce qui est essentiel pour l'analyse de la perception sensible. De là à assimiler le "diaphane" à un cinquième état de la matière, le plus primordial et le plus universel, qu'on appellerait "électromagnétique", la tentation est très grande. Au savant de nous dire si c'est pêcher que d'y succomber.

Certes, aux dires des physiciens, la Relativité a rendu en partie obsolète la théorie de Maxwell sur l'"Ether", état commun de la matière comparable à un vaste champ électromagnétique répandu dans tout l'univers et qui permet la propagation des ondes lumineuses. Cependant la question demeure de savoir si cette théorie a été abandonnée parce qu'elle est devenue inutile et sans objet, ou parce qu'elle a été infirmée. Même si la distinction est de peu de conséquence pour le savant, elle est

## L'ouïe

essentielle pour le philosophe. Il est très différent d'être délaissé et de n'être pas. On peut d'ailleurs penser qu'Einstein a remplacé l'Ether par sa célèbre égalité entre Matière et Energie. «*Le champ représente de l'énergie, la matière représente de la masse ... Nous pourrions regarder la matière comme des régions dans l'espace où le champ est extrêmement intense*»<sup>(13)</sup>. Ajoutons au débat le témoignage de l'astrophysicien Hubert Reeves : «*A l'échelle ultime, l'univers est un vaste fluide dont les galaxies, les amas et les super-amas sont les éléments ... de même que les molécules d'eau sont les éléments du fluide océanique*»<sup>(14)</sup>. L'idée d'un milieu sidéral ambiant, d'un "fluide", véhicule de la lumière provoquée par les astres, reste une hypothèse à considérer, même si cette composition de l'espace est toujours à découvrir.

Pour en revenir à la pensée de Thomas, le "diaphane" est le milieu de propagation de la couleur, comme l'air celui du son. De même qu'un marteau fait retentir une plaque de bronze, de même, la lumière en frappant la superficie d'un corps, crée une réaction "colorée" lorsque la surface absorbe une partie de ce rayonnement. «*La couleur n'est rien d'autre que la lumière obscurcie par le mélange d'opacité*»<sup>(15)</sup>. Le mouvement lumineux créé sur cette surface se transmet alors par réaction dans le "diaphane" en un mouvement de propagation identique, comme l'onde de son dans l'air.

Contrairement à l'air, qui est toujours disposé à véhiculer le son, le "diaphane" n'est apte au rôle de vecteur que lorsqu'il est irradié par la lumière pour devenir lui-même lumineux. En l'absence de rayonnement, il reste obscur. Cela est conforme à sa fonction, car pour transmettre la couleur sans la modifier, il doit lui-même être incolore. Il l'est de deux façons : ou bien il est totalement privé de lumière, et il est alors absolument sans couleur et couvre l'espace de ténèbres, ou bien il est irradié par la lumière et devient ainsi lumineux. Il a alors en lui toutes les couleurs et ne privilégie pas plus les unes que les autres, - «*la luminosité est comme la couleur du diaphane*»<sup>(16)</sup> - de sorte qu'il peut propager fidèlement le mouvement provoqué par la réverbération de la lumière sur une surface partiellement opaque. En effet, contrairement à une surface colorée, le "diaphane" n'absorbe pas la lumière, mais la restitue intacte dans la luminosité.

---

<sup>(13)</sup> EINSTEIN-INFELD, "Evolution des idées en physique", Flammarion, 1983

<sup>(14)</sup> Hubert REEVES, "Patience dans l'azur", Point Seuil, 1988

<sup>(15)</sup> L2 ch 14, 425

<sup>(16)</sup> L2 ch 14, 405

## *L'âme, souffle de vie*

Pour essayer de récapituler, nous dirons que la lumière est une qualité active des corps célestes, dont le “diaphane” est le réceptacle. L’effet de la lumière sur le “diaphane” s’appelle luminosité. Lorsque l’espace est illuminé, l’action directe de la lumière sur la surface des corps opaques crée une couleur par absorption partielle du rayonnement. Cette opération se répercute à l’identique en action réfléchie dans le milieu lumineux, jusqu’à la rétine de l’œil. Celle-ci reçoit ce mouvement extérieur et le traduit en un mouvement interne totalement semblable.

Dernier point, la luminosité n’est pas une substance matérielle. Ceci est logique puisqu’elle est la qualité d’un corps plutôt que ce corps lui-même. Pourtant, la raison invoquée par Thomas d’Aquin pourrait contribuer à rejeter tout l’ouvrage pour ignorance, pardonnable vu l’époque, mais réhivitoire et sans appel de nos jours. *«Si la luminosité était un corps, il faudrait que l’illumination soit un déplacement. Or aucun transport d’aucun corps que ce soit ne peut se faire dans l’instant ; l’illumination ne sera donc pas immédiate mais progressive ... Bouger en peu d’espace peut passer inaperçu, mais que nous soit cachée la progression de la luminosité de l’orient de notre horizon jusqu’à son occident, voilà qui pose une vaste question, terriblement ardue ou plutôt tout à fait insoluble.»<sup>(17)</sup>* Bien entendu, l’auteur ne pouvait imaginer alors que la lumière fait plusieurs fois le tour de la terre en moins d’une seconde. Si l’erreur dans l’argument ne change pas la notion de luminosité, qui est un état et non un corps, elle disqualifie cependant la conception immatérielle que pouvaient se faire les anciens sur la lumière, sur les corps célestes et sur la vue, en raison de leur instantanéité.

Pourtant, sans vouloir sauver Thomas contre l’évidence, les circonvolutions de langage avec lesquelles il conclut son argument ne peuvent passer inaperçues à qui connaît un peu la liberté d’expression de l’auteur. Lorsqu’il juge qu’un philosophe ou un théologien, même une autorité de renom comme Origène, dit une bêtise, il n’hésite pas un instant à le qualifier de débile ou d’ignorant, et sa pensée de totalement incohérente. Heureux, le fautif que Thomas reconnaît sincère, car ceux soupçonnés de mauvaises intentions, comme les disciples d’Averroès, se voient attribuer une série d’invectives comparables aux insultes dont les ennemis s’abreuvent pour provoquer au combat. L’auteur est d’une lignée renommée de chevaliers-soldats au service de l’Empereur puis du Pape, prompts à prendre les armes pour toute cause qui leur semble juste. Or rien de cela ici. Thomas semble hésiter. Il paraît considérer comme légitime de se poser la question de la matérialité de la lumière, et ne

---

<sup>(17)</sup> L2 ch 14, 409-412

## L'ouïe

répond par la négative que forcé par le bon sens de son époque, sans autre conviction. On devine que tout en rejetant l'hypothèse d'une conception matérielle de la lumière, Thomas reste dubitatif. Ce doute s'amplifie dans la *Métaphysique*.

### 4- La voix, timbre de l'âme

Revenant à l'ouïe, nous achèverons notre découverte avec un son particulier : la voix. Thomas précise quelques points avant de donner une définition de la voix, puis il explicite cet énoncé.

#### a) *Quelques préalables à la définition de la voix*

Pouvoir donner de la voix est la propriété exclusive de certains animaux. Aucun être inanimé n'a ce privilège. Le son causé par simple percussion d'un corps inerte est uniforme et cesse en même temps que le coup. Mais le son de voix peut durer et varier autant qu'on le souhaite ou qu'on le peut. La vibration de l'air provoquée par les cordes vocales dans la gorge produit un son modulable et phrasable à volonté.

Un instrument de musique peut imiter la voix en retrouvant sa tonalité, en prolongeant sa musique le temps voulu et en la modulant selon ses harmoniques. L'instrument dont le jeu est discontinu, comme la lyre aux multiples cordes, ou la flûte aux nombreux trous, peut même reproduire le phrasé caractéristique de l'élocution humaine, composé de mots aux tonalités variées et entrecoupées de silences.

Ont une voix les animaux qui respirent, car l'organe est le même pour les deux fonctions. Les cordes vocales percutent l'air que l'animal avale. Les animaux marins n'ont pas à proprement parler de voix, mais émettent des sons de leurs branchies en aspirant de l'air et rejetant de l'eau ou, dit Thomas, quelque chose de ce genre. L'organe de la respiration étant la trachée-artère reliée aux poumons, c'est aussi elle qui sert de support à la voix. L'animal forme en effet un son en conservant l'air contenu en lui et en se retenant d'inspirer ou d'expirer.

#### b) *Définition de la voix et explication de certains aspects.*

La voix est le son d'un être animé. Elle provient de la vibration de l'air dans l'organe par lequel l'animal respire. On peut donc la définir : «une percussion de l'air respiré dans la trachée-artère, provoquée par l'âme»<sup>(18)</sup>. Dans l'anatomie d'Aristote, le premier instrument moteur de l'âme est le cœur ; c'est lui qui fait office d'oscillateur des cordes vocales.

---

<sup>(18)</sup> L2 ch 18, 476

## *L'âme, souffle de vie*

Et celles-ci ébranlent à leur tour l'air pour provoquer un son. La voix n'est pas un simple bruit de gorge, comme la toux, mais porte toujours une signification. Elle est naturelle dans l'onomatopée instinctive, ou conventionnelle dans le langage articulé. Cette volonté de communication est la preuve que c'est bien l'âme animale qui est le principe de l'émission vocale. Fruit de l'instinct ou de la raison, la voix est le timbre de l'âme. Elle est la cordiale expression du chat qui miaule de plaisir, de l'enfant qui le caresse en lui contant ses aventures et de la mère qui lui chuchote son affection.

### **5- La faculté de sensation**

Après avoir étudié la perception sensible sous ses cinq modalités, Thomas d'Aquin, fidèle à la méthode annoncée, remonte de l'acte à la faculté capable de sentir.

#### *a) Capacité de réception*

La définition du sens nous renvoie à l'élaboration des concepts de passion, d'acte et de puissance, tels qu'ils ont été définis auparavant. Le sens est en effet une capacité de réception, autrement dit en termes techniques, un "patient". Il "pâtit" de l'action de l'agent qui opère sur lui. Celui-ci agissant conformément à sa nature, c'est quelque chose de sa forme qu'il transmet au patient soumis à son action. Cette réception peut se faire de trois façons, et nous allons essayer de les manifester avec quelques exemples.

Tout d'abord, le patient peut recevoir l'action de l'agent comme le papier reçoit celle de la bûche incandescente : il s'enflamme. L'effet dans le sujet réceptif est globalement identique à l'état du sujet actif. La nature de l'agent est reçue non seulement selon une identité de forme ou d'essence : l'inflammation, mais aussi avec des qualités matérielles comparables dans l'agent et dans le patient : les caractéristiques physiques de combustibilité. L'action de l'agent - l'inflammation - est un acte second qui suit l'acte premier - l'état igné - et lui est conforme. Cet acte second se transmet au patient de sorte que l'acte premier de ce dernier, autrement dit sa forme, devient identique à celle de l'agent, parce que la matière réceptrice de l'action dans le patient offre des caractéristiques physiques comparables à celles de l'agent. Il en est de même, par exemple, des phénomènes de fécondation ou de digestion.

Ensuite, le patient peut recevoir l'action de l'agent comme l'eau reçoit celle du feu : en se chauffant, sans pour autant s'enflammer. La forme ignée, transmise par le pouvoir d'inflammation du feu est reçue

## L'ouïe

dans le patient selon des conditions matérielles différentes et se traduit par un résultat qui dépend des caractéristiques naturelles de ce dernier. Autant de réactions différentes que de patients physiquement divers. Le fer rougira, la céramique isolera, certains gaz exploseront et donneront de l'eau, etc. La variété provient du fait que les dispositions matérielles du patient à recevoir l'action de l'agent sont différentes de celles existant dans l'agent lui-même. La réception se fait toujours selon les modalités du récepteur. C'est parce que la falaise est de calcaire que le déferlement répété de la houle l'érode. Pourtant, quoique son conditionnement soit différent dans l'agent et dans le patient, la réception de l'action dans le patient demeure matérielle. C'est la matière du patient qui est modifiée par l'action de l'agent.

Il n'en est pas de même d'un troisième mode de réception de la forme de l'agent dans le patient, mode qui caractérise exclusivement la perception sensible. Le sens reçoit l'action du sensible sans que sa constitution en soit altérée. Une vision, pourvu qu'elle se déroule dans des conditions normales, ne modifie en rien la vue, et une audition ne change pas l'ouïe. Nos sens ne sont pas transformés après chaque perception, sinon, aucune ne serait comparable à la précédente. Ou, par une autre approche, nous pouvons dire que le sens ne s'approprie pas matériellement la qualité sensible qu'il perçoit, alors que l'eau fait sienne la chaleur du feu avec lequel elle est en contact. La température reçue est bien celle du patient réchauffé, et non celle de l'agent chauffant. Tandis que la qualité reçue par le sens reste celle de l'agent et ne devient pas la structure du patient. En contemplant le ciel de Provence, la vue ne se macule pas de bleu ni ne devient "provençale". C'est cette façon de recevoir la forme extérieure sans la matérialiser que nous appelons expressément "connaître". *«La forme est reçue immatériellement par le patient, car celui-ci s'identifie à la forme de l'agent et non à sa matière. C'est donc dématérialisée et non comme dans l'objet sensible, que la forme est perçue par le sens. Cette forme existe de façon naturelle dans l'objet, mais de façon intentionnelle et spirituelle dans le sens»*<sup>(19)</sup>.

### b) Place de l'organe

Pour comprendre ce mode de réception, il faut garder en mémoire la distinction entre la puissance sensible et l'organe de sensation. Ce dernier est un système anatomique spécifiquement adapté à la réception du mouvement vecteur de la perception. Nous voulons parler de l'appareil récepteur et non des organes de transmission, de centralisation et de

---

<sup>(19)</sup> L2 ch 24, 553

## *L'âme, souffle de vie*

décodage de l'information qui ne concernent pas directement le contact externe, mais plutôt le traitement interne de ces stimuli. A proprement parler, l'organe de la vue est constitué par le globe oculaire, celui de l'ouïe par l'oreille, celui de l'odorat par les narines, celui du goût par la langue et le palais, celui du toucher par les terminaisons de l'ensemble du système nerveux.

Physiologiquement, organe et puissance de sensation sont un seul et même complexe. *«La puissance de l'âme est l'acte d'un organe ; comme acte du substrat, elle est conforme à cet organe ... L'acte [du sensible] n'appartient pas à la seule puissance mais au composé de la puissance et de l'organe biologique. La vue serait également impossible si c'était la vue qui était colorée, ou si c'était la pupille ... Ce n'est pas seulement la vue qui est réceptive des couleurs, mais aussi l'œil»<sup>(20)</sup>*. Nous ne pouvons les séparer, mais seulement les distinguer. *«La puissance est comme la forme de l'organe»<sup>(21)</sup>*. Celui-ci est prédisposé à accueillir la sensation, car il a une constitution en partie comparable aux dispositions de la réalité extérieure à supporter les qualités sensibles. *«Il y a dans l'organe du sens une relation de proportion à ce qui est senti»<sup>(22)</sup>*. Cette adéquation peut d'ailleurs être rompue par une sensation excessive. Un éclair trop éblouissant peut aveugler, un son trop strident assourdir, une odeur ou une saveur trop acide rendre insensible et une brûlure ou un écrasement trop brutaux faire perdre localement le toucher. Autrement dit, la constitution de l'organe n'est pas telle que lui-même puisse percevoir, mais bien telle que la puissance psychique puisse sentir. La vision ou l'audition ne viennent pas de l'œil ou de l'oreille, car ces appendices ne reçoivent que des vibrations qu'ils transforment en influx nerveux pour pouvoir être "décodées" par le système nerveux central. Mais ce faisant, c'est l'âme qui voit ou entend et ne peut le faire qu'à l'occasion de cette réaction physique très particulière et très localisée sur le corps de l'animal.

Les qualités sensibles peuvent en effet avoir des réactions d'ordre physique assez variées sur les corps. Principalement, les caractéristiques tangibles, qui sont les plus matérielles, sont à la source de toutes les réactions physiques dans la nature : changement de température, de pression, de gravité, de lieu, d'aspect, de structure chimique, etc. D'autres ont un effet réel sur certaines substances plus "floues", comme l'air ou l'eau. Une odeur peut ainsi infester l'atmosphère longtemps après que sa

---

<sup>(20)</sup> L3 ch 7, 685, 686

<sup>(21)</sup> L2 ch 24, 555

<sup>(22)</sup> L2 ch 24, 556



## *L'ouïe*

cause a été supprimée. Elle est devenue l'odeur de l'air, et non plus celle de la source d'origine. La lumière agit aussi sur les corps autrement qu'en les colorant, en provoquant les réactions de réchauffement, de photosynthèse, d'héliotropisme, etc. Mais aucune de ces opérations ne peut être dite sensation, car aucune n'agit sur une partie de corps structurée pour permettre la connaissance. Seul le sens reçoit la forme sensible sans la matérialiser, tandis que son organe entre en un mouvement identique à celui qu'émet la qualité sensible. Il reconnaît alors cette forme comme celle de l'objet à la source de la sensation. Il connaît !

Le sens s'assimile au sensible selon la forme et non selon la matière, et nous commençons à entrevoir comment l'âme animale est «*d'une certaine manière toutes choses*».



## CHAPITRE 7

### LA SENSIBILITÉ INTERNE

Ayant traité des cinq sens externes, Thomas nous annonce sans préavis qu'il aborde maintenant la question de l'intelligence. «*Aristote commence ici à s'interroger sur l'intelligence*»<sup>(1)</sup>. Or, nous nous apercevons qu'il n'ouvre réellement le débat qu'assez tardivement dans cette nouvelle partie. Il fait d'abord précéder son étude d'une difficile approche de la sensibilité interne, et nous devons nous en expliquer.

#### 1- Origine de l'interrogation sur l'intelligence

L'interrogation sur l'intelligence n'est pas une découverte d'Aristote. Cette problématique l'a précédé depuis longtemps et a pris des tours très divers, qui l'ont obligé à reprendre la question à frais entièrement nouveaux.

##### a) Influences antérieures

Les anciens philosophes ont constaté que l'énumération des cinq moyens d'appréhender le réel extérieur ne suffit pas à rendre compte de la nature profonde de la connaissance chez l'homme et l'animal. Deux problèmes se posent encore. Premièrement, comment savons-nous que nous connaissons ? D'où vient que nous ayons conscience de sentir ? Deuxièmement, l'hétérogénéité même de chaque genre de sensation est

---

<sup>(1)</sup> L3 ch 1, 564

## *L'âme, souffle de vie*

impuissante à expliquer l'unité de la pensée. La couleur est irréductible au son, et l'odeur à la pesanteur. Quelle raison autorise alors à affirmer que le blanc de ce lapin est bien la couleur de l'animal qui fait ce bruit-ci ? D'où vient l'homogénéité de notre conception derrière la diversité des données externes ?

Les premiers penseurs donnèrent, sous les noms de sens, d'intelligence, de science et d'opinion des essais de réponse à ces questions que Platon synthétise dans son *Timée*. «*Nous pouvons savoir que ces principes d'appréhension étaient connus des anciens par la position de Platon, qui ne considère que ces quatre sources*»<sup>(2)</sup>. Pour autant, ils sont fautifs aux yeux de Thomas de n'avoir pas su distinguer clairement les unes des autres, et d'avoir fait de l'intelligence une sorte de "super-sens". «*Les anciens philosophes ont défini l'âme par la voie de la locomotion ou par celle de la connaissance. Dans cette dernière, ils ont associé jugement intellectuel et sensation. Aussi ressort-il de leurs opinions que savoir est une sorte de sentir, car l'âme connaît et juge autant par le sens que par l'intelligence*»<sup>(3)</sup>.

Thomas aborde la question en héritier direct de ces spéculations, et c'est bien la problématique des anciens avec ses difficultés et ses contradictions qu'il essaie de clarifier. Il est important de constater à nouveau l'attention portée aux prédécesseurs dans la démarche de recherche, ainsi que la reconnaissance d'une sorte de dépendance dans le questionnement. Tout le premier tiers de cette partie de l'œuvre est consacré à poser les différences entre sens et intelligence. L'auteur éprouve pour cela le besoin d'analyser le processus interne de prise de conscience et d'unification de la connaissance sensible.

### *b) Troisième livre ?*

En annexe à cette problématique se greffe un débat sur la place à attribuer à la séparation entre le deuxième et le troisième Livre du commentaire de Thomas sur le *Traité de l'âme* d'Aristote. En effet, l'auteur ouvre ce chapitre avec la constatation suivante : «*Ici commence, selon les commentateurs grecs, le troisième Livre, et c'est assez logique*»<sup>(4)</sup>. De fait, cette tradition grecque est reprise inchangée par les traductions contemporaines les plus récentes du texte d'Aristote, qui situent précisément à cet endroit le commencement du Livre III.

---

<sup>(2)</sup> *L3 ch 5, 640*

<sup>(3)</sup> *L3 ch 4, 616*

<sup>(4)</sup> *L3 ch 1, 564*

## La sensibilité interne

Pourtant, deux autres assignations de ce début sont en concurrence à l'époque médiévale, en provenance notamment de la tradition arabe. Elles ouvrent le troisième Livre à partir du chapitre 3 ou du chapitre 4 des manuscrits grecs. Tout ce qui concerne sensation interne et imagination est réputé appartenir au Livre second, consacré à la connaissance sensible, et c'est sans doute ainsi que Thomas en prit connaissance. Le point de cette difficulté est suffisamment rapporté dans l'introduction à l'édition critique du commentaire, sous la signature du père Gauthier O. P., à qui nous renvoyons. Pour lui, Thomas débute le Livre III à l'actuel Livre III, chapitre 4 des manuscrits grecs, et cela représente «une merveille d'exactitude et de bon ordre»<sup>(5)</sup>, car c'est à cet endroit que Thomas commence précisément à parler de l'intelligence en elle-même.

Il faut s'en remettre entièrement aux conclusions factuelles de l'éditeur critique, et le suivre pour penser que Thomas a bien initié le troisième Livre là où il le dit. Ceci est d'ailleurs indubitablement confirmé dans un autre ouvrage de Thomas, dont nous avons déjà parlé : *De l'Unité de l'Intellect contre les disciples d'Averroès*. Pourtant aucune des solutions avancées pour justifier de situer ici ou là cette séparation entre les deux livres ne donne entière satisfaction. D'un côté, on ne peut oublier que Thomas attaque le chapitre premier par ces mots : «*Aristote commence ici à s'interroger sur l'intelligence*», et que dans la foulée, il donne raison à la division proposée par les grecs. Autrement dit, dans l'esprit de Thomas, l'étude de la sensation interne fait clairement partie de celle de l'intelligence et on ne peut dire qu'il les sépare.

On ne peut non plus passer sous silence que le livre III ne traite pas que de l'intelligence, mais aussi de la locomotion animale à partir du chapitre 8 d'Aristote. Ce Livre n'est donc pas exclusivement consacré au seul sujet de l'intellect, et la césure au chapitre 4 n'a plus autant de justification. On pourrait d'ailleurs assez légitimement proposer une coupure juste avant le chapitre 8 du texte grec. Dans le Livre II, l'auteur traiterait de la définition de l'âme selon la voie de la connaissance, et dans le Livre III de l'âme selon la voie de la motricité.

Nous pouvons conclure sur le fait que l'existence d'une séparation entre Livre II et Livre III pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Elle n'apporte pas d'indication notable sur l'organisation du traité, et paraît un peu artificielle. Sans doute pourrait-on même la supprimer sans que cela ne mette un instant en cause l'ordre et l'exactitude du traité. D'une manière générale, d'ailleurs, la division des livres du texte de Thomas en

---

<sup>(5)</sup> R.A. Gauthier OP, *Loc.Cit.*, p. 217, citant Thomas d'Aquin : «*De l'Unité de l'Intellect contre les Disciples d'Averroès*»

## *L'âme, souffle de vie*

chapitres (ou “leçons”) est parfois inattendue, car elle ne correspond pas à l’ordre donné dans le corps du texte. Cette numérotation en livres et chapitres est donc quelque peu artificielle et les véritables articulations de la pensée sont celles données par l’auteur avant chaque explication.

Retenons donc que les commentateurs grecs ont commencé le troisième Livre là où nous sommes actuellement parvenus, et que Thomas, derrière les commentateurs arabes, l’initie au quatrième chapitre des manuscrits grecs, sans se prononcer sur ce que décida le Philosophe lui-même. Un certain nombre d’exégètes ont remis naguère en cause la division du texte même d’Aristote, et il semble bien que la solution soit encore à venir.

### *c) Passage du sens à l’intelligence*

Voyons maintenant l’organisation d’ensemble de cette partie. S’inquiétant de la nature de la connaissance interne, Thomas se demande s’il existe un autre sens au-delà de ceux que nous avons vus. Il explique premièrement pourquoi il n’y a pas de sixième sens propre qui porterait sur un autre genre de sensible. Il cherche ensuite à savoir s’il n’y a pas un sens spécifique qui porterait en propre sur les sensibles communs. Répondant par la négative, il conclut sa démarche en expliquant pourquoi il y a plusieurs sens externes et non un seul, et clôt ainsi le débat sur la sensibilité externe. L’auteur donne ensuite deux raisons pour envisager l’existence d’une puissance de sensation commune aux cinq sens : 1° nous sentons que nous sentons, et 2°, nous discernons entre les différents types de sensibles. Or ces opérations, si elles dépassent les possibilités de chaque sens pris isolément, n’excèdent pas la capacité de sensation globale et lui sont donc attribuables. Il faut alors poser un “sens commun”, à la racine de la sensation, dont l’actualisation est l’aboutissement du mouvement provoqué par les sensibles externes.

Puis, Thomas d’Aquin s’interroge sur les différences entre l’intelligence et le sens. Il commence par poser l’existence de cette distinction, à titre de préalable non encore démontré, puisque nous ignorons à ce stade ce qu’est l’intelligence. Il se fonde cependant sur la première approche constituée par les opinions des anciens et de Platon. Thomas délimite cette réflexion en la cristallisant sur la différenciation entre imagination et opinion. La première relève du sens, la seconde de l’intelligence.

Renvoyant le développement sur l’opinion à plus tard, l’auteur s’intéresse alors à l’imagination, puisqu’elle appartient à la puissance sensible. Il détermine d’abord ce qu’elle n’est pas : ce n’est en rien une faculté de jugement ou de discernement. Puis, il décrit ce qu’elle est, les

## *La sensibilité interne*

propriétés qui découlent de sa nature, et ses liens avec la motivation. Cette analyse achève l'étude sur la sensibilité animale en même temps qu'elle prépare celle qui suit immédiatement : les opérations et la nature de l'âme proprement humaine.

Tel est le plan général de cette partie transitoire qui clôt le traité sur la sensibilité en même temps qu'il ouvre celui sur l'intelligence. Le débat sur la difficulté à situer le début du Livre III n'est pas purement artificiel : il est le reflet du statut intermédiaire de ce passage. Plus profondément, il est le symbole du lien et des divergences entre sens et intelligence. Pour nous, nous allons reprendre un à un chacun de ces points, et suivre Thomas dans ses explications.

### **2- Un sixième sens ?**

Les polémiques sur l'existence d'un sixième sens ou d'un troisième œil ne manquent pas de promoteurs. Avant de donner des solutions, voyons avec l'auteur le sens précis de la question.

#### *a) Un sixième sensible propre ?*

L'existence d'un nouveau sens externe suppose d'abord celle d'un nouveau sensible, car nous l'avons vu, c'est l'objet qui révèle la puissance. Or chaque type de qualité externe est déjà perçu par un sens. Les caractéristiques corporelles physiques sont connues du toucher, que ce soient les phénomènes mécaniques ou thermiques, que ce soient la pesanteur, l'aspect de surface, l'hygrométrie et d'autres faits de ce type. Tout ce qui constitue extérieurement la corporéité physique est tangible, et le toucher couvre l'ensemble de ces données. Pareillement, l'impact matériel de l'objet sur son milieu ambiant est lui aussi reçu par l'un ou l'autre sens. Tous les effets mécaniques de la percussion des corps dans l'air ou dans l'eau sont connus de l'ouïe, les émanations moléculaires des objets sont senties par l'odorat et par le goût, l'impact de la lumière sur la surface est capté par la vue.

Un sixième sens demanderait donc de savoir s'il y a des effets autres que physiques, mécaniques, chimiques ou électromagnétiques, auxquels un nouvel organe serait particulièrement adapté. Ou bien y a-t-il des milieux vecteurs autres que la chair, l'atmosphère ou les champs électromagnétiques, qui viendraient frapper notre sensibilité ? Ou bien encore, si l'air par exemple est propagateur à la fois des couleurs, des sons et des odeurs mais de façon différente pour chacun, y a-t-il pour le milieu une autre façon encore d'être vecteur pour un autre sensible ? Thomas ne parle pas ici de la performance de la sensibilité selon les

## *L'âme, souffle de vie*

animaux. Certains en effet perçoivent des ultrasons, des ultraviolets ou des infrarouges que ne sentent pas d'autres animaux et l'homme. Certains sont sensibles à des variations beaucoup plus minimes que d'autres, notamment dans les odeurs ou les sons. Il semble que le toucher de l'homme soit le plus fin parmi les êtres doués de sensation. De même, n'est-il pas question d'organes dérivés ou moins perfectionnés comme le sonar du dauphin ou le radar de la chauve-souris. Toutes ces variations et ces déclinaisons, si elles produisent bien des degrés dans la sensation, ne créent pas de types nouveaux de sensibles. L'auteur ne fait pas référence non plus à des phénomènes comme la télépathie ou les prémonitions qui au mieux ne sont sensibles que par accident.

Son interrogation s'illustrerait plutôt par la sensibilité aux rayons gamma (?) ou par des phénomènes comme la radiesthésie, qui seraient effectivement des sensations spécifiques. En conclusion, force est de constater qu'il semble bien ne pas y avoir d'autre sens que les cinq énumérés, premièrement parce que la recension faite auprès de multiples animaux ne montre pas d'autre organe de sensation, ensuite parce que les cinq sens suffisent à satisfaire les besoins de perception et qu'ils couvrent l'ensemble des milieux de sensation possibles. «*Aucun sens ne nous fait défaut, sauf à dire qu'il y a un corps élémentaire ou une qualité tangible autre que ceux connus*»<sup>(6)</sup>. Thomas laisse une ouverture en disant qu'il faudrait pour qu'il y ait un sixième sens, qu'il existât d'autres qualités tangibles que celles connues par le toucher. Mais cela lui semble à première vue improbable. Des phénomènes comme la sensibilité à certains rayonnements, gamma (?) ou autres, sont de toute façon trop peu répandus dans l'espèce pour qu'on puisse en faire autre chose que des manifestations individuelles, sans généralisation possible.

### *b) Un sens spécifique des sensibles communs ?*

S'il n'y a pas de sixième sens externe, existe-t-il alors un sens spécifiquement dédié à percevoir les sensibles communs ? Y a-t-il un organe particulièrement adapté à réagir à la stimulation du volume et de la grandeur, de la forme extérieure et de l'aspect, du mouvement ou de l'immobilité, du nombre et de la pluralité ? Est en effet l'objet propre d'un sens, ce qui provoque une réaction spécifique sur un organe dédié.

Or un sensible commun comme le volume des objets a un impact sur plusieurs des cinq sens propres externes. Perceptible au travers de la couleur comme au travers de la tangibilité de la surface, il accompagne ces qualités dans leur activation des organes de la vue ou du toucher. Le

---

<sup>(6)</sup> *L3 ch 1, 574*



## *La sensibilité interne*

volume est en effet reconnu autant par le contraste des couleurs et des ombres, que par le déplacement des mains sur la surface du corps. Il en va de même par voie de conséquence, de l'aspect, puisque celui-ci ressort des contours du volume. Il est aussi perceptible par la vue et par le toucher. Pareillement le mouvement, qui est un déplacement ou une modification du volume stimule le sens de la vue, mais aussi de l'ouïe (effet Doppler), ou du toucher, voire même de l'odorat chez certains animaux par la variation d'intensité des odeurs laissées sur le passage. Par contraste, l'immobilité se reconnaît par les mêmes puissances. La pluralité est perçue par opposition avec l'unité, autre caractéristique du volume. Le nombre et la variété sont produits par la division dans la quantité continue. Ils sont clairement connus par la vue et le toucher (et donc par le goût), mais aussi par l'ouïe, lorsque les sonorités varient comme dans une symphonie, et même par l'odorat en cas de pluralité d'odeurs, comme le remarquent les parfumeurs ou les chefs cuisiniers. En résumé, des sens comme la vue et le toucher portent sur tous les sensibles communs, et des phénomènes comme le mouvement ou le nombre, sont perceptibles par tous les sens externes.

Si donc les sensibles communs, et singulièrement le volume, relevaient d'un sens propre, deux possibilités se présenteraient. Ou bien une inutile redondance existerait entre la sensation des sensibles communs par les cinq sens externes et par un sens dédié supplémentaire, ou bien les sens externes ne percevraient les sensibles communs que par accident, comme la vue perçoit le soyeux d'une étoffe en le reconnaissant indirectement par l'agencement de certaines couleurs. En effet, pour qu'un sensible soit perçu en propre par une puissance de sensation, il doit provoquer une réaction spécifique sur l'organe, du fait de l'adaptation de ce dernier. Sa reconnaissance par une autre faculté devient donc purement accidentelle, car il ne produit aucune stimulation effective sur cet autre récepteur. Mais dans cette dernière hypothèse, la vue ne réagirait pas plus devant la présence d'un volume, que devant des qualités seulement tactiles, ce qui n'est absolument pas le cas. Les sensibles communs sont bien spécifiquement sentis en commun par plusieurs des cinq sens externes parce qu'ils provoquent sur les organes de ces sens une stimulation appropriée. *« Il est clair que le volume ébranle le sens puisqu'il est le substrat de qualités sensibles comme la couleur ou la saveur, et que ces qualités n'agissent qu'avec leur support »<sup>(7)</sup>*. Il n'y a donc pas de sens supplémentaire qui serait dédié aux sensibles communs.

---

<sup>(7)</sup> L3 ch 1, 577

## *L'âme, souffle de vie*

### *c) Pourquoi cinq sens ?*

En conclusion, il reste à se demander pourquoi nous sommes possesseurs de cinq sens et non d'un seul. Le premier motif est justement lié aux sensibles communs. En effet, comme ils sont donnés à l'occasion de la sensation de sensibles propres, on ne les distinguerait pas si nous n'avions qu'un sens pour les percevoir. Si par exemple, le volume n'était perceptible que par la vue, nous ne saurions faire la différence entre lui et la couleur qui le couvre. Mais parce qu'il est aussi perceptible par le toucher, nous pouvons clairement distinguer les couleurs des qualités tangibles ou des volumes. C'est parce que les sensibles communs sont perceptibles par plusieurs sens, au travers de sensibles propres qui ne sont connus que par un seul sens, que nous pouvons départager les uns des autres.

Par ailleurs, la grande variété des qualités sensibles demande une variété comparable dans l'adaptation des organes récepteurs. Un seul sens ne saurait à la fois percevoir les données mécaniques et thermiques occasionnées par les corps physiques au contact de la chair, les réactions chimiques de certaines molécules, les ondulations mécaniques produites dans l'atmosphère par la vibration de surfaces qui s'entrechoquent, ou les ondes électromagnétiques provoquées dans le "diaphane" par l'impact de la lumière sur la surface des corps. Sans doute fallait-il cinq sens - et suffisait-il de cinq sens - pour faire le tour de la connaissance du monde.

### **3- Le sens commun**

Nous avons noté que la sensation externe ne suffisait pas à rendre compte de toute la connaissance animale. Il faut encore expliquer comment nous avons conscience que nous sentons et comment nous pouvons attribuer un son et une couleur à un même objet. *«Deux opérations à prendre en considération : d'abord, nous percevons l'action de nos sens propres, et nous nous sentons voir ou entendre, ensuite nous discernons entre les sensibles propres des divers sens, et faisons la différence entre le blanc et le doux»<sup>(8)</sup>.*

#### *a) La conscience de la sensation*

Thomas ne discute pas le fait que nous ayons conscience de connaître. C'est pour lui une évidence, car c'est justement par la prise de conscience que l'on prend connaissance. L'organe du sens peut très bien être stimulé par la qualité sensible sans que nous le sachions, parce que

---

<sup>(8)</sup> L3 ch 2, 584

## La sensibilité interne

nous sommes justement “inconscients”. Nous ne prenons pas connaissance de l’objet qui stimule le sens. Ainsi en est-il de la sensation dans le coma par exemple, mais aussi plus couramment, d’un bruit ou d’une odeur dans notre sommeil, ou même lorsque nous sommes “ailleurs”. C’est entre autres, la conscience de sentir qui fait la différence entre l’œil et l’appareil photo. Le premier connaît parce qu’il sait qu’il voit, et pas le second.

Pour connaître, il faut donc non seulement sentir, autrement dit que le sens soit mis en mouvement par l’acte de la qualité sensible, mais aussi sentir que l’on sent, c’est-à-dire sentir cette mise en mouvement elle-même. Mais alors, la question qui se pose est la suivante : est-ce par la vue que je sens que je vois, ou est-ce par un autre sens ? L’organe qui perçoit le sensible perçoit-il aussi l’acte même de sensation ?

A supposer que le sens par lequel nous avons conscience de voir soit autre que celui par lequel nous voyons, ou bien ce sens discerne aussi les couleurs, ou bien non. S’il les perçoit, alors nous aurons deux sens pour voir les couleurs, ce qui est inutile. Mais s’il ne les perçoit pas, comment pourra-t-il sentir que l’œil voit, puisque voir, c’est justement percevoir les couleurs ? Autre chose : si la conscience de la sensation est autre que la sensation, il faudra alors une autre conscience pour connaître cette première conscience, et une autre encore pour cette seconde. Soit nous allons ainsi de suite jusqu’à l’infini, mais alors nous n’aurons jamais conscience. «*Il est impossible de mener à terme une action sujette à d’infinies étapes*»<sup>(9)</sup>. Soit nous nous arrêtons à un sens qui se sent lui-même en même temps qu’il sent le sensible, et nous voilà revenus à notre point de départ. «*Il n’y a donc pas de sens pour percevoir la vision en dehors de celui qui perçoit la couleur*»<sup>(10)</sup>. Mais si nous nous sentons voir par la vue, se sentir voir n’est rien d’autre que voir, et voir, c’est percevoir les couleurs. Il faut donc que notre vision soit elle-même colorée pour pouvoir être perceptible. Or c’est impossible, car la vue doit être incolore pour recevoir intact l’acte du sensible.

Par conséquent, “sentir par la vue” a un double sens. C’est d’abord voir une couleur, c’est-à-dire être mis en mouvement, de ce mouvement provoqué dans l’atmosphère par la réverbération de la lumière sur une surface. C’est aussi sentir que le sens a ou non été mis en mouvement par le mouvement du sensible. C’est ainsi qu’on peut sentir par la vue dans le noir complet, alors même qu’en écarquillant les yeux au maximum, nous ne voyons rien, ou au contraire en pleine lumière, tandis que les

---

<sup>(9)</sup> L3 ch 2, 586

<sup>(10)</sup> L3 ch 2, 586

## *L'âme, souffle de vie*

paupières presque closes, nous ne voyons pas plus. Nous sentons par la vue que nous ne voyons rien, de la même sensation par laquelle nous sentons que nous voyons. L'accommodation de la rétine aux conditions de luminosité est assurée par ce type de perception. C'est par ce même phénomène que certains animaux orientent le pavillon de leurs oreilles pour ajuster leur audition, ou qu'ils élargissent et remuent leurs narines pour affiner leur flair.

Mais pour que la vue puisse sentir la vision, il faut effectivement que celle-ci soit quelque chose comme colorée. Or *«la couleur a un double être : naturel dans la réalité sensible, et spirituel dans le sens»*<sup>(11)</sup>. C'est le même acte qui existe matériellement dans l'objet extérieur et immatériellement dans la puissance de sensation, de même que c'est le même sceau qui est gravé dans le bronze de l'anneau et imprimé dans la cire du cachet. La vue s'approprie les déterminations formelles de la couleur des réalités extérieures pour les faire exister selon son mode, que Thomas a qualifié de "spirituel" et d'"intentionnel".

La preuve en est que la sensibilité animale est capable de se représenter l'image en l'absence même de l'objet. Elle peut reproduire de façon interne l'aspect extérieur de la réalité avec toutes ses déterminations : couleurs, sonorités, odeurs, impressions tactiles, bien plus richement que n'importe quel spectacle multimédia. Elle peut être fidèle au point de permettre à l'artiste de peindre le portrait précis d'un personnage en l'absence de son modèle.

Il faut pour cela que la vue soit au sens propre "impressionnée" par la couleur, afin qu'elle conserve les déterminations de son objet. C'est cette impression spirituelle, conservée en elle, que la vue perçoit lorsqu'elle se sent voir. *«Cette puissance par laquelle nous nous voyons voir n'est pas extrinsèque à la faculté de voir, mais son approche conceptuelle est différente»*<sup>(12)</sup>. En effet, le mouvement de la couleur provoque dans la vue un mouvement semblable, mais selon un conditionnement différent. C'est donc bien la même réalité, la couleur, qui en ébranlant le sens, est vue dans un premier temps, mais est aussi perçue par l'impression qu'elle provoque sur le sens. Il s'agit donc d'une même détermination considérée selon deux approches différentes. *«La faculté de voir sent la vision, mais d'une façon différente de celle dont elle sent le sensible extérieur»*<sup>(13)</sup>.

---

<sup>(11)</sup> L3 ch 2, 589

<sup>(12)</sup> L3 ch 2, 591

<sup>(13)</sup> L3 ch 3, 599

## *La sensibilité interne*

### *b) Le discernement entre les différents genres de sensibles propres*

L'analyse de la conscience sensible n'a pas permis de résoudre totalement la question de l'unité de la connaissance animale. Aussi l'auteur va-t-il suivre une autre voie, celle du discernement entre les différents types génériques de sensation.

Chaque sens permet de différencier tous les sensibles qu'il perçoit spécifiquement. Ainsi, la vue distingue entre les diverses couleurs, le goût entre les saveurs douces et amères, etc. La question ne se pose donc pas à ce niveau. L'enjeu est de savoir comment s'opère le discernement qui déborde de la capacité propre de chaque sens. Comment la sensibilité fait-elle la discrimination entre le bleu, l'aigu et l'amer ? Affirmons tout d'abord que ce jugement relève bien de la sensibilité, car nous ne voulons pas parler d'une différenciation entre l'essence du bleu, celle de l'aigu et celle de l'amer, qui serait l'œuvre de l'intelligence, mais bien d'une reconnaissance sensible de l'hétérogénéité des perceptions sensorielles.

Ensuite, cette discrimination appartient bien à une puissance unique. Si en effet, la vue distingue entre le bleu et le rouge, et le goût entre le doux et l'amer, aucune des deux facultés ne peut discerner à la fois entre couleur et saveur, car aucune n'est stimulée en propre par les deux genres de sensibles. Ceux-ci proviennent de réactions différentes, transmises par des milieux sans homogénéité. Pour pouvoir être reconnus et distingués les uns des autres, les différents types de sensibles doivent être perçus par une puissance commune, capable de les recevoir en même temps, mais sans confondre les spécificités issues de leur origine. Pour remplir ce rôle, seule la racine commune des cinq sens dispose des conditions requises. Il incombe donc au toucher d'exercer ce jugement sous l'aspect où ce sens est la source de toute sensibilité, comme nous l'avons noté au chapitre précédent.

Le toucher peut donc s'envisager de plusieurs points de vue, car outre sa qualité de sens propre, il est : *«d'un côté comme principe unique et comme seul terme de la stimulation de tous les sensibles, d'un autre comme principe et terme d'un sens ou d'un autre»*<sup>(14)</sup>. Thomas le compare au point à l'intersection de deux droites, qu'on peut considérer ou bien dans son unité à la rencontre des deux lignes, ou bien dans sa dualité comme terme d'une demi-droite et début de l'autre.

Ce sens est donc d'abord un sens spécifique, dédié aux qualités physiques qui caractérisent la corporéité. C'est ensuite le terme final du mouvement déclenché par les autres qualités sensibles, telles que la couleur ou le son, puisque l'ouïe comme la vue, sont ultimement un

---

<sup>(14)</sup> L3 ch 3, 609

## *L'âme, souffle de vie*

certain toucher, et pour la même raison, le toucher est principe de sensation de ces puissances spécifiques ; c'est en cela qu'il est «*principe et terme d'un sens ou d'un autre*». Etant enfin racine commune de l'ensemble de la sensibilité, il est envisageable dans son unicité, «*comme principe unique et seul terme de la stimulation de tous les sensibles*». C'est sous ces deux derniers aspects qu'il joue le rôle d'arbitre entre les différents types de sensibles. En tant que terme de l'un ou l'autre sens, il peut recevoir simultanément le mouvement de différents sensibles. Il les connaît de façon différente. Et en tant que puissance unifiée, il peut les connaître ensemble et les comparer. C'est cette racine de la sensibilité au rôle unificateur et discriminant que Thomas appelle «*principe commun de sensibilité*» et que l'on nomme volontiers "sens commun".

C'est également en lui que la vue peut se sentir voir et que la sensibilité a conscience d'elle-même. La multiplicité des facettes du principe commun de sensibilité permet de dire que la vue se voit voir, par le même sens par lequel elle voit, mais de façon différente. Conscience et discernement sont les opérations caractéristiques du sens commun chez l'animal. Une similitude de vocabulaire purement fortuite ne doit pas laisser penser que ce sens porte spécifiquement sur les sensibles communs. Nous savons déjà qu'ils sont objets des sens propres et ne relèvent aucunement d'une puissance particulière.

Comme le sens commun appartient à la sensibilité et que celle-ci est soumise à la chair, il a nécessairement une infrastructure organique qui permette son opération. Celle-ci est à situer à l'origine du sens du toucher, diffusé dans tout le corps. La biologie actuelle proposerait de le rattacher au système nerveux central de l'animal. «*Ceci conclut notre propos sur l'animal vu comme capacité de sensation*»<sup>(15)</sup>.

### **4- L'imagination**

Si prendre conscience et discerner ne dépassent pas la sphère de la sensibilité, on peut alors légitimement se demander si faire acte d'intelligence ne relève pas de la même démarche.

#### *a) L'intelligence dans la conception des anciens*

Les prédécesseurs d'Aristote avaient déjà remarqué que l'acte de connaître était identique à celui de l'objet connu, puisque l'ensemble relève d'un même mouvement. Mais ils n'avaient pas établi la différence entre le mode d'existence matériel dans la chose et celui intentionnel

---

<sup>(15)</sup> L3 ch 3, 614

## *La sensibilité interne*

dans la puissance de connaissance. Si bien qu'ils expliquèrent cette similitude en décrivant l'âme comme composée elle-même des éléments dont sont faites les choses. Connaître consiste en quelque sorte à reconstituer à l'interne l'objet extérieur. *«Empédocle dit ainsi que l'âme est faite de tous les éléments, et que chacun d'eux peut être dit âme»*<sup>(16)</sup>. Dans cette conception de la connaissance, il n'y a pas de différence entre comprendre et sentir, car les deux opérations se font selon le même processus matériel. L'âme connaît en permanence, puisqu'elle est effectivement toutes choses selon les principes dont est composée la réalité elle-même.

L'intelligence est donc matérielle, et son action est liée, comme le sens, à l'utilisation d'un organe, qui pourrait être le cerveau. Notons au passage que cette vision antique prend un air d'actualité en rejoignant, certes par des chemins très différents, les théories de ceux qui veulent faire de la pensée une sécrétion cérébrale. Qu'il en soit ainsi, certains auteurs comme Homère en veulent pour preuve que le jugement humain est déterminé par la configuration astrale du ciel au moment de la prise de décision. *«L'intelligence de l'homme en ce bas monde est ainsi faite que le Père des dieux et des hommes, c'est-à-dire le soleil, la guide dans le jour»*<sup>(17)</sup>. Dans la conception antique, la fécondation est en effet rendue possible par l'intervention en "arrière fond" du soleil lors de l'acte de génération. C'est ainsi que le soleil est le Père des hommes. Il est celui des dieux, car il est l'astre du jour, le plus puissant parmi les dieux célestes.

Or les anciens ont constaté que les réactions animales sont fortement influencées par leur environnement et notamment par la configuration du soleil, de la lune et des planètes. En étendant ce pouvoir des astres sur l'intelligence de l'homme, ils manifestent clairement leur conception matérialiste de l'esprit humain, car rien de ce qui est matériel n'a la capacité d'entrer en contact physique avec l'immatériel, ni de le modifier de façon déterministe. Comprendre est donc semblable à sentir, et peut être dicté par l'environnement physique, y compris par les différentes interactions électromagnétiques et gravitationnelles issues de configurations astrales particulières.

Mais une telle conception de l'intelligence est impuissante à rendre compte de l'erreur. Or c'est, aux dires de Thomas, l'état le plus fréquent. *«L'âme est le plus souvent dans l'erreur, car elle ne parvient parfois à la vérité qu'après de longues études»*<sup>(18)</sup>. Si l'âme est actuellement composée

---

<sup>(16)</sup> L1 ch 4, 45

<sup>(17)</sup> L3 ch 4, 619

<sup>(18)</sup> L3 ch 4, 624

## *L'âme, souffle de vie*

des éléments de toutes choses, elle les connaît toutes en permanence, et ne peut pas plus se tromper que le sens ne se trompe sur son objet propre. C'est d'ailleurs ce que certains ont posé en affirmant que tout ce qu'on pense, du fait qu'on le pense, est vrai, comme la vue est vraie sur la couleur qu'elle perçoit, du fait qu'elle la voit. Notons à nouveau que l'objection relevée par Thomas porte aussi contre la conception classique de l'âme connaissant par "harmonie préétablie" ou de l'entendement opérant par l'application de "concepts a priori". Ni Leibniz, ni Kant n'ont d'explication réellement satisfaisante de l'erreur, car lorsque l'intelligence est concrètement de même structure que la réalité extérieure, elle ne peut se tromper.

### *b) Imagination et opinion*

Thomas d'Aquin focalise le débat sur la comparaison entre imagination et opinion. Il met ces deux concepts en avant sans préparation aucune, comme s'ils étaient évidents. Ils sont en effet supposés connus, car les anciens et Platon les avaient déjà étudiés. Nous devons les prendre pour leur sens courant, donné dans le langage habituel. Le mot grec et son décalque latin, que nous rendons par "imagination", signifient étymologiquement : "capacité de représentation". L'auteur l'a déjà évoquée à propos de la conscience. Le sens, parce qu'il reçoit l'impression de la qualité extérieure, est capable de reproduire la sensation en l'absence de l'objet. C'est cette faculté qu'on appelle "imagination".

L'opinion, quant à elle, est un jugement que l'on porte sur telle ou telle réalité. On a une idée ou un avis auquel on tient, tout en admettant ne pas être absolument certain. Avoir des "opinions politiques" est tout à fait représentatif de cet état d'esprit. On opte plutôt pour telle ou telle tendance, mais on reconnaît volontiers ne pas être entièrement satisfait. Il en va de même de nos opinions sur le caractère de telle personne ou sur la portée de tel événement.

La thèse de Thomas est la suivante : l'imagination ne peut se produire sans sensation, et nous ne pouvons avoir d'opinion sans imagination. Mais l'imagination relève du sens alors que l'opinion appartient à l'intelligence. Les deux opérations ont des similitudes : l'imagination est au sens ce que l'opinion est à l'intelligence.

En effet, lorsque nous voyons, nous affirmions la vérité de l'objet vu. Si j'ai devant les yeux le Champion du Monde de Football, je peux affirmer à tous mes amis que j'ai vu cette vedette et qu'il est ainsi. Mais si maintenant j'imagine ce que pourrait être un Champion du Monde, je suis beaucoup moins affirmatif : "il me semble qu'il serait plutôt comme ceci ou comme cela". De même, lorsque j'ai intellectuellement compris



## *La sensibilité interne*

un phénomène, je sais avec certitude la conclusion à poser, mais si je ne me fie qu'à mon opinion et que je reste lucide, j'avouerai avoir "l'impression que c'est plutôt cela qu'il faut penser". Les expressions comme "avoir l'impression" ou "avoir le sentiment", à propos de l'intelligence, sont d'ailleurs le signe de l'analogie existant entre imagination et opinion. Sens et intelligence offrent la certitude, tandis qu'imagination et opinion restent dans le probable. Comme l'intelligence requiert le sens, l'opinion requiert l'imagination.

Deux caractères les distinguent cependant. Tout d'abord, l'imagination est une faculté entièrement à notre disposition pour inventer à la demande des représentations totalement irréelles, comme une «*montagne d'or*». Alors que l'opinion a besoin d'arguments plus ou moins convaincants pour se former et ne peut se formuler sans un minimum de justifications. Ensuite, l'opinion déclenche en nous des réactions psychologiques. Nous ne restons pas indifférents devant l'idée qu'un événement risque d'être dangereux. Nous cherchons à y remédier ou à le fuir. De même, la pensée d'une issue favorable attise en nous joie et espoir. Tandis que l'imagination prise dans son sens strict, c'est-à-dire conçue comme simple faculté de représentation en présence ou non de l'objet, ne provoque pas nécessairement de réaction. Nous sommes avec elle comme devant un spectacle, au besoin inventé, et nous pouvons nous contenter de le contempler, sans nous impliquer plus avant. L'opinion, parce qu'elle est liée au vrai et au faux, même si elle reste dans une relative indécision, est également liée au bien et au mal. Alors que l'imagination peut en toute légitimité se déconnecter du vrai et du faux pour se consacrer à l'inventé et au créatif. Elle a le droit d'être très satisfaite d'avoir bien rendu une scène particulièrement pénible. Elle ne devient source de motivation qu'une fois récupérée par l'instinct.

### *c) L'imagination : ce qu'elle n'est pas*

Ayant établi les liens et les différences entre imagination et opinion, Thomas renvoie l'étude de cette dernière aux chapitres sur l'intelligence, et s'intéresse à la première pour clore définitivement ses considérations sur la sensibilité animale. «*Comme on a montré que la compréhension est autre chose que la sensation, et que l'opinion relève de la première, tandis que l'imagination de la seconde, il nous faut donc conclure sur l'imagination au terme de notre étude des sens, afin d'aborder ensuite l'opinion avec l'intelligence*»<sup>(19)</sup>.

---

<sup>(19)</sup> L3 ch 5, 637

## *L'âme, souffle de vie*

L'imagination n'est pas un sens ni une sensation : «*Celui qui dort imagine. Or cela ne peut être le fait d'une disposition sensorielle, car la seule faculté ne peut sentir d'elle-même. Cela ne peut non plus venir d'une activité sensitive, car durant le sommeil, les sens sont au repos. Donc l'imagination n'est un sens ni du point de vue de la potentialité, ni de celui de l'activité*»<sup>(20)</sup>. Le premier argument consiste donc à poser que l'imagination n'est pas un sens puisqu'elle fonctionne pendant le sommeil, alors même que la sensation est impassible.

Le second argument affirme que tous les animaux n'ont pas d'imagination alors que tous ont la sensation. Beaucoup en effet ne réagissent que par instinct automatique, à la suite d'une excitation externe, alors que chez certains intervient la médiation d'une représentation de la situation présente et de ses conséquences prévisibles dans un futur rapproché. Ainsi par exemple, nous savons que des oiseaux sont capables de compter tant que le chiffre reste accessible à une appréhension visuelle globale. S'ils voient dans leur nid, un nombre de petits inférieur à celui qu'ils se représentent comme normal, ils manifestent un moment leur insatisfaction et leur inquiétude. Alors que chez d'autres espèces, il suffit d'un contact tactile avec au moins un rejeton pour apaiser l'instinct maternel. Chez certains encore, comme les insectes, l'instinct maternel, ainsi que d'autres réactions liées à une représentation même indéterminée, paraît absent, et laisserait supposer l'inexistence totale d'imagination. Leurs réactions seraient activées par de purs déterminismes sensoriels. C'est du moins ce que Thomas, à la suite d'Aristote, pense des fourmis et des abeilles.

Autre raison : le sens est toujours vrai, alors que l'imagination est le plus souvent approximative, voire fantaisiste, et ceci ne remet nullement sa légitimité en cause. Au contraire, elle est par excellence l'instrument de l'invention et de la créativité, par l'association "virtuelle" d'images, de sons, d'odeurs et de traits physiques qui n'existent pas ensemble dans la réalité. Inversement, l'exactitude du sens nous permet d'agir avec certitude. C'est grâce à une sensibilité exercée que l'accordeur de piano pratique son art sans hésiter, que le pilote de course participe aux compétitions les plus risquées, que le chirurgien opère en toute sécurité et que tant d'experts pratiquent leur profession avec dextérité et maîtrise. Il n'en est pas de même des actions menées sous le contrôle de l'imagination, car la représentation qu'elle propose nous paraît souvent imparfaite. Notre agir devient alors hésitant, comme est tâtonnant le déplacement dans le noir, sous la seule gouverne de notre mémoire.

---

<sup>(20)</sup> L3 ch 5, 641

## *La sensibilité interne*

Notre imagination n'est donc pas une sensation, mais elle ne relève pas plus de la compréhension ni de la science. *«L'imagination n'est ni la compréhension, ni la science. La première porte sur les premiers principes et la seconde sur les conclusions acquises par démonstration. Les deux sont toujours vraies, alors que l'imagination est parfois fausse»*<sup>(21)</sup>. La compréhension est l'intelligence à l'œuvre pour saisir les fondements de la réflexion. Elle porte sur les connaissances immédiates et indémonstrables qui servent de point de départ aux démonstrations. Un exemple de ce type de principe intellectuel est l'affirmation selon laquelle : "nous avons en nous une faculté de représentation". Cet énoncé repose sur la seule perception. C'est une formulation rationnelle de notre expérience sensible qui ne peut être que constatée au départ. Elle n'est ni démontrée, ni argumentée, mais sert au contraire de fondement aux développements subséquents sur la connaissance de l'imagination.

Nous avons formulé un principe analogue au sujet de l'existence de l'âme à partir de l'expérience interne. Nous savons que cette sorte d'affirmation, bien qu'elle demeure dans un certain flou au début, ne laisse pas d'être très certaine, car d'une vérité évidente. Certes, Thomas n'entend pas seulement cela par *«intelligence des principes premiers»*, mais il ne faudrait surtout pas croire qu'il pense ici à quelque chose comme Dieu ou une sorte de causalité première. Il s'agit bien de points de départ et non de perspectives ultimes.

La science est un type de savoir survenant à l'autre bout de la chaîne : ce sont les conclusions certaines que nous déduisons des démonstrations. Celles-ci sont assurées notamment lorsqu'elles reposent sur la compréhension des principes premiers. Ces deux démarches complémentaires sont par essence tendues vers la recherche de la vérité, et pour les mêmes raisons que les sens, elles diffèrent de l'imagination, qui ne poursuit le vrai que si elle le veut bien.

L'imagination n'est pas non plus l'opinion, bien que celle-ci lui ressemble en étant tantôt vraie et tantôt fausse. L'opinion engendre la conviction, car on croit à ce qu'on pense. Mais la conviction surgit de la force d'une argumentation. Car pour être persuadé de prendre tel parti alors qu'on reconnaît des arguments à la position adverse, il faut se rendre à quelques raisons assez puissantes pour faire pencher la balance. Donc l'opinion provient de la raison, et diffère de l'imagination, puisque beaucoup d'animaux qui n'ont pas de raison peuvent imaginer. La bête a de l'imagination, elle n'a pas d'opinion. La preuve : elle n'a de convictions ni politiques, ni religieuses, ni autres !

---

<sup>(21)</sup> L3 ch 5, 648

## *L'âme, souffle de vie*

### *d) L'imagination : ce qu'elle est*

L'imagination est un mouvement causé par l'acte de sensation. «*Comme la sensation est provoquée par le sensible, de même l'imagination est déclenchée par quelque chose qui apparaît, et qu'on nomme image*»<sup>(22)</sup>. Un mouvement peut en effet en susciter un second comparable si l'objet ébranlé entre en contact avec un autre mobile. Ainsi, le mouvement du sens provoqué par le sensible, peut en déclencher un autre analogue dans l'imagination. Ce dernier n'est donc pas une sensation, mais un résultat induit de celle-ci. Il lui ressemble comme l'effet à sa cause. Or cette cause est elle-même la conséquence de l'action du sensible sur le sens et lui est identique. Donc indirectement l'imagination est plus ou moins conforme au sensible. «*Ce qui meut parce qu'il est lui-même mû, cause un mouvement semblable à celui dont il est animé*»<sup>(23)</sup>. Mais le mouvement de représentation est stimulé par le sens et non par la réalité du dehors, il est ainsi à la disposition de l'animal, contrairement à la sensation qui ne saurait être effective sans qualité sensible externe. C'est pourquoi l'imagination peut fonctionner en l'absence de l'objet représenté.

En conclusion, ce mouvement peut être provoqué aussi bien par un sensible propre, qu'un sensible commun ou même un sensible par accident, en présence de l'objet ou sans lui. Cependant, l'imagination est plus fiable si elle porte sur le sensible propre plutôt que sur les deux autres, et en présence de la réalité plutôt qu'en son absence. Comme ce mouvement est plus éloigné de la source externe que celui de la sensation, il est comme dégradé et ne sera jamais aussi certain. Mais ayant un objet comparable, la représentation des caractéristiques apparentes de la réalité ne sort pas du domaine du sensible. Elle est la propriété exclusive de la sensibilité, ne portant que sur des réalités sensibles, et n'appartenant qu'à l'animalité, même si elle n'est pas le fait de tous les animaux.

L'acte de représentation est spécifique, aussi doit-il être supporté par un organe approprié. Celui-ci est sans doute proche de celui du sens commun dont il reçoit la motion, mais doit en être distinct. Thomas cependant nous précise à propos de l'existence de cet organe : «*Aristote n'en parle pas*»<sup>(24)</sup>. La fidélité de Thomas d'Aquin pour son maître grec reste l'objet de débats animés. Certains affirment qu'il le suit avec une méticuleuse exactitude, d'autres que le théologien s'avance masqué sous l'autorité du philosophe, d'autres encore qu'il gauchit inconsciemment

---

<sup>(22)</sup> L3 ch 6, 656

<sup>(23)</sup> L3 ch 6, 658

<sup>(24)</sup> L3 ch 6, 667

## *La sensibilité interne*

Aristote avec des éléments de pensée platoniciens et augustinien. Lui-même n'écrit-il pas qu'il faut "rejoindre l'intention de l'auteur au-delà de la lettre", attitude propre à éveiller beaucoup de soupçons. Nous n'entrerons pas dans ces considérations, mais nous voulons seulement noter que l'auteur domine suffisamment la pensée du maître pour savoir exactement quand il intervient de lui-même et apporte des données qui ne se trouvent pas explicitement dans la pensée du Stagirite. Il prend en général le soin de nous le préciser, comme il le fait ici.

Enfin, l'image est source d'action pour l'animal qui porte une sorte de jugement de valeur à son sujet. Celui-ci est nécessaire à la bête privée d'intelligence, pour apprécier l'opportunité de réagir ainsi ou autrement. En l'absence du sensible, l'image joue son rôle dans l'instinct. Il arrive aussi à l'homme d'agir sous l'impulsion de ses phantasmes, au détriment de sa raison, dans trois circonstances : *« sous la pression de passions comme la colère, la convoitise et la peur, ou du fait d'aliénations comme l'hystérie ou la folie furieuse, ou encore dans le sommeil, comme il arrive à certains d'agir en dormant »*<sup>(25)</sup>. Dans ces cas, l'homme agit comme une bête parce que son imagination a pris l'avantage sur l'esprit.

---

<sup>(25)</sup> L3 ch 6, 670



## CHAPITRE 8

# L'INTELLIGENCE

En comparant imagination et opinion, Thomas introduit la différence entre sensibilité et intelligence. C'est à cette dernière qu'il va maintenant s'intéresser, en ouvrant le Livre III du *Traité de l'âme* d'Aristote. D'entrée cependant, l'exposé présente quelques difficultés que nous devons relever, après avoir clarifié l'ordre global de l'étude.

Mais il faut auparavant préciser certains termes utilisés dans ce qui suit. Nous découvrons à propos de l'intelligence trois appellations techniques latines que nous n'avons pas voulu traduire autrement que par leur décalque français, sacrifiant ainsi à l'usage de jargon "frantin". La première est «*l'intellect possible*». Elle désigne l'intelligence sous l'aspect où elle est potentiellement capable de connaître toute entité matérielle existante. La seconde, «*l'intellect agent*», nomme l'intelligence dans son pouvoir d'agir sur toute entité matérielle afin de la rendre intelligible. La troisième enfin, «*l'intellect en acte*» s'attribue à l'intelligence en état de connaissance effective. Notre seul but ici est de constituer le vocabulaire utile, mais nous précisons le contenu de ces concepts au fur et à mesure du développement de la réflexion<sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> *Le texte de Thomas d'Aquin comporte aussi les concepts d'intellect "passif" (745), qui désigne la fine pointe de la sensibilité, dans son lien avec l'intelligence, et, dans l'édition Marietti, d'intellect "in habitu" (741) qu'on pourrait traduire par "docte", et qui signifie l'intellect possible déjà possesseur de certains savoirs (sur ce point, nous avons des difficultés à suivre l'édition Léonine, qui écrit: «intellect "agent" ...», au lieu d'«intellect "in habitu"», «... qui tantôt connaît et tantôt non». Nous verrons un peu plus loin que cela pose problème).*

## *L'âme, souffle de vie*

### **1- Difficultés du traité sur l'intelligence**

Le processus suivi pour analyser les facultés intellectuelles est en rupture avec l'ordre annoncé comme logique en philosophie de l'âme. Nous devons donc nous interroger avant toutes choses sur ce changement de méthode pour pouvoir avancer sur le fond.

#### *a) Plan de l'étude*

L'étude<sup>(2)</sup> est articulée en trois moments. Une première et longue partie aborde la question de l'intelligence. La seconde compare le mouvement de l'intelligence à celui du sens. La troisième donne la conclusion de l'ensemble des considérations sur la connaissance sensible et intellectuelle : elle précise «*ce qu'il faut sentir de la nature de l'âme*». Le plan détaillé ci-dessous donne une bonne idée du mouvement d'ensemble.

Thomas commence par s'intéresser à l'intelligence de l'homme, qu'il nomme "intellect possible", c'est-à-dire "capacité permettant la compréhension". Il la compare à la faculté de sensation et, relevant les similitudes et les différences entre les deux, il précise la nature de l'intelligence ainsi que ce qui la sépare du sens et même du corps. Puis, il montre comment s'exerce effectivement la compréhension.

Après cela, l'auteur s'attache à cerner l'objet intellectuel. Si l'essence d'une réalité ne se confond pas avec cette réalité même, alors la faculté qui connaît la première diffère de la faculté portant sur la seconde. L'objet de l'intelligence sera donc "ce qu'est" une chose, tandis que la chose elle-même sera objet de sensation. Et ceci vaut autant pour les êtres mathématiques que pour le monde physique. L'idée n'est pas séparée de la réalité, comme le voulait Platon, mais elle en est plutôt issue.

La nature même de l'objet intellectuel conduit à poser en l'âme un "intellect agent" dont la tâche est de rendre la réalité compréhensible. Thomas explique d'abord la nécessité, puis la nature de cette faculté, pour conclure sur sa suprématie au-dessus de toutes les puissances de connaissance chez l'homme. Puis il développe les conditions qui interviennent dans l'exercice de l'intelligence, et en déduit les caractères spécifiques de l'intellectualité humaine dans sa globalité. Il conclut enfin cette première partie en décrivant les deux opérations intellectuelles : la

---

<sup>(2)</sup> Cette partie va des chapitres 4 à 8 des manuscrits grecs d'Aristote, et des chapitres 7 à 13 de Thomas d'Aquin si l'on suit la division grecque des livres, ou des chapitres 1 à 7 si l'on suit comme notre auteur la division arabe.



## L'intelligence

compréhension des notions élémentaires et l'intelligence des conceptions complexes.

Ensuite, l'auteur compare le mouvement de l'intellect à celui de la sensation, d'abord dans l'action, puis dans la spéculation pure. Ce mouvement dépend de l'imagination qui est elle-même liée aux sens, de sorte qu'il n'y a pas de compréhension sans perception sensible.

Finalement, Thomas d'Aquin récapitule tous les développements sur la connaissance sensible et intellectuelle, pour en conclure que l'essence de l'âme est d'une certaine manière toutes choses, mais différemment de ce que pensaient les anciens. Telle est l'organisation générale de l'étude sur l'intelligence, qu'il nous faudra reprendre point par point, après avoir levé une difficulté dans cet ordre même.

### *b) Problème d'ordre*

A propos de l'âme végétale, nous avons vu que l'investigation doit normalement procéder de l'objet à l'opération, puis de celle-ci à la faculté et enfin à l'essence de l'âme. Parlant expressément de l'intelligence, Thomas confirme par ces mots : «*Il faut dans la connaissance de l'âme partir du plus extérieur, d'où l'on tire l'intelligible, grâce auquel l'intelligence se connaît elle-même ; de sorte que l'objet nous conduit à la connaissance de l'acte, l'acte à la puissance, et la puissance à l'essence de l'âme*»<sup>(3)</sup>. Cette succession n'est pas proposée pour des raisons d'élégance littéraire ou de convenance pédagogique. Il s'agit d'une nécessité inhérente à l'explication de phénomènes dont nous ne percevons que la manifestation extérieure, sans pouvoir appréhender directement les causes internes. On ne peut parvenir à une quelconque idée de la faculté de sensation si l'on ignore ce qui la met en branle et comment elle est mue, comme on ne saurait analyser un mécanisme clos sans commencer par observer les mouvements qu'il provoque.

Or cet ordre semble rompu avec l'observation de l'intelligence. A la suite d'Aristote, Thomas étudie la faculté avant son objet. Puis, il passe de l'objet à l'agent, de l'agent à l'opération et de l'opération à l'essence. Sans doute pouvons-nous cependant regrouper objet et agent. Notons en effet tout de suite que leur sort est lié : c'est grâce à l'œuvre de l'"intellect agent" que l'objet existe pour l'intelligence, comme nous le verrons. De sorte que nous avons en définitive : puissance, objet - agent, opération, essence, au lieu de : objet - agent, opération, puissance, essence. Il nous faut donc expliquer pourquoi l'étude de la puissance intellectuelle précède celle de son objet et de son opération au lieu de les suivre.

---

<sup>(3)</sup> L2 ch 6, 308

## *L'âme, souffle de vie*

### *c) Essai de solution*

Notre opinion est qu'Aristote suppose l'objet de l'intelligence en partie connu de son interlocuteur. La lecture de tout le passage laisse en effet deviner que la théorie des idées de *la République* de Platon, ainsi que le *Ménon*, le *Phèdre* et le *Théétète*, sont continuellement en filigrane. Ce dernier dialogue explique déjà la problématique antérieure sur les différences entre sens, imagination et opinion. Thomas d'Aquin ne manque d'ailleurs pas de signaler, chaque fois que se présente l'occasion, les divergences entre les deux philosophes grecs, attestant ainsi que la position d'Aristote est une réaction contre celle de son maître.

Cela témoigne à nouveau que le Stagirite ne s'enferme pas dans son "poêle" pour réfléchir coupé de tout, comme Descartes, son adversaire français du XVII<sup>ème</sup>, mais s'appuie sur le travail de ses prédécesseurs. Disons qu'il reçoit pour globalement vraie la conception platonicienne de l'objet de l'intelligence: une "idée" universelle, qu'ont en commun tous les particuliers semblables. L'idée de "cheval" par exemple, ou la "caballeité", est l'essence qui unifie l'ensemble de tous les chevaux existant. Platon la compare au lien qui attache la gerbe des épis. C'est elle que l'intelligence connaît. Cette idée diffère de la sensation parce qu'elle est générale alors que le sens porte sur l'individu, et parce qu'elle est stable alors que les perceptions sont perpétuellement changeantes.

De sorte que l'analyse de l'intelligence est faite pour marquer les différences de conception. Le nœud du débat gît dans l'opposition du disciple et du maître à propos de la séparation entre l'idée et la chose. «*Les platoniciens ont conçu les universels séparés comme des formes et des idées génératrices de la connaissance et de l'existence de tout être concret*»<sup>(4)</sup>. Toute l'explication d'Aristote - et notamment l'invention de l'"intellect agent" - est tendue par l'affirmation que l'universel existe à l'intime de l'individu, et non pas séparé dans un monde idéal platonicien. «*Aristote est conduit à poser l'intellect agent afin d'exclure l'opinion de Platon pour qui la spécificité des choses sensibles est séparée de la matière et immédiatement intelligible*»<sup>(5)</sup>.

La perfection de l'ordre est donc perturbée par la controverse. Cela s'explique si l'on considère que la réflexion philosophique est évidemment plus passionnée sur le sujet de l'intelligence que sur celui de la sensation. Ce que les anciens ont essayé de décrire dans leur confusion, c'est bien plus la pensée que la perception. De même, l'univers

---

<sup>(4)</sup> *L1 ch 1, 12*

<sup>(5)</sup> *L3 ch 10, 731*

## *L'intelligence*

qui a fasciné Platon, c'est la science éternelle et non la connaissance sensible. De sorte qu'Aristote a hérité de débats sur l'esprit beaucoup plus que d'analyses des facultés de sensation. Sur ce dernier terrain, il peut se montrer libre et grandement novateur, il peut progresser selon le modèle qu'il s'est donné. Mais sur le chantier de l'intelligence, les travailleurs sont déjà nombreux et influents. Sa démarche en tient implicitement compte, en considérant pour acquis un certain nombre de points dans la pensée de ceux qui l'ont précédé et en marquant son originalité partout où il le juge nécessaire.

Cette explication permet de rétablir l'ordre : d'abord, Platon étudie l'objet de l'intelligence, mais de façon imparfaite. Il en déduit une certaine nature de la faculté intellectuelle : «ils [les platoniciens] ont revendiqué une âme essentiellement séparée, cause et idée des âmes individuelles»<sup>(6)</sup>. Conception qu'Aristote rejette en donnant sa propre analyse de l'intellect. Il s'appuie sur les analogies et différences avec les facultés sensibles - nous revenons au dialogue avec les anciens qui ont confondu les deux - puis il continue logiquement avec la reprise de l'objet, dans la perspective de rectifier les théories de l'Académie et de justifier sa définition de la puissance intellectuelle.

### *d) Conséquences de la situation*

L'effet de cette construction est immédiat. L'expression, déjà concise en temps ordinaire, devient délicate à suivre. Les raisons en sont nombreuses et convergentes. Tout d'abord, l'étude de l'intelligence est en soi un exercice difficile. Il consiste à réfléchir sur la faculté de réflexion elle-même, or il est constant de remarquer que l'outil, pour concevoir les instruments utilisables par l'ouvrier, doit posséder un savoir-faire bien supérieur à celui de ce dernier. Ensuite, à en croire Thomas d'Aquin, l'intelligence est immatérielle, et nous ne pouvons donc en faire l'expérience sensible directe, ce qui la rend très insaisissable.

En outre, nous avons vu qu'Aristote mêle à son exposé la remise en cause du modèle platonicien, et ne suit donc plus un ordre linéaire comme auparavant. Rappelons également que le traité n'aborde pas l'intelligence comme telle, mais seulement dans la perspective de définir l'âme, et que beaucoup de développements sont renvoyés à plus tard, limitant ainsi les explications. Enfin, pour donner bonne mesure, Thomas tout en étant fidèle à la lettre du texte, profite, lui aussi, de son commentaire pour réfuter la pensée d'Averroès sur l'intelligence séparée, ainsi qu'accessoirement celle d'Avicenne. Elévation du sujet et croisement

---

<sup>(6)</sup> *LI ch 1, 12*

## *L'âme, souffle de vie*

d'intentions multiples font de ce passage un des plus ardues qu'il ait été donné de lire en philosophie. «*Il est en tout point extrêmement difficile de parvenir à une connaissance fiable au sujet de l'âme*»<sup>(7)</sup>. C'est essentiellement à ce propos que naissent des divergences le plus souvent irréconciliables entre aristotéliens, et même entre thomistes. Prévenu de cet enjeu, nous nous efforcerons de suivre Thomas à la trace, et de faire précéder notre commentaire d'un général : "... du moins l'avons-nous compris ainsi ...".

### **2- L'intellect possible**

L'étude de l'intelligence s'ouvre en précisant que l'on néglige pour l'instant la question de savoir si elle est séparable du corps, ou simplement isolable par la pensée. Cette entrée en matière semble confirmer notre interprétation sur les présupposés platoniciens, car ce débat oppose l'académicien à certains de ses prédécesseurs, et Aristote nous prévient seulement qu'il ne veut pas le trancher maintenant. Thomas signale que pour ce dernier, il ne fait aucun doute qu'elle est bien séparable du corps. Il précise aussi l'intention de la réflexion : différencier l'intelligence des autres puissances et déterminer son mode opératoire.

#### *a) Similitudes et différences entre l'intelligence et la sensibilité*

Comprendre, comme sentir, c'est connaître. C'est devenir en acte, d'une certaine manière, l'acte de l'objet connu. Nous sommes devant une passion au second sens du mot : mouvement d'une faculté vers l'acte auquel elle est destinée, mouvement provoqué par l'objet à connaître et qui lui procure sa plénitude. Passion signifie donc perfectionnement, et non transformation comme au sens premier du terme. Les facultés de connaissance sont en effet impassibles de ce dernier point de vue. Si la réception de l'objet devait modifier la faculté, alors nous ne connaîtrions jamais la même réalité deux fois de la même façon. Peut-être même ne pourrions nous connaître qu'une seule chose, car la modification de la faculté pourrait entraîner la suppression de la potentialité à connaître, comme la transformation du chêne en meuble supprime sa faculté de vivre, de croître et de proliférer.

Comme le sens donc, l'intelligence n'est pas modifiable dans sa nature, mais s'épanouit par son exercice, car elle demeure ouverte à tout intelligible, comme la faculté de sensation l'est à tout sensible. En raison des liens entre intelligence et sensibilité, qui ont entraîné la confusion

---

<sup>(7)</sup> *LI ch 1, 9*

## L'intelligence

chez les anciens, cette analogie n'est pas une simple métaphore. Elle permet de donner une première appréhension de la nature de l'intellect : puissance réceptrice des intelligibles. On peut dire qu'elle est dédiée à connaître l'idée platonicienne comme le sens l'est à recevoir le sensible d'Empédocle.

La nature de l'intelligence continue de se préciser en développant l'opposition entre Empédocle et Anaxagore. Le premier a vu l'âme composée des principes de toutes choses, afin de tout connaître, tandis que le second énonce une définition inverse pour parvenir au même résultat : pour recevoir tous les intelligibles, l'âme ne doit être aucun des objets qu'elle appréhende. Car Empédocle juge que l'âme pense toujours l'intelligible, puisqu'elle est ce qu'elle connaît, tandis que pour Anaxagore, l'intellect est tantôt à l'œuvre, et tantôt non, car il n'est que potentiellement connaissant. Redisons que si l'âme est effectivement faite des principes de la réalité, nous tombons sur l'inconvénient qu'elle n'a plus besoin de l'objet extérieur pour connaître. C'est pourquoi Thomas se rend, avec certains accommodements, aux raisons d'Anaxagore : *«comme l'intellect ne connaît pas en acte, mais en puissance, il doit, pour pouvoir tout comprendre, ne pas être un mixte des réalités extérieures, comme le veut Empédocle, mais au contraire, être trouvé sans mélange, conformément à la pensée d'Anaxagore»*<sup>(8)</sup>.

La raison en est qu'être en puissance, c'est par définition, être dépourvu de ce qu'on est appelé à recevoir. L'argument est majeur dans la conception réaliste de l'intelligence. Il est principe de toute la démonstration sur la nature de cette faculté. L'autre pilier du raisonnement énonce que l'intelligence est capable de connaître tout être corporel. La conclusion veut donc logiquement que l'intellect ne soit rien de ce qui existe matériellement. Tel est l'enjeu de la vision thomiste de l'esprit.

Nous savons en effet, qu'une couleur sur la pupille de l'œil, ou un bruit parasite dans l'oreille, empêchent la perception sensible. Pour être en puissance à toutes les couleurs, la vue ne doit en posséder aucune, et pareillement, l'ouïe doit être absolument insonore pour exercer son opération. De même qu'un sens est dépourvu de la qualité sensible à laquelle il est en puissance, de même en est-il de l'intelligence vis-à-vis de son objet. Mais si tout corps existant est potentiellement connaissable par l'intelligence, celle-ci ne peut être corporelle. En effet, l'intelligence est capable de connaître tout ce qui parvient aux sens, car il n'est pas de perception qui ne reçoive un nom, si vague soit-il comme "chose" ou "caractéristique", et nommer est l'œuvre de l'intelligence. Or tout être

---

<sup>(8)</sup> L3 ch 7, 677

## *L'âme, souffle de vie*

matériel est sensible, donc intelligible. Aussi, l'intelligence n'est-elle rien de ce que la sensation peut discerner.

### *b) Nature de l'intelligence*

Concrètement, cela signifie que l'intellect n'est pas une nature corporelle déterminée ni une partie du corps, et qu'il n'a pas de système biologique spécifique comme support de son opération. S'il devait en être autrement, et que l'intelligence ait besoin d'un organe défini pour connaître, alors l'objet serait perçu à la suite d'une stimulation provoquée sur cet organe. Les caractéristiques physiques qui agiraient ainsi, mettraient en mouvement l'intelligence de l'acte même de l'objet extérieur. Nous serions en présence soit d'un sixième sens, soit d'un mouvement interne provoqué par la sensation elle-même, comme pour l'imagination. De toute façon, nous ne connaîtrions rien de plus que ce que connaissent les sens, autrement dit, des caractéristiques extérieures des réalités physiques individuelles, et en aucun cas leur "idée", ou leur spécificité universelle.

La nature même de l'organisme supposé supporter l'opération de l'intelligence interférerait sur le résultat, en lui conférant son apparence. *«L'aspect interne [de l'organe] ferait obstacle à une perception externe, il focaliserait toute considération sur lui-même, et obscurcirait l'attention à autre chose»<sup>(9)</sup>*. L'organe ne ferait connaître que la qualité physique à laquelle sa constitution biologique serait réactive, celle avec laquelle il aurait une certaine connaturalité. Il ne permettrait en aucun cas de connaître l'essence de la réalité, mais seulement un aspect homogène à la physiologie du récepteur. Supposée même une intelligence organique capable de connaître l'idée, à chaque fois qu'elle appréhenderait une espèce, elle saisirait simultanément l'idée de l'organe par lequel elle perçoit, comme une donnée a priori, perpétuellement associée à tout être connu.

En conclusion, l'intelligence ne peut avoir une essence déterminée, mais a pour seule nature d'être ouverte à tout. D'où son nom d' "intellect possible" pour signifier qu'elle est pure potentialité de réception. Elle n'est pas comme le sens, dédiée à un genre particulier de qualités, mais est capable de connaître universellement toute nature sensible. Elle ne peut donc être elle-même un système biologique particulier. Elle n'a pas d'organe et n'est pas une partie du corps, car sa potentialité serait limitée par sa constitution charnelle. C'est ainsi qu'elle peut être dite : "lieu des espèces", ou réceptacle possible de toute spécificité. Cette conception immatérielle de l'intelligence coupe les ponts avec la psychologie

---

<sup>(9)</sup> *L3 ch 7, 680*

## *L'intelligence*

expérimentale contemporaine qui ne peut localiser une telle faculté.

### *c) Intelligence séparée ?*

D'un point de vue, l'intellect peut être dit changeant, puisque pour connaître, il passe de la puissance à l'acte. Mais, d'un autre, il est dit "impassible", comme le sens, puisque sa mobilité n'est pas une transformation de sa nature, mais un accomplissement. En connaissant, ni l'intelligence ni le sens ne changent d'identité.

Cependant, l'impassibilité de l'intelligence est beaucoup plus radicale que celle de la sensation. Cette dernière est en effet conditionnée par le degré de tolérance de l'organe à la stimulation. Un bruit trop fort laisse sourd au moins quelques instants, et un éblouissement aveugle un certain temps. Le système perceptif restreint son efficacité à une latitude limitée de réactions, au delà de laquelle sa biologie peut être blessée. La puissance de sensation est alors handicapée, voire détruite, par une lésion charnelle comme l'éclatement du tympan ou la brûlure de la cornée, provoquée à la suite d'une excitation physique externe trop violente. Mais, si l'intelligence est inorganique, alors disparaît la limite imposée par la biologie. Il n'existe pas d'idée assez forte pour altérer la capacité intellectuelle. Bien au contraire, une compréhension élevée, loin de diminuer ensuite la faculté, la conforte. De sorte que rien de matériel, ni un accident corporel, ni une maladie, ni même un événement mortel ne peut modifier l'intelligence, car rien ne peut entrer en contact physique avec elle. C'est en ce sens que Thomas à la suite d'Aristote, qualifie l'intelligence de "séparée", c'est-à-dire déliée de toute attache avec la matière. La différence majeure entre sens et intelligence tient à cette indépendance que ne connaît pas la sensation. Reste cependant que l'intellect peut être indirectement handicapé par une dégradation de la sensibilité, surtout interne, car il se sert du résultat de la sensation pour opérer sa propre tâche, comme nous le verrons d'ici peu.

Cette analyse réfute les thèses de ceux qui ont fait de l'intelligence une imagination-bis. Elle vaut encore aujourd'hui contre tous les réductionnistes qui nient l'existence de ce qu'ils ne peuvent observer expérimentalement, quelle que soit la sophistication de leurs scanners. Pourtant certains, comme Averroès ou quelque disciple (Thomas les évoque sans les nommer), ont cru pouvoir prendre appui sur cette argumentation pour déclarer "l'intellect possible" substantiellement séparé de l'individu humain charnel et doté d'une existence indépendante.

Or c'est tout à fait impossible. Si l'on nie l'énoncé : "l'homme peut comprendre par lui-même", il s'en suit que cette proposition devient elle-même incompréhensible pour l'homme. Mais si on en admet

## *L'âme, souffle de vie*

l'éventualité, alors existe en l'être humain un principe constitutif qui lui permet formellement de comprendre et qui ne peut lui être ôté sans tomber dans la contradiction du début. Ce principe, nous l'avons appelé "intellect possible". Certes, l'agent cause du mouvement peut être séparé de l'objet mû. On peut par exemple, dissocier sans difficulté le supérieur hiérarchique à l'origine d'une action, du subordonné qui l'exécute sous son autorité. Mais pour que l'acte de l'agent se réalise dans le patient, il faut que celui-ci l'accueille de façon qu'il devienne son acte propre. Pour être réalisé, l'ordre du supérieur doit devenir la motivation personnelle de l'exécutant. Ce principe formel par quoi le patient devient en acte, l'acte de l'agent est nécessairement inséparable du sujet mû. «*Il est impossible que ce par quoi agit formellement le sujet lui soit entitativement séparé*»<sup>(10)</sup>, en raison de la continuité indispensable entre l'action de l'agent et celle du patient.

De sorte que les promoteurs de cette thèse se sont efforcés de donner une explication au contact entre leur "intellect possible substantiellement séparé" et la personne humaine, afin que sa compréhension devienne la nôtre. Pour ce faire, ils ont considéré que l'idée connue de l'intellect possible est puisée dans l'imagination humaine, et que l'unité se fait par cette opération. Pour expliquer puis réfuter cette position, Thomas est contraint d'anticiper sur l'explication de l'abstraction. A nouveau, le cours de l'exposition est momentanément détourné. Contentons-nous de le noter et de dire deux mots sur cette opération, supposée globalement connue par l'auteur. Selon Thomas, l'idée intellectuelle est extraite de l'image sensible. Cette abstraction est l'œuvre de l'intelligence. Elle permet de dégager l'essence intelligible universelle de son conditionnement sensible particulier, afin de connaître intellectuellement quelque chose. C'est donc l'imagination qui propose à l'intellect l'image où celui-ci pourra tirer son propre objet de connaissance.

Pour les averroïstes, l'imagination appartient à l'homme, tandis que l'intellect en est séparé, et leur unité se fait par l'abstraction. Mais l'argumentation ne tient pas. L'intelligence ne comprend que lorsqu'elle a effectivement reçu l'intelligible. Or cette réception se fait justement par extraction de l'idée hors de l'imagination, de sorte qu'au moment où il comprend, l'intellect n'est plus dépendant de l'image. Il ne nous est donc plus uni, et sa compréhension ne peut plus être la nôtre. «*Même en concédant une certaine forme d'union de l'intellect possible à nous,*

---

<sup>(10)</sup> L3 ch 7, 690



## L'intelligence

*celle-ci ne nous rendrait pas connaissant, mais bien plutôt connus»<sup>(11)</sup>. L'intellect possible substantiellement séparé reçoit en effet son objet en le tirant de notre imagination, de sorte que ce sont nos représentations qu'il connaît.*

*Et Thomas d'Aquin de conclure : «On reste stupéfait de voir avec quelle légèreté ces gens ont erré en s'appuyant sur l'affirmation que l'intellect est séparé. Au sens littéral de l'expression, l'intellect est dit tel parce que contrairement au sens, il n'a pas d'organe. L'âme humaine surpasse en effet la potentialité matérielle du corps en raison de sa noblesse et ne peut lui être entièrement réduite. Elle conserve certaines opérations sans communication avec la biologie, parce qu'elles n'ont pas besoin d'organe. C'est pour cela qu'elle est qualifiée de "séparée"»<sup>(12)</sup>.*

### *d) Passage à l'acte*

On peut penser que dès le premier instant de la vie intellectuelle, l'état natif de "pure puissance" est comblé par les premiers concepts, comme à la naissance, le cri du nourrisson gonfle définitivement ses poumons et lance ainsi sa vie terrestre. L'état de potentialité absolue ne peut rester intact un moment mais doit nécessairement être saisi dans l'instant d'un acte pour vivre. L'acquisition des concepts est donc permanente durant la vie de l'intelligence, et c'est continûment, comme en respirant, qu'elle passe de la puissance à l'acte afin d'acquérir et de faire croître son savoir. C'est le long apprentissage de la culture humaine.

Passer de l'ignorance à la science, et plus encore de l'erreur à la vérité, est une souffrance. Cette évolution se fait le plus souvent sous la direction d'un agent extérieur tel qu'un parent ou un maître. Même l'autodidacte est à l'école de la réalité. *«L'homme acquiert la science par une ressource interne avec laquelle il découvre et par une ressource externe avec laquelle il apprend. Dans les deux cas cependant, c'est un acte externe qui le conduit de la puissance à l'acte. La lumière émise par son intelligence lui permet de saisir immédiatement les premiers principes naturellement connus, d'où il tire ses conclusions. Ce faisant, il utilise son savoir effectif pour parvenir aux connaissances à découvrir. Le secours d'un professeur suivrait le même chemin : s'appuyant sur les principes appris, il conduirait l'élève vers les conclusions ignorées auparavant. Une aide externe n'est pas absolument nécessaire à l'intelligence assez forte pour parvenir d'elle-même aux conclusions*

---

<sup>(11)</sup> L3 ch 7, 694

<sup>(12)</sup> L3 ch 7, 699

## L'âme, souffle de vie

*impliquées par les principes. Cette perspicacité intellectuelle est cependant plus ou moins développée selon les hommes»<sup>(13)</sup>.*

C'est ainsi que l'intelligence acquiert ses concepts, avec lesquels elle connaît la réalité. Possédant réellement un savoir, elle a effectivement en elle la similitude et l'idée d'un certain nombre de réalités extérieures qu'elle garde en mémoire. Elle peut les utiliser à volonté chaque fois qu'elle souhaite étudier un objet particulier. L'acquisition d'une ou de plusieurs sciences est la première façon dont l'intelligence passe de la puissance à l'acte. C'est une passion presque au sens exact de transformation d'un contraire en l'autre, sous la motion d'un agent extérieur, surtout dans le cas de la rectification de l'erreur.

Mais l'intelligence qui possède actuellement la science reste encore en puissance à l'exercice effectif de ce savoir. *«Avant de posséder une science, ce qui constitue un acte premier, l'homme ne peut opérer comme il le souhaite, car il dépend d'autrui pour parvenir à l'acte. Mais une fois acquis ce savoir acte premier, il peut, quand il le veut, effectuer l'acte second que représente l'opération»<sup>(14)</sup>.* Ce second passage de la puissance à l'acte n'est que très lointainement une passion. L'homme qui possède la science, et qui exerce concrètement son savoir dans une réflexion sur tel objet, ne progresse pas d'un état à son contraire, mais conduit une faculté à son épanouissement. *«Le bâtisseur n'est pas altéré en construisant, mais comblé»<sup>(15)</sup>.*

En résumé, avec l'être, l'homme reçoit une intelligence originellement en puissance à tout concept. Au fur et à mesure de son apprentissage, cette faculté acquiert durablement des connaissances qui constituent des savoirs (ou des sciences). Elle parvient ainsi à l'état de "docte", comme le sportif parvient à celui de champion à force d'entraînement. Mais dans cet état, l'intellect reste à nouveau en puissance à connaître effectivement telle ou telle réalité, comme notre champion à gagner telle compétition. Il est cependant bien clair que cette seconde potentialité est d'une nature différente de la première.

Il paraît difficile devant ce passage de ne pas faire mémoire du *Ménon* et du *Phèdre* de Platon. Certainement, Aristote veut donner à la question de l'origine du savoir une réponse rendant inutile l'hypothèse de la réminiscence d'idées contemplées dans un monde idéal, oubliées avec la chute sur terre, et remémorées grâce à la maïeutique de Socrate.

---

<sup>(13)</sup> L2 ch 11, 372

<sup>(14)</sup> L3 ch 8, 701

<sup>(15)</sup> L2 ch 11, 367

## L'intelligence

Il veut expliciter le fait que l'intellect passe effectivement de la puissance à l'acte, et confirmer ainsi sa nature de pure puissance, contrairement à la conception de son maître. «*L'intellect est dit pâtir, car il est en puissance à l'intelligible, sans rien être en acte avant de conceptualiser. Il est comme un tableau vierge de toute inscription mais où tous les écrits sont possibles. Cela exclut aussi bien les opinions des physiciens pour qui l'âme doit être faite de tout pour tout comprendre, que la position de Platon selon laquelle l'âme possède naturellement toute la science, mais l'a oubliée lors de son union avec le corps, de sorte qu'apprendre n'est pour elle rien d'autre que se souvenir*»<sup>(16)</sup>.

Thomas profite aussi de l'exposé pour réfuter une thèse d'Avicenne. Selon ce dernier, l'idée ne se conserve pas dans l'intellect, elle n'y demeure que le temps de l'intellection. Chaque fois qu'elle veut comprendre, l'intelligence est donc contrainte de se tourner vers un "intellect agent" substantiellement séparé en raison de sa divinité, d'où effluent les idées vers l'intellect possible. Une telle position est contraire à la pensée du Philosophe qui affirme que l'intelligence passe de la puissance à l'acte selon le second mode, c'est-à-dire en se servant du savoir acquis pour comprendre concrètement telle ou telle réalité observée. Encore ici, cette réfutation devrait nous inciter à anticiper sur les explications concernant l'"intellect agent", mais nous préférons faire preuve d'un peu de patience.

### 3- L'objet de l'intelligence

Sur la question de l'objet de l'intelligence, le style de Thomas change considérablement. Il s'appliquait jusqu'à présent à mettre toujours en valeur l'ordre du texte qu'il s'appropriait à commenter, et donnait les références aristotéliennes de l'articulation proposée. Cette méthode est particulièrement emblématique du *Commentaire du Traité de l'âme* où elle est constamment utilisée (car il la reprendra par la suite). C'est que selon Thomas, l'ouvrage est «*une merveille d'exactitude et de bon ordre*»<sup>(17)</sup>. Mais maintenant, il procède autrement. Le texte n'est plus démonté morceau par morceau. L'auteur renvoie d'entrée de jeu à la *Métaphysique* et rappelle le débat avec Platon. Faut-il y voir le sentiment d'une insuffisance de développements dans l'écrit à commenter ?

---

<sup>(16)</sup> L3 ch 9, 722, 723

<sup>(17)</sup> De l'Unité de l'Intellect, LI ch 3

## *L'âme, souffle de vie*

### *a) Mouvement d'ensemble de l'étude de l'objet de l'intelligence*

Avant d'aborder l'objet de l'intelligence, Thomas d'Aquin rappelle brièvement les développements du Livre VII de la *Métaphysique* d'Aristote sur l'essence des réalités. Son objectif est de définir le lien unissant une chose et sa nature, afin de prendre ses distances avec la conception platonicienne, aussi bien à propos du monde physique que des êtres mathématiques.

Cette précision acquise, il éclaire la distinction faite par Aristote entre la chose et son essence, du moins pour les réalités matérielles. Ce qui le conduit à conclure qu'il y a nécessairement des façons différentes de connaître quelque chose et de saisir sa spécificité. Soit nous sommes en présence de deux puissances de connaissance différentes, soit la même faculté s'exerce de deux façons distinctes.

Enfin, l'auteur soulève deux difficultés et les résout : Comment une puissance "impassible" peut-elle subir un passage à l'acte ? Comment l'intellect peut-il se connaître lui-même ? L'ensemble continue de transpirer le débat intérieur d'Aristote avec son maître et ses prédécesseurs, au point que Thomas fait explicitement référence à la théorie de la réminiscence.

### *b) Rappel de la Métaphysique d'Aristote*

En affirmant que l'"idée" des réalités et leur spécificité sont séparées des entités individuelles existantes, Platon crée une distinction radicale entre les deux. Il faut alors se demander comment "ce qu'est" une chose, son essence signifiée par la définition, diffère de cette chose elle-même. Être chauve, par exemple, ne fait pas partie de l'essence de l'humanité, Dieu merci ! Il y a donc chez l'homme chauve une donnée supplémentaire, non contenue dans la seule définition d'"homme". Ainsi, tous les traits qui caractérisent l'identité individuelle des personnes viennent s'ajouter à la notion commune d'humanité, pour faire de chacun de nous beaucoup plus que notre seule appartenance à l'espèce humaine.

Il y a donc bien différence entre l'humanité, spécificité universelle commune à tous les hommes, et l'individualité de chaque représentant de cette espèce, dont aucun n'est identique à l'autre. Quelques tentations sont à éviter. On ne peut d'abord dire qu'"humanité" ne soit qu'un mot commode pour réfléchir et parler. On ne voit pas comment nier que chaque être humain, chauve ou hirsute, noir ou blanc, à l'état foetal ou adulte, handicapé ou non, soit effectivement de nature humaine. S'il ne s'agissait que d'une appellation, sans enracinement dans les choses, nous nous précipiterions vers des difficultés éthiques insolubles. On ne doit pas croire non plus que les caractéristiques individuelles viendraient comme

## L'intelligence

se greffer autour d'un noyau identique pour tous. C'est tout notre être qui est distinct de celui du voisin. Nous avons chacun une façon d'être homme qui n'est pas celle d'autrui. Là repose justement l'idée d'âme et de personne. L'espèce ne s'extrait donc pas de l'individu comme une châtaigne à l'intérieur de sa bogue.

C'est pourquoi cette différence est qualifiée d'accidentelle et cela ruine la théorie des idées séparées. Chez Platon, la distinction entre espèce et individu ne peut qu'être essentielle. Nous ne pouvons reprendre toute la réflexion de la *Métaphysique*, mais celle-ci établit que la différence entre individu et idée n'existe que lorsque l'être est matériel. Or la matérialité n'est pas essentielle à l'idée d'être. La différence entre la nature d'une chose et cette chose même ne concerne donc que les réalités matérielles, et n'est pas une divergence substantielle. «*La spécificité d'une chose ne diffère de cette chose que par accident*»<sup>(18)</sup>.

Dans le monde physique, où se rencontrent matière et forme, la nature de l'espèce est concrétisée par la matière, et se voit complétée de toutes les caractéristiques propres à chaque individu. A vrai dire, la forme se trouve individualisée ou pour ainsi dire "individualisée" par la matière. C'est la matérialité qui explique la multiplicité des individus relevant d'une même famille ; c'est elle qui rend raison des différences de personnalités au sein d'une même lignée. Donc, dans tout ce qui a forme dans une matière, la chose et sa spécificité ne sont pas rigoureusement identiques. «*Socrate n'est pas son humanité*»<sup>(19)</sup>. Seules les réalités existant sans matière - admettons qu'elles existent - ne diffèrent pas de leur essence, car leur immatérialité leur interdit la multiplicité individuelle.

Ce sont en effet les qualités sensibles qui marquent les différences entre telle et telle réalité concrète de même espèce. Nous reconnâtrions notre lapin entre mille par l'originalité de ses taches, par la touffe si particulière de sa queue, par la tonalité de ses cris, par la vivacité de ses bonds, etc. C'est à ces détails perceptibles qu'un lapin diffère d'un autre et non par sa race (car nous parlons de spécimens d'une même espèce). Mais ce sont bien ses dispositions physiques et corporelles qui lui donnent ses caractères propres. Que notre mammifère ait telle anatomie de ses membres inférieurs lui vient sans conteste de son espèce, mais que grâce à elle, ce lapin-ci saute plus loin que ce lapin-là, il le doit à l'incarnation propre de sa forme, distincte de celle de son congénère jusqu'au cœur de la structure génétique de chacun. Les différences perceptibles sont le fait

---

<sup>(18)</sup> L3 ch 8, 705

<sup>(19)</sup> L3 ch 8, 706

## *L'âme, souffle de vie*

de la matière qui individualise la forme en un être à chaque fois original. Ces différences ne sont pas essentielles mais créent une distance entre individu et espèce du fait de la matière.

Ceci vaut aussi pour les êtres mathématiques. Ces objets sont eux-mêmes issus des formes naturelles. Le profil aquilin de Voltaire pourrait inspirer une équation. Or la courbe particulière du nez est une forme dont cet appendice est la matière. Mais la figure géométrique la reproduisant abstraitement n'est plus incarnée. Par définition, sa matière n'est plus sensible, puisque le propre d'une ligne est de ne pas avoir d'épaisseur. On ne peut cependant dire de l'objet mathématique qu'il est totalement dématérialisé. La quantité continue ou discrète - l'étendue ou le nombre - reste sa caractéristique. Elle suppose donc une conception purement intellectuelle de la présence de matière.

La qualité sensible en effet requiert la présence d'une quantité pour support. Ainsi, la couleur a besoin de la surface, la lourdeur du volume, etc. Mais la quantité s'enracine dans la substance matérielle, dont elle est la première détermination. «*De sorte qu'ôtées par la pensée les qualités sensibles, il reste tout de même à l'esprit la quantité continue ... Il y a donc deux matières : l'une sensible, propre aux réalités naturelles, d'où sont abstraits les êtres mathématiques, et l'autre intelligible propre aux objets mathématiques*»<sup>(20)</sup>. Ces deux matières ne sont évidemment pas physiquement séparées. Il s'agit de la même entité formelle prise à deux degrés successifs de "matérialité" ou si l'on préfère de "dématérialisation", sans que celle-ci soit absolue.

En conséquence, l'essence de l'être mathématique sera également distincte de l'objet lui-même. C'est le sens de l'expression : «*Sont autres la grandeur et l'être de la grandeur*»<sup>(21)</sup>. Aussi bien en géométrie qu'en sciences naturelles, "ce qu'est" la chose ne se confond pas avec cette chose, de sorte que reste entière la possibilité de trouver plusieurs individus d'une même espèce, plusieurs hommes comme plusieurs triangles. Mais l'essence et l'être se confondent dans les réalités entièrement séparées de la matière et pour cette raison, elles ne sont pas sujettes à la multiplicité d'individus.

### *c) Connaissance des réalités et de leur essence*

Ayant fait ce rappel de la *Métaphysique*, Thomas revient maintenant à la philosophie de l'âme pour établir le lien avec la connaissance intellectuelle. «*Différents types d'objets à connaître correspondent à*

---

<sup>(20)</sup> L3 ch 8, 707

<sup>(21)</sup> L3 ch 8, 709

## L'intelligence

*diverses facultés de connaissance. Ou bien l'âme connaît les choses par l'une et leur essence par une autre, ou bien elle connaît les deux par la même puissance, mais de façon différente»<sup>(22)</sup>.*

Le profil aquilin a un sujet : le nez. C'est une forme précise, dans une matière déterminée. L'ensemble est connu de l'âme grâce à ses facultés de sensation. Tout être charnel est perceptible notamment par le toucher, puisque le métabolisme d'un animal s'accompagne d'une certaine température interne capable de stimuler le sens du tact. Mais une chose est de toucher ou de voir un organisme, et autre chose de reconnaître ce qu'est l'organisme en question. Connaître en propre l'un et l'autre ne peut se faire que par des dispositions différentes : le sens perçoit le singulier et l'intelligence saisit la nature. L'œil voit une face ridée sur un corps trapu et l'intelligence conçoit une nature humaine.

Mais il faut aussi que la même puissance perçoive le singulier et l'essence, quoique différemment, afin de les rapprocher. Nous nous trouvons ici devant une nécessité comparable à celle du sens commun vis-à-vis des sensibles propres. *«De même que nous ne pourrions distinguer le blanc du sucré si nous n'avions une puissance sensitive commune pour connaître les deux, de même nous ne pourrions comparer le singulier et l'universel si nous ne possédions une faculté pour les comprendre ensemble»<sup>(23)</sup>.* Cette potentialité est nécessairement d'ordre intellectuel et non sensible. Elle connaît la nature des choses par opération directe et le singulier en se retournant sur la représentation d'où lui vient le concept. Après avoir directement saisi qu'il s'agissait d'une nature humaine, l'intelligence, en se penchant à nouveau sur la représentation de cette face ridée et de ce corps trapu, reconnaît en elle le vieux Socrate.

Pareillement, l'objet mathématique particulier et sa spécificité ne sont pas appréhendés par les mêmes facultés. La courbe est concrétisée dans le continu comme la proéminence l'est dans le nez. Le continu est matière intelligible, le nez matière sensible. Thomas n'hésite pas à se servir de Platon : *«Pour notre cause, supposons comme Platon que "ce qu'est" une droite soit la dyade, car il affirmait que l'essence et la nature des êtres mathématiques étaient des chiffres»<sup>(24)</sup>.* Il faut donc que l'âme connaisse autrement les êtres mathématiques et leur spécificité. De même que les réalités naturelles offrent leur universalité à l'intelligence et leur singularité aux sens, de même l'objet mathématique est appréhendé dans l'imagination, tandis que son essence est saisie par l'intellect.

---

<sup>(22)</sup> L3 ch 8, 711

<sup>(23)</sup> L3 ch 8, 712

<sup>(24)</sup> L3 ch 8, 715

## *L'âme, souffle de vie*

Puisque la même intelligence appréhende les objets physiques et géométriques, on pourrait penser qu'elle le fait de la même façon, mais il n'en est rien. L'idée entretient avec l'intelligence un rapport comparable à celui qui l'attache à la matière. L'être substantiellement séparé de la matière sensible ne peut être saisi que par l'intelligence seule. L'entité séparable de la matière sensible dans sa notion mais pas dans son être, est connue sans matière sensible mais pas sans matière intelligible, et les réalités naturelles sont conçues abstraction faite de leur matière individuelle, certes, mais pas de toute matière sensible. «*L'homme se comprend comme un composé de chair et d'os, abstraction faite cependant de telle chair et de tels os*»<sup>(25)</sup>. Le résultat de ces considérations, c'est que l'intellect ne connaît en aucun cas le singulier de façon directe. Celui-ci est réservé au sens et à l'imagination, qui eux, ne peuvent atteindre l'universel.

### *d) Objet de l'intelligence*

Nous pouvons donc conclure notre recherche : «*l'objet de l'intelligence est la spécificité des choses ...*». Ainsi énoncée, cette proposition serait signée sans difficulté par Platon. Aussi Thomas ajouta-t-il : «*... qui n'est pas séparée de la réalité, comme le posèrent les platoniciens*»<sup>(26)</sup>. Ce qui confirme que l'argumentation n'était pas destinée à cerner l'objet intelligible, mais à marquer les similitudes et différences avec la pensée du maître de l'Académie. Même si le texte insiste beaucoup plus sur les oppositions, il n'en ressort pas moins comme en creux un large protocole d'accord.

Cet objet n'est pas une réalité hors des êtres physiques, il demeure en eux. Et si l'intelligence l'appréhende différemment de la façon dont il existe - elle ignore le conditionnement sensible inhérent à l'individualité - cette compréhension n'est pas erronée. On peut concevoir quelque chose en dehors du contexte dans lequel il est immergé, pourvu que sa notion ne le réclame pas. On peut par exemple voir la couleur sans l'odeur, même si ces deux qualités sont fondues dans un unique sujet, car leurs définitions sont mutuellement indépendantes. Mais on ne peut voir cette couleur sans la surface qui la supporte. La notion de coloration est sans lien avec celle de parfum, tandis que celle de support étendu lui est tout à fait nécessaire. C'est ce que n'ont pas compris les platoniciens, pour qui l'essence des êtres naturels et mathématiques paraît séparée de l'individu dans la réalité comme elle l'est dans l'intelligence.

---

<sup>(25)</sup> L3 ch 8, 716

<sup>(26)</sup> L3 ch 8, 717



## L'intelligence

Si d'ailleurs, il y avait identité d'existence séparée dans l'intelligence et dans la réalité, comme le pense Platon, alors la conception intellectuelle serait, tout autant que l'idée séparée, à elle-même son propre objet. Or il est clair que l'homme cherche à connaître la spécificité des choses, et non leur notion dans l'intellect. Celle-ci représente l'outil grâce auquel l'intelligence peut appréhender le monde, et non ce qu'elle connaît ultimement. Ce que l'intelligence veut comprendre, ce n'est pas la notion de lapin, mais bien la nature du lapin qui se présente devant elle ; elle se sert pour cela de la notion. De façon semblable, l'acte du visible est dans l'œil ce par quoi la vue perçoit, et non ce qu'elle voit. «*L'objet de l'intelligence n'est pas la notion intellectuelle, mais la spécificité de la chose connue*»<sup>(27)</sup>.

Certes, l'idée reçue dans l'intellect possible est identique à la forme de la réalité d'où elle provient, sinon nous ne pourrions pas prétendre connaître cette dernière, cependant elle en diffère parce qu'elle n'existe pas dans l'intelligence de la même manière que dans la réalité. Aussi n'est-ce pas elle que nous visons, mais bien la spécificité réelle des choses. Car si la théorie platonicienne de la participation est une tentative d'explication de l'intelligibilité en soi, elle ne tient cependant aucun compte de l'intention de celui qui veut connaître. Ce qui motive à comprendre, c'est bien la chose que l'on a devant les yeux, et c'est d'elle que l'intelligence doit ultimement rendre raison, et non d'un monde idéal séparé (quand bien même celui-ci serait une étape nécessaire).

Thomas profite de cette mise au point pour continuer de réfuter la thèse d'Averroès sur l'unité de l'intellect possible. «*Il n'existe aucune raison autorisant certains à affirmer que l'intellect possible est un pour tous les hommes, du fait que la compréhension est la même chez tous*»<sup>(28)</sup>. Car la notion permettant de connaître n'est pas la chose connue, et elle existe autant de fois qu'il y a d'intelligences pour saisir cette même chose. Devant une spécificité réelle unique pour tous, chaque intellect dispose donc d'une notion qui lui est propre, même si elle est semblable à celle du voisin.

### e) Difficultés et solutions

Si l'intellect est impassible et sans mélange, d'où vient qu'il puisse recevoir une connaissance ? Car "pâtir" suppose l'existence d'un contact physique entre patient et agent dès lors qu'au moins l'un d'eux est matériel. En outre, si l'intellect se connaît lui-même, le fait-il en se comprenant

---

<sup>(27)</sup> L3 ch 8, 718

<sup>(28)</sup> L3 ch 8, 719

## *L'âme, souffle de vie*

directement, ou passe-t-il par un intermédiaire qui le rend intelligible ? Dans le premier cas, l'intelligence est intelligible par essence ! Il faudrait donc dire qu'au moins un intelligible peut s'auto-comprendre par nature. Mais cela conduirait à étendre cette capacité à tout intelligible, autrement dit à déclarer toutes choses intelligentes, ce qui ne serait pas sans inconvénient. Dans le second cas, quelque chose rendrait l'intellect compréhensible à lui-même comme le sont les autres intelligibles, mais nous risquerions de retomber dans la même difficulté que précédemment en unifiant intelligence et intelligibilité.

Le cœur de la réponse tient à la dématérialisation de l'objet de connaissance. L'intellect est prêt à comprendre lorsque l'espèce a été extraite de son conditionnement sensible individuel pour devenir une réalité d'ordre conceptuel. Le contact entre objet et faculté n'est donc en rien matériel. Et pour la même raison, l'espèce reçue dans l'intelligence, parce qu'elle devient l'acte de cette faculté, rend celle-ci compréhensible. C'est en effet la présence d'un universel qui rend la puissance intelligible. *«La spécificité de la chose comprise en acte devient la spécificité de l'intellect lui-même»*<sup>(29)</sup>. Autrement dit, l'intellect se comprend indirectement, un peu comme la matière, par l'universel dont il est le réceptacle. *«Rien n'est connu s'il n'est en acte. D'où notre intellect possible se connaît lui-même par l'espèce intelligible et non par intuition directe de son essence»*<sup>(30)</sup>. Cela n'induit pas pour autant que toute réalité intelligible soit intelligente, car l'universel existe différemment dans l'intellect et dans la réalité. L'être physique n'est que potentiellement intelligible et non effectivement conceptualisé, tant que son espèce n'est pas tirée de l'individualité, tandis que l'intellect l'est immédiatement dès qu'il est saisi d'un universel, car il est, comme lui, immatériel.

Notons au passage que Thomas d'Aquin définit un second niveau de conscience, propre à l'homme : l'intellect se découvrant lui-même au travers de son opération. La conscience animale est assurée par le sens commun, car l'acte de sensation est lui-même sensible. A l'instant précis où l'objet informe la puissance de sensation qui lui est propre, son vecteur matériel excite physiquement l'organe de sensation de sorte que le sens commun, en recevant la perception du sens propre, reçoit aussi la sensation de sentir. C'est ainsi que l'animal a conscience de connaître au moment où il perçoit. Il y a quelque chose d'analogue dans l'intelligence, mais de façon beaucoup plus radicale. C'est une même puissance qui se connaît en même temps qu'elle connaît son objet, parce qu'elle est inorganique.

---

<sup>(29)</sup> L3 ch 9, 724

<sup>(30)</sup> L2 ch 6, 308

## *L'intelligence*

La conscience de soi, si chère à la philosophie moderne, est donc la synthèse des deux dans l'intelligence, par un mouvement complexe de conscience sensible, de conscience intellectuelle et de connaissance intellectuelle de la conscience sensible. C'est ainsi que se fait l'expérience interne de l'unité de la personne, fondatrice de la certitude de l'existence de l'âme et de la science psychologique. Cette intuition introspective est la conséquence concomitante de l'exercice extraverti des puissances de l'âme, et c'est pourquoi la connaissance du moi est toujours immédiatement postérieure à la connaissance du monde. Jamais, par conséquent je ne peux faire le chemin inverse de vouloir mettre entre parenthèses la réalité extérieure pour essayer de rejoindre le monde à partir des états du moi.

### **4- L'intellect agent**

Ces dernières difficultés annoncent la nécessité d'expliquer comment la spécificité de réalités matérielles peut devenir effectivement compréhensible. La théorie de "l'intellect agent" est toute orientée vers la réponse à cette question.

#### *a) Nécessité de l'intellect agent*

Nous voyons que l'intelligence, loin d'être naturellement omnisciente, est tantôt en puissance et tantôt en acte, au point d'en déduire que sa nature profonde est d'être "absolument possible envers tout", comme un «*tableau vierge*». Par ailleurs, l'objet de l'intelligence ne lui est pas d'emblée accessible, mais doit lui être préparé. La réalité extérieure n'est pas immédiatement compréhensible. Elle demande à être dématérialisée pour se prêter à la conceptualisation. De sorte qu'il faut supposer quelque part un pouvoir permettant d'opérer ce traitement préalable. Il faut en quelque sorte un artiste qui travaille la matière et lui insuffle la forme voulue. Or cette faculté ne peut appartenir à l'intellect possible, en raison de sa nature purement réceptrice.

Mais pour avoir le droit de dire de l'intellect qu'il est tantôt en puissance et tantôt en acte, il faut lui attribuer en propre ce pouvoir de passer de l'un à l'autre. Nous sommes donc amenés à distinguer au sein même de l'intelligence : «*un intellect grâce auquel tout puisse être compris, et c'est l'intellect possible dont nous avons parlé, et un autre capable de tout rendre effectivement compréhensible, que l'on nomme intellect agent et qui est comme un pouvoir*»<sup>(31)</sup>.

---

<sup>(31)</sup> L3 ch 10, 728. Ce passage a fait couler beaucoup d'encre et sa traduction

## *L'âme, souffle de vie*

L'intellect agent est comparable à la lumière qui rend visible en acte la couleur. Comme elle irradie le diaphane pour qu'il soit lumineux, l'intellect agent irradie l'être naturel pour l'intellectualiser. Comme la lumière se réfléchit sur la surface pour déclencher le mouvement de la couleur, l'intellect agent réfléchit son intellectualité sur la spécificité pour déclencher le mouvement d'intelligibilité. Comme le diaphane illuminé peut recevoir le mouvement de la couleur, l'intellectualisation de la réalité rend celle-ci intelligible en acte. Comme la couleur véhiculée par le diaphane devient, en parvenant à l'œil, l'acte de la vue, l'espèce intelligible en acte présentée à l'intellect possible devient l'acte de cette faculté. *«La lumière ne fait qu'actualiser la couleur en rendant le diaphane effectivement vecteur du mouvement de l'onde lumineuse afin que la couleur puisse être vue. L'intellect agent rend effectivement intelligible l'espèce qui ne l'était que potentiellement, en l'abstrayant de la matière»*<sup>(32)</sup>. L'abstraction est l'œuvre propre de l'intellect agent. Elle consiste à lire l'universel à l'intérieur de l'individu, et l'intelligibilité à l'intérieur de la matérialité. Le mot latin "intelligo", dont l'étymologie est "inter-lego", signifie en premier : "démêler, discerner", c'est-à-dire faire la part entre les choses. Tel est le "pouvoir" de l'intellect agent.

---

*est délicate. En transcription littérale, nous aurions deux possibilités. Soit : «Il existe nécessairement dans l'âme ces différences : à savoir qu'il y ait un intellect dans lequel tous les intelligibles deviennent [c'est à dire qu'en lui, l'intelligible vient à l'existence comme une forme dans une matière] et c'est l'intellect possible dont nous avons parlé plus haut, et qu'il y ait un autre intellect ordonné à ce qu'il puisse faire tous les intelligibles en acte [c'est-à-dire responsable de la production de tous les intelligibles en acte] et qui est comme quelque acquis», soit, autre traduction possible si le premier "intelligibles" est attribut et non sujet et que le second est adjectif et non substantif : «Il existe nécessairement dans l'âme ces différences : à savoir qu'il y ait un intellect dans lequel tous deviennent des intelligibles [c'est-à-dire toutes choses deviennent comprises] et c'est l'intellect possible dont nous avons parlé plus haut, et qu'il y ait un autre intellect ordonné à ce qu'il puisse tout faire intelligible en acte [c'est à dire tout rendre intelligible en acte] et qui est comme quelque acquis».*

*A noter également que le texte d'Aristote dit : «Il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses...» Trad. BODEÛS, Garnier-Flammarion, 1993*

<sup>(32)</sup> L3 ch 10, 730

## *L'intelligence*

Nous avons parlé de “théorie de l’intellect agent”, parce qu’elle est une pure déduction, sans aucune constatation directe. Certes, nous n’avons pas l’expérience sensible de l’intellect possible qui est inorganique, mais nous pouvons remarquer que nous pensons, que nous exprimons des concepts, que nous comprenons diverses réalités. Nous savons que nous avons une faculté intellectuelle de connaissance grâce à ses effets. Mais nous n’avons aucune expérience ni aucune évidence du fait que nous abstrayons. Nous nous limitons à simplement vérifier que la nature du concept est immatérielle. Thomas nous dit qu’Aristote fut contraint de parvenir à cette conclusion pour maintenir dans la réalité la présence d’universel et rejeter la séparation platonicienne. La qualification de “théorie” se justifie à chaque fois que l’on est conduit à devoir établir la nécessité de l’existence d’une réalité, avant de s’interroger sur sa nature. Qu’on ne pense cependant pas que théorie veuille dire ici hypothèse ou opinion. Nous sommes devant un résultat logiquement et scientifiquement nécessaire, mais non directement observable.

### *b) Nature de l’intellect agent*

Quatre composantes caractérisent l’intellect agent. Les trois premières lui sont communes avec l’intellect possible : “séparation, impassibilité et absence de mélange”. La quatrième est le symétrique de la pure potentialité : la pure actualité. L’intellect agent est par définition toujours en acte, contrairement à l’intellect possible, pure puissance devenant en acte seulement lorsqu’elle reçoit une espèce intelligible. L’intellect agent est une perpétuelle lumière spirituelle qui permet de reconnaître à tout moment l’intelligibilité inhérente à la réalité. S’il ne devait pas être toujours en acte, il faudrait supposer un autre agent qui l’actualise. Ce dernier à nouveau serait perpétuellement en acte ou serait mû lui aussi par un agent. On remonterait alors à l’infini sans résoudre notre problème. Cette constante activité est donc sa nature profonde.

Thomas justifie cette définition par le fait que l’intellect agent, étant agent, est plus “noble” que l’intellect possible qui tient le rôle de patient. Il en conclut que les caractéristiques de l’intellect possible s’attribuent à plus forte raison à l’intellect agent. L’idée de noblesse nous paraît aujourd’hui un peu désuète, compte tenu de tout l’imaginaire collectif qu’elle véhicule. Nous en retiendrons que l’intellect agent est supérieur à l’intellect possible, car ce dernier dépend du premier pour effectuer son opération, et non l’inverse. A vrai dire, l’intellect agent, dès qu’il existe, ne dépend d’absolument rien pour opérer. Il est la seule faculté de l’âme à être ainsi totalement autonome.

## *L'âme, souffle de vie*

### *c) Difficultés sur l'intellect agent*

Ces développements furent eux aussi l'occasion pour certains - et Avicenne - de définir l'intellect agent comme substantiellement séparé de l'âme humaine. Cette exégèse d'Aristote connaît un regain d'intérêt parmi les commentateurs actuels<sup>(33)</sup>. On prétend volontiers que ce fut la véritable pensée du Philosophe, et que Thomas d'Aquin l'a gauchie. Pour ce dernier, une telle opinion est effectivement intenable. Dans cette hypothèse, l'homme ne serait pas doté de tous les moyens de connaître par lui-même, puisque la présence de l'intellect agent est nécessaire à l'œuvre de l'intellect possible. La perfection de la nature humaine s'en trouverait amoindrie.

Mais les tenants de cette thèse affirment qu'il suffit qu'imagination et intellect possible nous appartiennent pour que la pensée soit nôtre, puisque c'est l'idée de notre représentation que nous recevons dans notre faculté intellectuelle. Pourtant, cela ne convient pas, car l'idée n'est intelligible qu'abstraite de la représentation. La spécificité qu'un intellect agent séparé nous rendrait compréhensible ne saurait être considérée comme nôtre sous prétexte qu'elle provient de notre imagination, puisque l'abstraction rompt ce lien. Ou si l'on préfère, une fois l'idée abstraite de l'image, plus rien ne nous prouve que l'intelligible proposé à notre intelligence par un intellect agent séparé, provient bien de ce que nous avons imaginé, et non du fantôme de quelque autre individu. Cette position est contraire à la lettre même d'Aristote, qui écrit expressément que les deux intellects, agent et possible, appartiennent à l'âme.

Il a aussi paru contradictoire qu'une même réalité, l'âme, soit tout à la fois en puissance et en acte vis-à-vis de son objet. La difficulté se lève lorsqu'on regarde comment l'intellect est en puissance à l'intelligible et comment l'intelligible est en puissance à l'intellect. L'intelligence est en puissance à l'intelligible comme l'indéterminé à la détermination. Elle est «*tableau vierge*» pour toutes sortes de spécifications données. Mais ce n'est pas de ces déterminations que l'intellect agent est en acte. S'il les possédait toutes, alors réalités extérieures et représentations deviendraient inutiles à la compréhension, car l'intellect agent pourrait, à lui seul, tout présenter à l'intelligence. Il ne rendrait pas la réalité

---

<sup>(33)</sup> «*A mon avis, une interprétation selon laquelle l'intellect agent fait partie intégrante de nous, dans le sens où chacun de nous a son propre intellect agent, (...) est peu acceptable ... C'est Dieu lui-même qui est le principe à l'intérieur de l'âme, des opérations de l'âme, même de ses pensées.*»

Michael FREDE, "La théorie aristotélicienne de l'intellect agent",  
CORPS ET ÂME, VRIN, 1996, pp. 384,388.

## L'intelligence

compréhensible, mais serait l'existence même des intelligibles. Or ce n'est pas ainsi qu'il a été défini. Vis-à-vis de son objet, l'intelligence est en acte ou en puissance selon des points de vue hétérogènes, et donc non contradictoires.

Certains enfin, ont vu dans cette aptitude, la possession a priori des premiers principes rationnels d'où pourrait s'engendrer toute la science. Mais cela supposerait la pré-connaissance effective des termes servant à formuler ces principes, et ne ferait plus de l'intellect possible un «*tableau vierge*», ce qui est au moins contraire à la lettre d'Aristote.

Nous concluons, avec Thomas, que «*l'intellect agent est une certaine force immatérielle, capable de rendre autrui semblable à lui-même, c'est-à-dire immatériel, car c'est par ce mode qu'il fait de l'intelligible en puissance un intelligible en acte. Ce pouvoir actif est une sorte de participation à la lumière intellectuelle des substances séparées*»<sup>(34)</sup>. Confirmation d'un principe constant de la philosophie réaliste : le degré le plus élevé d'un état d'existence immédiatement inférieur rejoint le degré le moins élaboré de l'état immédiatement supérieur, de sorte qu'on passe comme insensiblement du statut de caillou ou de particule à celui de Trône ou de Domination. En quelque sorte, l'intellect agent est notre pouvoir le plus puissant et nous établit "un peu au-dessous de l'ange".

### 5- L'intellection, opération de l'intelligence

L'intellect possible livré à lui-même, ne connaît rien réellement. Même cultivé par l'étude, l'expérience et la réflexion, il demeure impuissant à exercer seul son savoir. Même savant, il n'est que potentiellement connaisseur tant qu'il ne contemple pas effectivement la spécificité intelligible d'une réalité. Or il est incapable d'une telle opération par ses propres forces, puisqu'il est pure puissance. L'intellect agent, quant à lui, ne connaît rien, car telle n'est pas sa finalité. Son rôle est d'éclairer la matière pour rendre visible l'intelligible, non de voir. Une question se pose alors : Quand l'intelligence connaît-elle ?

#### a) Critères de la connaissance effective

Trois critères montrent que l'intelligence connaît réellement, ou, comme dit Thomas, que l'intellect est "en acte". Premièrement, le savoir effectif est semblable à la chose sue. La forme de la chose, abstraite de son conditionnement individuel, devient intelligible. C'est donc le même

---

<sup>(34)</sup> L3 ch 10, 734

## *L'âme, souffle de vie*

acte qui existe de deux façons différentes, matériellement dans la réalité et intellectuellement dans l'intelligence. La spécificité de la chose, une fois connue, devient la spécificité même de la puissance qui la reçoit. L'intellect devient la chose en la connaissant ; il est en acte l'acte même de la réalité connue. C'est ainsi que diffère l'intellect en acte du seul intellect possible. Ce n'est pas une troisième puissance s'ajoutant à lui et à l'agent, mais le résultat de l'actualisation du possible par l'agent.

Deuxièmement, chez une même personne, la capacité à connaître précède chronologiquement l'acquisition de la connaissance. Dans l'absolu, l'ordre est inverse : la connaissance acquise précède l'acquisition du savoir, comme l'acte précède la puissance. Car c'est l'être en acte qui conduit la puissance à son propre acte. C'est le savant qui conduit l'ignorant à savoir. Mais pour notre propos, la potentialité précède toujours l'effectivité dans un sujet donné. Donc chez l'homme, l'intellect en acte arrive chronologiquement après l'intellect possible.

Troisièmement, l'intellect en acte diffère de l'intellect possible, qu'il soit pure puissance, ou que, déjà instruit, il reste en puissance au savoir actuel. Car dans les deux cas, la faculté est tantôt en acte et tantôt en puissance, ce qui ne peut bien sûr convenir à un intellect qui par définition, doit toujours être "en acte". Il n'est pas non plus perpétuellement en acte comme l'est l'intellect agent, qui éclaire mais ne connaît pas. L'intellect en acte est en permanence en acte de connaissance. Il faut en conclure que s'il est l'actualisation de l'intellect possible par l'intellect agent, il n'est rien d'autre que le résultat de l'interaction de ces deux facultés.

Il faut alors se méfier d'une fausse interprétation de l'affirmation que l'intellect possible est tantôt en acte et tantôt en puissance. Ce n'est pas selon deux moments chronologiques successifs qu'il serait l'un puis l'autre. De même, lorsque nous disons que l'intellect en acte est toujours en acte, ce n'est pas seulement lors de ces moments où l'intellect possible est en acte, et qu'aux autres moments, il n'y a en quelque sorte plus d'intellect en acte. Nous voulons dire qu'il l'est perpétuellement et sans interruption, car l'intellect agent est lui aussi perpétuellement illuminateur. Il ne clignote pas ! Aussi, être tantôt en acte et tantôt en puissance signifie pour l'intellect possible qu'étant en acte d'un intelligible, il est immédiatement en puissance à un autre, et peut le devenir dans l'instant, sans que sa nature en soit altérée, puisqu'elle est indéterminée. Cependant une pure puissance ne peut exister à l'état nu, l'intellect possible vit toujours sous l'emprise d'une espèce. Mais sous cette emprise même, il est immédiatement en puissance à un autre, sans changer de statut. Du point de vue de la faculté, "tantôt" équivaut donc à "d'un certain point de



## L'intelligence

vue”, et non à “à un moment donné”. Mais du point de vue de la chose connue, c’est au contraire une chronologie qui est signifiée : la réalité est potentiellement connue avant de le devenir effectivement, du moins pour un sujet donné, comme nous venons de le noter avec le second critère.

### b) L'intellect immortel

Pour Thomas, c’est l’intellect en acte qui est véritablement “séparé”. Ce n’est ni l’intellect agent seul, ni l’intellect possible seul, mais toute l’intelligence en acte de connaissance. C’est en cela que la faculté intellectuelle de l’âme humaine diffère des autres potentialités animales et végétales. L’aptitude à comprendre, actuellement exercée, est exécutée sans l’aide d’un organe corporel et pour cela, «*seule cette partie de l’âme est incorruptible et perpétuelle*»<sup>(35)</sup>. Thomas avait en effet introduit tout le traité sur l’âme avec cette hypothèse : «*Nous touchons à ce que tous désirent avant tout savoir sur l’âme : peut-elle se séparer de nous ? Et Aristote de dire : s’il se faisait que l’âme ait une opération ou une passion propre, alors on pourrait envisager qu’elle soit séparable du corps, car agir par soi suggère d’être et de subsister aussi par soi*»<sup>(36)</sup>. De fait, si l’âme est inorganique, alors la corruption physique ne l’atteint pas, et, à la mort, son sort est indépendant de celui du corps.

Nous sommes parvenus à la conclusion la plus élevée de la réflexion sur l’âme, la pointe extrême de notre pyramide : la démonstration naturelle, par les seules forces de la raison, que l’âme intellectuelle puisse s’envisager comme immortelle, du fait de l’immatérialité de son opération. Bien que la question soit évidemment aiguillonnée par la mythologie antique et par la réflexion à la fois philosophique, poétique et religieuse de ses prédécesseurs, la réponse d’Aristote ne doit rien à la religion, ni à une quelconque révélation mystique, mais à la pure force de sa réflexion rationnelle. Notons que Thomas, Docteur en théologie, Maître éternel de la pensée catholique, n’ajoute pas un mot pour s’approprier cette conclusion en la “baptisant”. Ici plus qu’ailleurs, l’occasion eut été rêvée de faire du philosophe grec un penseur chrétien, or il n’en est rien. Jamais les genres philosophiques et théologiques ne sont mélangés.

Par «*perpétuelle*», il faut comprendre immortelle, et non éternelle, car si l’âme ne disparaît jamais, «*non pas l’âme toute entière, mais l’intellect*»<sup>(37)</sup>, elle a, en revanche, commencé d’exister. Thomas rappelle en renfort de cette position, la doctrine de la *Métaphysique* : «*la forme*

---

<sup>(35)</sup> L3 ch 10, 743

<sup>(36)</sup> L1 ch 2, 21

<sup>(37)</sup> L3 ch 10, 743

## *L'âme, souffle de vie*

*ne précède jamais la matière*»<sup>(38)</sup>. Car l'âme est la forme du corps, et il est clair que celui-ci est apparu à un moment donné, avant lequel il n'y avait que néant. Nous sommes toujours dans le débat avec Platon, pour qui l'âme est éternelle et l'incarnation, une chute décrite dans le *Phèdre*.

Savoir comment l'âme, réduite à sa pure intellectualité, peut opérer après la mort, voilà qui dépasse sans doute l'objet de ce traité. Cela ne pourra cependant se faire de la même façon qu'ici-bas. L'impassibilité de l'intellect lui interdira d'évoquer les événements de cette vie. Des passions comme l'amour, la haine, les souvenirs ne l'atteindront plus puisqu'elles sont des mouvements charnels. Mais l'intelligence ne peut rien comprendre sans elles, et la science telle qu'elle la possède maintenant lui sera étrangère. «*Comment elle comprendra alors, ce n'est pas notre présente intention d'en discuter*»<sup>(39)</sup>.

### *c) Les deux opérations de l'intelligence*

L'intelligence devient en acte la réalité à deux niveaux. Elle reçoit d'abord des concepts "simples" ou "élémentaires". Avec ces qualificatifs, nous ne voulons pas signifier qu'ils sont faciles, mais qu'ils sont comme les atomes de la réflexion, des indivisibles «*tels que le concept d'homme ou de bœuf ou tout autre intelligible de genre simple*»<sup>(40)</sup>. Cette intellection élémentaire constitue la première opération de l'intelligence. Mais à un deuxième niveau, nous connaissons la composition de plusieurs concepts simples, et c'est la deuxième opération : la compréhension complexe.

Le résultat de la première n'est ni vrai ni faux, ou, devrait-on dire, toujours vrai, comme l'acte propre de la puissance sensible. Il représente l'œuvre spécifique de la faculté, sur laquelle elle ne se trompe pas, car sa nature lui est dédiée. Lorsque l'intellect est en acte simple, il est toujours exactement ce qu'est la chose. Il n'en va pas de même de l'intellection complexe. «*L'intelligence compose plusieurs concepts simples, auparavant séparés, pour n'en faire qu'une seule intellection. Dans cette composition, il y a tantôt le vrai et tantôt le faux*»<sup>(41)</sup>. Vérité lorsque la composition dans l'intelligence est conforme à celle dans les choses, et erreur lorsqu'elle en diverge.

Suivant Thomas qui donne un exemple tiré de la géométrie, nous pouvons comparer l'intellection complexe à une égalité. Lorsque nous affirmions que "2 x 4 = 8", nous sommes dans le vrai. L'intellection

---

<sup>(38)</sup> L3 ch 10, 743

<sup>(39)</sup> L3 ch 10, 745

<sup>(40)</sup> L3 ch 11, 746

<sup>(41)</sup> L3 ch 11, 747

## L'intelligence

complexe consiste à voir, dans un seul mouvement d'ensemble, cette égalité. Elle apparaît comme une entité ayant dans la réalité observée son unité propre, non réductible à la somme des concepts simples comme "2", "4", "multiplié", "égale", ... Nous pourrions appeler "intuition", la vision, comme dans un éclair, de la globalité de cette proposition et de sa pertinence. «*Quand l'intelligence compose les concepts simples, elle en fait un seul intelligible, et ils sont compris ensemble par l'intellect*»<sup>(42)</sup>. Ce flash de synthèse peut demander un certain temps d'analyse de chaque terme avant de s'opérer. Une telle intuition complexe est nécessairement vraie ou fausse, comme les expressions mathématiques sont nécessairement égales ou inégales entre elles, car ces critères reposent sur les termes utilisés et le type de relation établi entre eux. L'erreur se réduit toujours à une affirmation contradictoire. Lorsque nous énonçons que le charbon est blanc par exemple, nous énonçons au bout du compte que le non-blanc est blanc.

En corollaire, nous comprenons que l'intuition de ce qu'est "2" n'est ni vraie ni fausse, comme "2" considéré en lui-même, n'est ni égal, ni inégal. Nous dirons plus exactement que l'intellection est toujours vraie, comme "2" est toujours égal à lui-même. Le chiffre est un exemple de concept saisi immédiatement dans sa spécificité élémentaire. A ce niveau, l'intelligence ne peut se tromper lorsqu'elle comprend qu'il y a "deux". Nous voulons parler de l'intellection, et pas nécessairement du nom par lequel celle-ci est exprimée, ni de la définition qu'on lui donne, car ils peuvent être inadéquats. On peut appeler "trois" ce qu'on conçoit comme "deux"; la dénomination est fausse, mais l'intellection est juste. La preuve en est que chaque fois qu'on dira "trois", on pensera en fait "deux".

L'appréhension, qu'elle vise le simple ou le complexe, est une opération naturelle, tandis que la composition dans une proposition est œuvre purement rationnelle. Affirmer : "l'énergie est égale à la masse multipliée par le carré d'une constante" n'est pas naturel, car dans la réalité, aucune masse ne se voit multipliée par le carré de la vitesse de la lumière pour obtenir de l'énergie. Celle-ci existe à l'état brut. Ce n'est pas non plus un acte exclusivement linguistique, lié aux imperfections de nos façons de parler, mais une démarche rationnelle tenant aux limites de notre intelligence. Celle-ci saisit d'abord naturellement les concepts simples de "masse", de "lumière", etc., puis la raison, avançant pas à pas, tente de les associer pour contempler le résultat, et celui-ci formulé : " $E = Mc^2$ ", l'intelligence dans une illumination naturelle, perçoit l'unité

---

<sup>(42)</sup> L3 ch 11, 749

## *L'âme, souffle de vie*

globale de la proposition. *«C'est l'intelligence qui rend chaque idée complexe intelligible, en composant des propositions à partir d'intelligibles. Comme le vrai et le faux proviennent de la composition, ils se trouvent dans l'intellect et non dans le réel.»*<sup>(43)</sup>. Enoncer :  $E = Mc^2$  est nécessairement vrai ou faux.

La conception se caractérise par son indivisibilité, qui lui donne son unité. Thomas distingue trois types d'unité : la continuité, l'espèce et l'unité absolue. Un segment continu peut s'appréhender dans son unité de portion de droite définie, même s'il reste potentiellement divisible, dans l'intelligence comme dans les faits. Comme cette intellection est une, elle se fait instantanément et sans durée. Une compréhension qui par exemple, saisirait d'abord une moitié du segment, puis la seconde, demanderait un certain temps, car elle se déroulerait en deux moments. Mais celle qui appréhenderait simultanément les deux moitiés du segment le ferait à nouveau dans l'instant, car elle les verrait dans l'unité de leur continuité. C'est ainsi que l'intelligence reçoit les concepts complexes.

L'espèce est aussi un indivisible. Elle peut être composée de parties, même discontinues, mais constitue le ferment de l'unité du tout. L'espèce est appréhendée instantanément et indivisiblement en un concept simple, quoique sa divisibilité soit connaissable à cette occasion, *«car dans les parties, mêmes divisibles en acte, il y a quelque chose d'indivisible : l'espèce, comprise indivisiblement par l'intelligence»*<sup>(44)</sup>. Il y a dans l'espèce le fondement de l'unité entre les parties, comme il y a dans la continuité quelque chose d'inséparable qui unifie le temps et la longueur.

L'indivisibilité absolue est celle du point ou de l'unité. Tout ce qui se manifeste comme la séparation entre des parties, comme la division de la longueur par le point et du temps par l'instant, et tout ce qui apparaît indivisible en acte mais aussi en puissance, sont nécessairement appréhendés par privation de la continuité ou de la durée. Car l'intelligence reçoit son objet du sens qui perçoit la grandeur et le temps. De sorte que des réalités comme le point ne nous sont connues que négativement. Et l'on peut étendre ce mode négatif de connaissance à tout ce qui transcende la perception sensible, comme les substances séparées, que nous qualifions d'immatérielles, d'incorporelles, etc. C'est également ainsi que l'on discerne la relation de contrariété. Un des contraires, comme le noir ou le mal est qualifié tel parce qu'il contient la privation de l'autre comme le blanc ou le bien. *«L'intellect qui pourrait connaître un contraire sans se référer à l'autre, devrait se connaître lui-même avant de connaître*

---

<sup>(43)</sup> L3 ch 11, 751

<sup>(44)</sup> L3 ch 11, 755

## *L'intelligence*

*autre chose. Il faudrait pour cela qu'il soit toujours en acte, totalement séparé de la matière, y compris dans son propre être, comme la Métaphysique le démontre à propos de l'intellect de Dieu»<sup>(45)</sup>. Pour l'intelligence humaine, l'un des contraires, dans ce qu'il a de privation contrariante, est connu potentiellement par la connaissance de l'autre.*

Le discours par lequel l'intelligence affirme ou nie quelque chose d'autre chose, est nécessairement vrai ou faux. Car la vérité habite la composition et la division : *«elle est une adéquation entre deux notions associées l'une à l'autre par l'intellect»<sup>(46)</sup>. Ce n'est pas le cas de l'intellection des concepts simples, qui ne sont ni vrais ni faux. On peut pourtant qualifier l'intellect en acte de ce genre de notion de “toujours vrai”, car il s'identifie à la chose appréhendée comme son objet propre. “Ce qu'est” quelque chose est le premier objet de l'intelligence, et celle-ci ne faillit pas à son propos, comme le sens ne trompe pas sur son sensible spécifique. Il peut cependant y avoir erreur accidentelle lors de l'appréhension de concepts simples, lorsque la définition attribuée concerne en fait une autre réalité, comme la définition du triangle pour qualifier le cercle, ou lorsque les éléments donnés pour la définition sont intrinsèquement incompatibles, comme une définition qui ferait de l'homme un “animal insensible”.*

### **6- Relations entre l'intelligence et le sens**

Les deux opérations de l'intelligence ont leur analogue dans le sens. La puissance sensible devenant l'acte de son objet est le parallèle de l'intelligence qui appréhende un concept simple. Lorsque le sens juge un objet agréable ou désagréable, il fait quelque chose comme affirmer ou nier en associant une qualification (bonne ou mauvaise) à une sensation.

#### *a) Mouvement du sens*

La réaction sensible se déroule en quatre temps. D'abord, le sens connaît son objet. Ensuite, il le juge délectable ou nocif. Puis, cette appréciation l'amène à se réjouir ou à s'attrister. Enfin cette réaction affective conduit l'animal à une réaction effective de poursuite de l'objet senti, ou au contraire de fuite. Joie et tristesse sont des sentiments issus d'une source sensible rattachable au sens commun, car l'affection est un centre reliant diverses perceptions périphériques et discernant entre elles.

---

<sup>(45)</sup> *L3 ch 11, 759*

<sup>(46)</sup> *L3 ch 11, 760*

## L'âme, souffle de vie

Sentiment et réaction sont des actes du sens commun vis-à-vis de la perception du bien et du mal sensibles. «*Désirer, fuir et sentir sont des actes divers, mais s'ils diffèrent de notion, ils ont la même source sous-jacente. D'où Aristote écrit : la faculté psychologique par laquelle l'animal fuit ou celle avec laquelle il désire ne diffèrent de fondement ni l'une envers l'autre, ni toutes les deux vis-à-vis de toute la sensibilité, mais se distinguent par leur notion*»<sup>(47)</sup>. Autrement dit, perception, appréciation, sentiment et réaction appartiennent tous à la sensibilité dans ses opérations propres ou communes. Là encore, «*il dit cela contre Platon pour qui l'organe du désir et celui de la sensation sont situés différemment dans le corps*»<sup>(48)</sup>.

### b) Mouvement de l'intelligence

L'intellect fait quelque chose de semblable. «*L'image joue vis-à-vis de l'intelligence le même rôle que le sensible vis-à-vis du sens*»<sup>(49)</sup>. Comme le sens est mis en mouvement par son objet, l'intelligence l'est par la représentation, et comme le sens poursuit ou fuit ce qu'il considère comme agréable ou désagréable, l'intelligence, en déclarant bonne ou mauvaise la réalité qu'elle appréhende, la recherche ou l'évite. «*Si donc l'image tient pour l'intelligence la fonction du sensible pour le sens, alors pas plus que le sens ne peut sentir en l'absence de sensible, l'intellect ne peut comprendre en l'absence de représentation*»<sup>(50)</sup>.

L'intellect se comporte vis-à-vis des images sensibles comme le sens commun envers les perceptions externes. C'est lui qui fait l'unité au sein des diverses représentations imaginatives comparables en abstrayant d'elles l'essence commune. C'est aussi lui qui opère les discriminations entre des représentations hétérogènes. En outre, affirmant ou niant la bonté perçue dans l'image, il poursuit ou fuit l'objet, que celui-ci soit effectivement présent ou bien qu'il ne soit qu'imaginé.

Cette description du mouvement de l'intelligence permet d'approfondir la théorie de l'abstraction. L'intelligible est issu de l'imaginaire, et non de la réalité extérieure. L'abstraction se fait à partir du donné de la sensibilité interne. De sorte que l'espèce qui actualise l'intellect possible n'est pas directement la spécificité qui informe la réalité extérieure. Elle est le fruit de l'illumination opérée par l'intellect agent sur la représentation de cette réalité dans l'imagination. Elle est une

---

<sup>(47)</sup> L3 ch 12, 769

<sup>(48)</sup> L3 ch 12, 769

<sup>(49)</sup> L3 ch 12, 770

<sup>(50)</sup> L3 ch 12, 772

## L'intelligence

similitude de la nature des choses, potentiellement accessible au cœur de l'image fidèle.

C'est proprement cela "abstraire". *«L'intelligible doit exister dans le sensible, et pour comprendre, nous devons simultanément nous former une représentation ; or celle-ci est la similitude du sensible, ne différant de lui que parce qu'elle est extra-matérielle. Le sens reçoit l'espèce sans la matière et l'imagination est un mouvement déclenché par l'acte du sens. Même instruite, l'intelligence doit utiliser la représentation, et c'est pourquoi une lésion organique interdit l'exercice d'une science même déjà acquise»*<sup>(51)</sup>. Nous n'avons pas de troisième œil. L'intelligence n'a pas d'ouverture directe sur le monde extérieur. Toute notre connaissance de la réalité ne nous vient exclusivement que des sens externes dans leur destination propre. Tout le reste n'est que traitement interne.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que l'intelligence connaît des images ou n'appréhende que la représentation des choses. Son objet reste bien la nature universelle de la réalité : *«l'objet de l'intelligence est la spécificité des choses»*. Le concept donné par l'abstraction est l'instrument par lequel l'intelligence connaît, car il est une similitude de la chose, tirée de son image, mais il n'est nullement ce que l'intelligence cherche à connaître. *«L'espèce intelligible n'est pas ce que l'intelligence connaît, mais ce par quoi elle connaît (...) Elle n'est pas la chose connue, mais sa similitude dans l'âme»*<sup>(52)</sup>. La part de subjectivité cède le pas à l'objectivité dans la connaissance intellectuelle, car elle est à son service.

### c) Conclusion sur l'intelligence

Paradoxalement, nous voudrions conclure l'exposé sur l'intelligence avec quelques considérations à propos de l'imagination. S'il faut attribuer à la matérialité, la diversité entre les individus d'une même espèce, nous sommes alors enclin à penser que l'intelligence est la même pour tous, puisqu'elle est inorganique. Ce n'est donc sans doute pas de ce côté qu'il faut chercher l'explication du fait que certains soient plus intelligents que d'autres. La différence de performances entre spécimens d'une même famille vient du conditionnement corporel. Or celui-ci affecte indirectement l'intelligence par l'imagination. Aussi est-ce à elle que nous devons nous arrêter à nouveau. Il faut redonner toute sa place à cette faculté trop souvent rejetée comme "la folle du logis". Son pouvoir, puissant mais obscur, a pu effrayer, mais c'est certainement à lui que l'on doit nos "qualités d'esprit".

---

<sup>(51)</sup> L3 ch 13, 791, 792

<sup>(52)</sup> L3 ch 8, 718, 719

## *L'âme, souffle de vie*

Et d'abord il faut nous entendre sur le mot. Il ne se limite pas à désigner la capacité inventive et créatrice de l'artiste, de l'inventeur ou du rêveur. Nous avons la faculté organique interne de synthétiser, de reproduire et de travailler les sensations, non seulement les images visuelles, mais aussi les sons, les odeurs et saveurs, les réactions matérielles, ainsi que les sensations communes de distance, de relief, de mouvement, etc. Nous pouvons désarticuler mentalement ces impressions, ou les associer dans un ordre nouveau qui nous est propre. Nous sommes capables de les mémoriser et de les anticiper. Toutes ces aptitudes sont plus ou moins accentuées et puissantes selon les personnes et les âges.

Nous pensons que c'est en fait cette faculté que les sciences psychologiques expérimentales appellent intelligence, et qu'elles ont réussi à localiser dans le cerveau par imagerie électronique. C'est elle que les différentes théories essaient de qualifier et de mesurer par des tests. C'est elle qui justifie une orientation "matérialiste" de la recherche psychologique, elle qui permet de ne voir qu'une différence de degré et de complexité entre l'intelligence animale et humaine. Loin de nous l'intention de dénigrer ces courants actuels de la neurobiologie et du cognitivisme. Nous pensons au contraire que la philosophie réaliste ne fait pas un profit suffisant de ces recherches tout à fait passionnantes. Elles éclairent d'une lumière ample et nouvelle la "ratio particularis" de Thomas d'Aquin, faculté de la sensibilité que nous pourrions traduire par "intelligence concrète" : l'intelligence inclut l'imagination, «*car elle lui ressemble dans sa faculté de mouvoir en l'absence de l'objet*»<sup>(53)</sup>. Un regret cependant, celui d'Aristote envers ses prédécesseurs : que ces sciences ne fassent pas une claire différence entre l'intelligence sensible et l'intelligence abstraite<sup>(54)</sup>.

L'importance d'une imagination riche pour la qualité de la connaissance intellectuelle, n'échappe donc à personne. Cette faculté, parce qu'elle appartient à la sensibilité, reçoit des déterminations génétiques innées. Ainsi, selon les individus, elle est plus ou moins subtile, plutôt fine ou plutôt géométrique, plutôt visuelle, auditive ou kinesthésique, etc. Mais ce donné natif demande à être exercé tout au long de la vie, et principalement dans la jeunesse. Il nous faut accroître la qualité de nos observations, de nos écoutes et de nos sensations, multiplier les expériences et les analyser, renouveler fréquemment les mémorisations

---

<sup>(53)</sup> *L3 ch 15, 818*

<sup>(54)</sup> *Voir notamment: revue Pour la Science, n° spécial, décembre 1998, "L'intelligence", et sa bibliographie*



## *L'intelligence*

pour se constituer des “bassins” de représentations, pratiquer habituellement les rapprochements et les oppositions par analogie, s'entraîner à la fidèle reproduction des détails comme à la schématisation simplifiée, ne pas hésiter à estimer, prévoir et anticiper (avoir du “nez” !). La philosophie, dans sa dimension pratique et formatrice, se doit d'apporter une attention majeure à l'imagination, car elle est le creuset de la personnalité, de la perspicacité et du caractère. La meilleure éducation de l'imagination reste sans conteste l'affection tangible dans la prime enfance et la culture artistique par la suite.

### **7- Conclusion : ce qu'il faut sentir de l'âme**

Au terme de l'étude sur la connaissance, Thomas conclut sur «*ce qu'il faut sentir de la nature de l'âme*»<sup>(55)</sup>. Cet envoi ne concerne pas seulement l'intelligence, mais toute l'approche de l'âme animale et humaine par la voie de la connaissance. Ceci nous permet de revenir sur deux points principaux. 1° Nous n'avons pas perdu de vue notre objectif premier qui est de parvenir à une définition précise de l'âme animale. 2° Nous achevons une des deux voies privilégiées pour parvenir à notre dessein : la voie de la connaissance ; il nous reste à tracer celle de la motricité.

#### *a) Tout ce qui existe est objet de connaissance*

D'un sens, les anciens avaient raison de dire que «*l'âme est d'une certaine manière toutes choses*»<sup>(56)</sup>, même s'ils ont erré sur cette “certaine manière”. Tout ce qui existe est sensible ou du moins intelligible. Les êtres naturels sont tous accessibles aux sens, car ils sont tous matériels et les qualités physiques sont tangibles, audibles et visibles. Lorsque la taille ou la distance les rendent imperceptibles, l'homme n'a de cesse de vaincre les difficultés pour parvenir à les appréhender par des microscopes, des télescopes, des sonars, des capteurs, etc. Il est en effet persuadé que tout ce qui existe lui sera tôt ou tard à portée de perception. Le fait de ne pas être sensible vient des limites de nos organes, pas de la nature des réalités physiques.

Tout être sensible est intelligible, car notre intelligence peut saisir, nommer et décortiquer chaque objet que la sensibilité lui propose. A supposer même qu'il existe des êtres totalement immatériels - «*Il n'est pas encore clair que de telles substances séparées existent, ni ce qu'elles*

---

<sup>(55)</sup> L3 ch 13, 787

<sup>(56)</sup> L3 ch 13, 787

## *L'âme, souffle de vie*

*sont, car ces questions relèvent de la Métaphysique et nous ne les trouvons pas dans l'œuvre d'Aristote, soit que le livre ne nous soit pas parvenu en entier, soit que tout n'ait pas été traduit, soit enfin que, la mort ayant surpris le philosophe, l'ouvrage soit resté inachevé»<sup>(57)</sup> - ces êtres séparés, quoique insensibles par essence, seraient encore connaissables par la seule intelligence, pourvu qu'elle ait trouvé le moyen de les atteindre. Déjà les objets mathématiques peuvent être connus, alors que leur existence n'est pas d'ordre physique et sensible. Tout ce qui existe est donc connaissable, comme s'il y avait un lien d'homogénéité entre l'existence et la connaissance.*

### *b) Par sa nature, l'âme est potentiellement toutes choses*

L'âme n'est pas toutes choses par constitution, contrairement à ce que voulut Empédocle. *«Ce n'est pas la pierre, mais l'espèce de la pierre qui est dans l'âme»<sup>(58)</sup>*. Thomas force volontairement le trait, car il sait que le sage d'Agrigente avait conçu l'âme comme faite de pierre et de toutes autres choses selon une proportion infiniment petite, et non massivement, comme l'expression le laisse croire. Il veut ainsi montrer que la pierre n'est pas dans l'âme selon sa nature géologique, mais selon le concept de sa spécificité.

Ouvrons une parenthèse à propos du vocabulaire et de ses significations. Dans le langage de Thomas, le mot "concept" n'existe pas. L'auteur emploie volontiers les termes "similitude" et "espèce". Cependant ceux-ci désignent aussi l'acte par lequel le sens perçoit. Il y a un parallélisme entre le concept dans l'intelligence et l'acte que reçoit le sens, et ce qui est dit de l'un se transpose aisément chez l'autre. C'est pourquoi Thomas utilise dans les deux cas les mêmes vocables, avec des significations proportionnées au contexte. Pour nous, nous garderons l'usage du mot "concept", comme synonyme des deux précédents au regard de l'intelligence. Ce point précisé, nous revenons à notre sujet.

La faculté de sensation est, par sa nature constitutive, réceptive de toute qualité sensible, et symétriquement, toute réalité physique est apte, par ses caractéristiques externes, à stimuler un organe de sensation. De sorte que c'est potentiellement, et non actuellement que l'âme est toutes choses. Elle est apte à les devenir toutes, et celles-ci sont prêtes à se faire toutes connaître. Une constatation analogue met en relief l'universelle potentialité de l'intelligence. On peut donc affirmer que par sa nature,

---

<sup>(57)</sup> L3 ch 12, 785

<sup>(58)</sup> L3 ch 13, 789

## *L'intelligence*

l'âme est potentiellement toutes choses. Elle est "acte premier d'un corps organisé, tel qu'il puisse être d'une certaine manière toutes choses".

*c) Par son opération, l'âme est actuellement chaque chose*

Lorsque l'intelligence ou le sens connaissent actuellement leur objet, la puissance est devenue en acte l'acte même de la réalité connue. L'âme n'est pas réellement toutes choses par constitution, mais par l'espèce qu'elle reçoit de l'objet extérieur. Autrement dit, l'œil qui est en train d'admirer la Joconde devient "intentionnellement" le dessin, la couleur et l'aspect du célèbre sourire. Et c'est ainsi que ce chef-d'œuvre immortel est effectivement en train d'être connu, ou, devrions-nous dire, de se faire connaître.

L'espèce dans le sens ou dans l'intellect est la similitude de la spécificité dans les choses. Elle est imprimée dans la puissance psychologique, soit par stimulation de l'organe par le sensible, soit après abstraction de l'intelligible. Recevant cette impression, la puissance qui lui est potentiellement destinée devient en acte la similitude de la chose, et c'est par cette similitude qu'elle devient en acte chaque chose. La chose existe dans l'âme, même si c'est d'une façon différente de celle dans la nature physique.

Ce mode est qualifié d' "immatériel" ou d' "intentionnel", et Thomas le signifie par l'expression: «...*d'une certaine manière* ...». Celle-ci ne veut pas dire "à peu près" ou "en gros", mais "d'une manière différente de celle des réalités extérieures". Pour le sens, la chose existe sous ses aspects extérieurs, comme acte second d'une puissance immatérielle mais déterminée, qui est elle-même forme ou acte premier d'un organe biologique aux caractéristiques physiologiques particulières. Pour l'intelligence, elle existe aussi, mais dans son essence, comme acte second d'une puissance immatérielle et indéterminée parce qu'inorganique. L'intellect en acte est l'opération de l'acte premier d'un corps humain, par laquelle il devient l'acte de la chose connue.

S'il est cette faculté de l'âme humaine, il est alors de la nature de l'homme d'être potentiellement tout. Tel est le chemin propre à la personne pour rejoindre la divinité : devenir intentionnellement toute son œuvre et s'appuyer sur l'être de toutes choses et de l'univers pour remonter à sa source. Telle est très exactement la voie de la métaphysique.



## CHAPITRE 9

### LA MOTRICITÉ

*«Il nous faut maintenant étudier ce qu'est l'âme à partir des principes de sa motricité»<sup>(1)</sup>*. Nous avons parcouru la voie de la connaissance et du discernement, nous devons désormais prendre celle de la mobilité. Elle sera beaucoup plus brève, du fait qu'elle est grandement débitrice de la précédente. Ce chapitre aborde les deux dernières des cinq opérations vitales : l'inclination et la locomotion (on devine intuitivement qu'il existe un lien entre les deux). Ces deux facultés marquent le palier entre l'animal inférieur qui ne sait se déplacer intentionnellement et l'animal supérieur qui en a la capacité.

Avec l'inclination, c'est le monde des passions psychologiques, des décisions rationnelles et des pulsions animales, qui est pris en considération. Ici, peut-être plus qu'ailleurs, il faut redresser les garde-fous : nous n'abordons cet univers que dans la mesure où il nous aide à comprendre "ce qu'est" l'âme, mais de nombreux développements restent nécessaires après cela, pour parvenir à une connaissance approfondie des motivations animales et humaines.

#### **1- Préalables : division des parties de l'âme**

Platon va servir à nouveau de point de départ pour entamer la discussion sur la division de l'âme en ses diverses facultés. La question

---

<sup>(1)</sup> L3 ch 14, 795

## *L'âme, souffle de vie*

est la suivante : la motricité est-elle une capacité nouvelle de l'âme ou relève-t-elle d'une ou de plusieurs de celles que nous avons déjà vues ?

### *a) Les positions en présence*

Rappelons brièvement que pour le maître de l'Académie, l'âme est un attelage mû par un cheval blanc qui entraîne l'ensemble vers le haut, et par un cheval noir qui tire vers le bas ; le char est conduit par un cocher, qui dirige en cherchant à obtenir l'équilibre entre les deux tractions contraires. Ce thème est surtout décrit dans le *Phèdre*, et se retrouve dans la *République* et d'autres dialogues. L'intention est évidemment métaphorique : le cocher symbolise la raison, le cheval blanc le courage et la noblesse, et le cheval noir la concupiscence et le désir. La conduite humaine est un équilibre (ce qui ne veut pas dire une égalité, mais un rapport de forces) entre noblesse et ignominie, sous la gouverne de la raison. Thomas reprend cette tripartition et la transcrit en son propre vocabulaire : il parle de raison, d'agressivité et de convoitise<sup>(2)</sup>.

Ce dynamisme psychologique s'attribue-t-il à l'âme entière ou à une de ses potentialités ? Dans ce dernier cas, est-ce un aspect distinct de puissances déjà existantes ? Sinon, s'agit-il d'une ou de plusieurs facultés spécialisées, situées dans un endroit particulier du corps, comme le voulut Platon (il localisait le courage dans le cœur et la concupiscence dans le foie) ? Cette interrogation fait écho à un passage précédent où l'auteur se demandait si «*les opérations de l'âme, que sont connaître et sentir grâce aux sens, penser par l'intelligence, également convoiter du désir et délibérer selon la raison, de plus avoir envie, en ajoutant aux deux précédents l'agressivité, et encore croître, arriver à maturité et décliner, conviennent à toute l'âme, de sorte que chacune soit présente dans toutes ses parties, et que ce soit par toute l'âme que nous comprenions, sentions, nous déplacions, désirions et nous nourrissions. Ou bien chacune a-t-elle une partie déterminée de l'âme, de sorte que nous comprenons d'un*

---

<sup>(2)</sup> *La transcription littérale du latin donnerait : "raison, appétit irascible et appétit concupiscible". Les termes que nous avons retenus - raison, agressivité et convoitise - offrent un avantage et un inconvénient. Le défaut est de ne pas mentionner clairement qu'agressivité et convoitise relèvent de l'"appétit", c'est-à-dire de l'inclination naturelle du désir animal. L'intérêt vient de ce qu'ils relèvent d'un vocabulaire non équivoque en français. De nos jours, irascible signifie "irritable", ce qui ne convient pas au contexte, quant à concupiscible et concupiscence, ils possèdent un sens trop restrictif et trop marqué pour être librement utilisés.*

## La motricité

*côté, nous sentons d'un autre, etc. ?*»<sup>(3)</sup> Thomas répondait alors que l'on peut parler de parties "potentielles" de l'âme, c'est-à-dire de facultés distinctes, mais en aucun cas de parties quantitatives - de morceaux d'âme - en situant, par exemple, le sens dans le cerveau et la vie dans le cœur, car cela contraindrait à poser finalement plusieurs âmes. La dislocation de l'âme pourrait même s'étendre à l'infini, si chaque opération et chaque mouvement devaient être attribués à une puissance particulière.

A l'inverse, certains penseurs ont voulu expliquer comment et pourquoi l'homme agit, et ont réduit la question à la simple distinction entre rationnel et irrationnel. Cette dernière solution conviendrait globalement à l'âme humaine, mais serait inadéquate pour l'âme animale ou végétale, qui ne sauraient faire acte de raison. Bref, les options sont nombreuses et méritent qu'on s'y attarde à nouveau avant de progresser sur notre sujet.

### *b) Examen des positions*

D'abord, la partition platonicienne ne rend pas suffisamment compte de la totalité des facultés de l'âme. Si elle décrit la motricité, elle n'explique pas les opérations biologiques et sensitives. Croître, en effet, ne se rattache ni à la raison ni aux inclinations du désir, et il en est de même de percevoir. Ces opérations diffèrent plus de l'agressivité ou de la convoitise que ne diffèrent entre elles ces dernières tendances ; elles méritent donc, davantage que l'inclination, un traitement spécifique qu'on regrette de ne pas trouver chez Platon. Pour les mêmes raisons, l'opposition entre rationnel et irrationnel ne convient pas. Ni la biologie ni la sensation ne peuvent s'attribuer à la raison, cela est évident. Mais on ne peut pas non plus les dire irrationnelles. Si, en effet, l'adjectif signifie : "privé d'une rationalité que la faculté aurait dû avoir", alors nous sommes revenus au cas précédent ; mais si ce terme est une simple négation au sens de : "sans aucun rapport avec la raison", alors, il ne désigne aucun type positif de réalité, mais une simple catégorie attrape-tout.

En outre, l'imagination ne s'intègre nullement dans ces schémas. Compte tenu de ses particularités, on s'interroge sur les opérations auxquelles elle devrait son mouvement (puisqu'elle est un mouvement selon l'acte du sens), et sur celles dont elle différerait (elle se distingue par exemple de la délectation et du désir). Elle serait écartelée si l'on devait séparer les localisations des différentes facultés. L'inclination serait tout autant mise en pièces, puisque nous aurions une tendance

---

<sup>(3)</sup> *LI ch 14, 202*

## *L'âme, souffle de vie*

rationnelle - la volonté - totalement autre que les penchants naturels de convoitise et d'agressivité. Même ces deux derniers seraient sans lien si l'on poussait la division platonicienne à son terme : l'existence de trois âmes ayant chacune son inclination propre. La raison poursuivrait le bien universellement reconnu comme tel, tandis que la convoitise s'attacherait à tel plaisir particulier et que l'agressivité lutterait contre tel ou tel obstacle, sans qu'il puisse s'établir d'arbitrage. Si l'on refuse d'attribuer un lieu commun aux trois facultés, le cocher n'aura plus de rennes et les chevaux ne seront plus attelés. Enfin, même le sujet qui nous intéresse : la motricité, ne paraît pas avoir vraiment sa place dans cette typologie de l'âme.

### *c) Recherche de la source de la locomotion chez l'animal*

La possibilité de locomotion chez l'animal ne vient certainement pas de ses seules capacités biologiques. Nous les retrouverions sinon chez les végétaux, puisqu'ils partagent les mêmes opérations vitales fondamentales. Nous devrions alors reconnaître à la plante les organes et les membres nécessaires au déplacement, ce qui est manifestement absurde. Cette activité répond en outre au besoin de posséder quelque bien ou de fuir une menace, et ne saurait se faire sans la représentation, à distance et à l'avance, du plaisir ou du danger qui s'annonce. La locomotion suppose donc l'imagination et dépasse les possibilités de la seule âme végétale.

Mais elle n'appartient pas non plus à la faculté de perception. Beaucoup d'animaux, notamment aquatiques, sont immobiles ou animés d'un mouvement incohérent qui ne manifeste aucune intentionnalité imaginée au préalable. Ceci ne les empêche pas de parvenir à l'épanouissement normal auquel tend leur espèce, et l'absence de motricité ne leur est en aucun cas un handicap. L'huître, fermement ancrée sur son roc, ne manque d'aucun des éléments nécessaires à son épanouissement et à sa reproduction. Or, par définition, ces animaux sont tous doués au minimum du sens du toucher, qui constitue l'animalité. Notre coquillage se referme dès qu'il sent sa nourriture pénétrer, ou aussitôt qu'un contact lui paraît menaçant, puis s'ouvre lorsque tout reparaît paisible, pour attendre le prochain passage de ses proies. La locomotion ne peut donc s'intégrer à la seule perception sensible.

Elle ne relève pas non plus de l'intelligence. Lorsque l'homme ne cherche qu'à connaître, sans intention d'utiliser son savoir à des fins d'action, lorsque par exemple, il étudie une nouvelle démonstration mathématique ou contemple au télescope une comète naissante, il n'en conclut aucunement au besoin de se déplacer pour prendre possession



## *La motricité*

d'un avantage ou pour éviter un désagrément. Il veut seulement percer la nature des phénomènes qui se présentent à lui, sans visée d'ordre utilitaire.

Lorsque maintenant, il réfléchit à une action qui demanderait de changer de lieu, il peut le faire en demeurant dans des considérations générales sur ce qu'il conviendrait ou non de poursuivre et d'éviter. A ce niveau de réflexion, aucun mouvement ne se déclenche. L'intelligence peut juger excellent le fait de gagner au loto, sans que pour autant la personne aille acheter un billet. L'individu peut également être persuadé de la nocivité des cigarettes, et continuer imperturbablement sa marche vers le prochain bureau de tabac. Tant que la connaissance demeure générale et spéculative, elle ne mobilise pas à agir, ni dans les domaines qui attendent une intervention, comme jouer de l'argent ou éteindre une cigarette, ni à plus forte raison dans les domaines du pur savoir.

Même lorsque l'esprit prononce un jugement pratique concret concernant précisément la personne en question, il n'a pas nécessairement la force suffisante pour mobiliser la volonté. L'individu peut se répéter à lui-même qu'il va acheter son deuxième paquet de cigarettes de la journée et que ce n'est manifestement pas raisonnable ; il peut se dire qu'il dispose encore de quelques dizaines de mètres, avant d'atteindre le buraliste, pour changer d'avis et prendre une décision salutaire ; il peut se sentir coupable et honteux, sans qu'aucun de ses pas ne se détourne de l'objectif convoité. Thomas d'Aquin donne aussi l'exemple du médecin qui n'accomplit pas pour lui-même les soins que son art prescrit, bien qu'il les ordonne à ses patients. L'intelligence et la science, même pratico-pratiques, sont parfois impuissantes devant la convoitise ou l'agressivité. On ne peut donc leur attribuer la responsabilité de la motricité.

Enfin, même l'inclination est incapable de rendre compte de la locomotion, et pour des raisons exactement inverses des précédentes. La convoitise peut, par exemple, pousser quelqu'un à risquer inconsidérément son argent à la loterie, sans que celui-ci ne fasse pour autant les démarches correspondantes. L'agressivité peut aussi inciter la personne à bondir sur son adversaire, sans que celle-ci cède à ses impulsions. Donc l'inclination n'est pas la cause propre de la motricité.

### **2- Causes de la motricité**

Ayant apparemment rejeté toutes les solutions possibles, Thomas s'emploie maintenant à discerner les causes véritables de la locomotion, d'abord d'un point de vue global, puis selon les caractéristiques propres de chaque degré d'animalité.

## *L'âme, souffle de vie*

### *a) Pluralité des principes de motricité*

Nous venons de passer en revue les puissances inaptes à recevoir la locomotion, or cette énumération n'est pas homogène. On a compris que certaines facultés, comme la vie biologique de base ou la seule perception externe, ne pouvaient en aucun cas supporter la motricité tandis que d'autres avaient maille à partir avec elle, même si elles ne suffisaient pas à elles seules. C'est donc en cherchant dans la coordination entre plusieurs potentialités qu'on a des chances de trouver notre réponse. *«Il semble que les principes moteurs soient doubles : l'inclination et l'intellect, à condition d'inclure l'imagination à ce dernier, car elle lui ressemble dans sa faculté de mouvoir en l'absence de l'objet»<sup>(4)</sup>.*

Chez l'homme, l'intelligence et l'imagination peuvent entrer en concurrence pour mobiliser la personne. L'individu peut aisément oublier un moment ses convictions réfléchies, et obéir aux phantasmes les moins mesurés. Il peut aussi avoir l'attitude exactement opposée. L'animal, quant à lui, ne dispose que de l'imagination pour jouer ce rôle de représentation à distance et à l'avance, nécessaire au mouvement local. Cette motivation se produit lorsque la connaissance interne et l'inclination se rejoignent dans la visée d'un même objet. C'est cette convergence des deux facultés qui déclenche le déplacement de l'animal et de l'homme. La représentation sensible ou le jugement intellectuel offrent le point de mire, et l'inclination suscite le désir, c'est-à-dire l'élan vers le but convoité parce qu'il a été mentalement entrevu comme bon et agréable.

L'intellect mobilise lorsqu'il réfléchit en vue d'obtenir un résultat extérieur et non dans le seul but de raisonner. C'est en cela qu'il est dit "pratique" et qu'il diffère de l'intellect "spéculatif". Non qu'on introduise une division en deux facultés différentes, mais c'est la même faculté qui procède différemment parce qu'elle poursuit des buts différents : le savoir ou l'action ; et ce sont ces processus que l'on désigne par des adjectifs distincts. *«L'intellect spéculatif réfléchit sur la vérité sans autre but que cette vérité même, tandis que l'intellect pratique réfléchit aussi sur la vérité, mais dans la perspective d'agir»<sup>(5)</sup>.* Ayant un but opérationnel, il peut alors rejoindre l'inclination qui, elle aussi, poursuit un objectif extérieur. Il serait, en effet, absurde de prétendre que l'animal désire dans le seul but de désirer. Certes, l'attente peut elle-même procurer un certain plaisir, à condition, toutefois, qu'elle laisse apercevoir la possibilité d'une issue favorable. L'inclination est une tendance, un "appétit", envers

---

<sup>(4)</sup> L3 ch 15, 818

<sup>(5)</sup> L3 ch 15, 820

## La motricité

quelque chose parce que celle-ci représente un agrément et un bien accessible pour nous.

L'objet de l'inclination devient le principe de la démarche de l'intellect pratique. Comme il représente la finalité de sa considération, c'est sur lui que l'esprit se penche en premier, afin de porter une appréciation favorable ou non, avant que la personne ne se mette à le désirer et à se mouvoir vers lui. «*Quand nous voulons délibérer sur ce qu'il convient de faire, nous posons d'abord l'objectif, puis nous procédons par ordre dans la recherche des moyens qui y concourent, en commençant toujours chronologiquement par la fin pour remonter progressivement jusqu'à ce que se révèle le point de départ de l'action*»<sup>(6)</sup>. C'est donc la communauté d'objet entre le penchant naturel et la considération mentale qui provoque l'ébranlement. Cet objet est en quelque sorte le moteur premier de tout le processus. Il déclenche l'attention de l'intellect, et, selon le verdict de celui-ci, il suscite une réaction de poursuite ou d'éloignement en fonction du désir ou de l'aversion qu'il engendre.

### *b) L'unique principe de la motricité*

L'unique ressort fondamental de la motricité est donc l'objet extérieur, attractif ou répulsif. Son appréhension mentale constitue l'espèce commune qui unifie l'intellect et l'inclination dans l'action. Cependant, le penchant joue un rôle prépondérant par rapport à l'intelligence : il concrétise sa réflexion sur une option précise. En effet, l'intellect livré à lui-même, est également opérationnel envers des considérations diamétralement opposées. Il peut tout aussi bien rechercher les moyens d'obtenir tel résultat, que ceux pour interdire son avènement. Une bonne analyse doit d'ailleurs clarifier les deux branches de l'alternative. C'est le désir qui fixe le choix entre les éventualités, car sa spontanéité, préorientée vers l'agrément, peut, en dernier recours, se passer du jugement de l'intellect, au profit de l'imagination.

Ceci risque, en l'occurrence, d'amener l'âme à se tromper de bien. Plus le principe d'action est général, plus il est sûr, comme par exemple : "il ne faut pas nuire à son prochain". Mais pour l'intellect pratique, la difficulté commence lorsqu'il se demande si une action comme : "emprunter un objet sans permission", nuit au prochain ou non. Un raisonnement juste peut apporter des éléments de solution. Cependant, déjà à ce niveau de concrétisation, les causes d'erreurs rationnelles existent. Mais le jugement pratique véritablement moteur est la réponse

---

<sup>(6)</sup> L3 ch 15, 821

## *L'âme, souffle de vie*

à une question du genre : “Nuirais-je à mon père si je lui empruntais maintenant sa voiture à son insu, pour aller faire la promenade dont j’ai très envie ?” Car, à ce degré de concrétisation, la réponse de l’intellect est directement confrontée à l’expression du désir. C’est là que se noue l’union mentale, ou que l’inclination se passe de la raison pour agir. «*Tout bien n’est pas désirable et attirant. Seul, celui jugé réalisable et opérationnel, mobilise, et cette appréciation peut varier, comme tout ce qui dépend de notre action. Le bien ultime et nécessaire, pris dans son universalité, ne meurt pas !*»<sup>(7)</sup>.

Pourtant, cette argumentation, poussée à l’extrême, pourrait laisser croire que la raison n’a finalement pas d’autre place que celle concédée par la convoitise. Mais le jugement recouvre ses droits chez l’animal qui a conscience du temps. En effet la temporalité peut susciter la contradiction dans le désir en fonction de jugements ou de représentations mentales. Un plaisir ou un déplaisir futur peut entrer en conflit avec un plaisir ou un déplaisir présent, notamment en fonction d’expériences passées. Le poisson qui, une fois, a failli se faire prendre en mordant à l’hameçon, sait, après cela, se représenter les risques futurs cachés derrière l’agrément présent de l’appât, et ne se laisse plus piéger.

Il revient au jugement de l’intellect ou à la représentation de l’imagination, de faire valoir les avantages et les inconvénients, présents et futurs, avec assez d’intensité pour que l’animal n’incline pas à contresens à la suite d’une mauvaise appréciation. Et, comme nous l’avons vu, c’est aussi l’animal conscient de la temporalité, qui est apte au déplacement, puisqu’il peut se représenter, à distance et à l’avance, l’agrément ou le désagrément à attendre de l’objet éloigné. L’aptitude à la locomotion requiert donc, outre l’inclination, la possession d’une faculté mentale interne capable de se remémorer le passé et d’apprécier l’avenir, pour juger l’événement présent et distant.

### *c) Ordonnement des principes de motricité*

D’un point de vue purement formel, il n’y a donc qu’un seul moteur : l’objet du désir. Il est moteur stable, c’est-à-dire sans être lui-même sujet de mouvement. Il mobilise par le seul fait qu’il est appréhendé par l’imagination et l’intellect, à qui il paraît désirable. Ainsi, les moteurs seconds, que sont la connaissance interne et l’inclination, ne sont mobilisateurs qu’en union avec la spécificité de l’objet attirant, grâce à son image interne. «*Tous coïncident dans l’espèce du moteur premier*»<sup>(8)</sup>.

---

<sup>(7)</sup> L3 ch 15, 827

<sup>(8)</sup> L3 ch 15, 830

## La motricité

Mais numériquement, ces moteurs sont trois : l'objet, la connaissance interne et l'inclination naturelle. Les deux derniers ne sont pas des moteurs stables, mais ne mobilisent que dans la mesure où eux-mêmes ont été ébranlés.

De sorte qu'un moteur stable, qu'on dit aussi "immobile", actionne un moteur mû, et ce dernier met en marche le mobile. Le premier est constitué par le bien extérieur. Le second est l'opération conjointe de l'inclination et de la représentation, c'est-à-dire le désir, qui est un acte au sens second de perfection d'une aptitude, comme sentir ou comprendre. Le troisième - le mobile -, c'est l'animal qui se meut. Le désir, pour se transmettre dans le corps et provoquer sa complète mobilisation, doit disposer d'un organe propre. C'est donc le premier organe mû, et moteur du reste de la biologie animale, qui en sera le siège. Dans l'anatomie d'Aristote, il s'agit du cœur.

En effet ce premier organe mû doit être animé d'un mouvement circulaire qui enclenche dans sa course toutes sortes de mouvements différents. Un peu comme la rotation du vilebrequin d'un moteur automobile entraîne non seulement le mouvement des roues motrices, mais aussi l'alimentation de la batterie qui permet tous les mouvements électriques variés, et la conduite du véhicule par la colonne de direction. Ce vilebrequin est le premier organe mû de l'automobile.

La partie convexe du cœur, formant une sorte de pulsateur, démarre le mouvement et celui-ci trouve son terme dans la partie concave de l'organe qui est comme un attracteur. Mais tout mouvement doit pouvoir s'appuyer sur un point fixe, et il faut au cœur un lieu immobile d'où proviennent tous les mouvements de l'animal. Comme notre vilebrequin doit être ferme sur son axe, «*le cœur demeure fixé dans la même partie du corps, et son battement de diastole et de systole cause les mouvements de pulsion et de traction. Il est, ainsi, et mobile et fixe*»<sup>(9)</sup>. Le philosophe s'en tient là de ses considérations anatomiques, et Thomas renvoie aux ouvrages postérieurs, en rappelant qu'il s'agit de réflexions sommaires, uniquement destinées à servir la recherche de la nature de l'âme. Aristote détermine «*des opérations communes à l'âme et au corps, dans le livre Des Causes du Mouvement Animal. Dans ce livre-ci, il n'entend traiter que de l'âme en elle-même*»<sup>(10)</sup>. Naturellement, il faut resituer ces développements dans le contexte de la science biologique ancienne.

---

<sup>(9)</sup> L3 ch 15, 835

<sup>(10)</sup> L3 ch 15, 831

## *L'âme, souffle de vie*

### *d) Le principe de motricité chez différents types d'animaux*

Même les animaux les plus frustrés, qui n'ont qu'une sensibilité tactile, sont doués de désir. Ils convoitent leur alimentation et redoutent le danger. Cela ne peut s'opérer sans une certaine aptitude à la représentation, qui suggère plaisir ou peine. *«Ils se rétractent lorsqu'ils sont touchés, et s'ouvrent et s'étirent lorsque quelque chose leur agréé»<sup>(11)</sup>*. Cette imagination est homogène à leur sensibilité et à leur mode de locomotion. On a par exemple réalisé des films en accéléré sur le déplacement de certaines moules de vase lors de la période d'assèchement des mers. Ces documents montrent deux caractéristiques : le mouvement paraît orienté, car le coquillage quitte un lieu sec pour atteindre une flaque plus accueillante, en franchissant au besoin de réels obstacles ; mais ce déplacement est également incohérent dans son détail, car il manque totalement de régularité et de stabilité. Notre moule est une assez bonne illustration de ce que Thomas appelle : *«imagination et convoitise grossières»<sup>(12)</sup>*.

Cet animal est dit imparfait ou inférieur, parce que sa capacité de représentation ne porte que sur la sensation présente, sans aptitude à se remémorer le passé et surtout à apprécier l'avenir. L'incohérence du mouvement vient du fait que le déplacement n'est pas guidé par une perception à distance de l'objet, mais par le contact présent avec quelque qualité tangible de la réalité extérieure, véhiculée par un milieu ambiant jusqu'à l'animal. La mobilité de vecteurs comme l'air, l'eau ou la vase, peut causer des variations au trajet des émanations de l'objet convoité, et rendre leur attirance cahoteuse. *«Les animaux inférieurs n'imaginent rien qui ne soit présent aux sens. Une blessure suscite une image nocive, et ils se rétractent, tandis qu'un plaisir provoque leur ouverture»<sup>(13)</sup>*.

L'homme, quant à lui, est le seul animal capable de délibération. *«Considérer s'il faut faire ceci plutôt que cela, c'est délibérer, et cela relève de la raison»<sup>(14)</sup>*. Délibérer demande de disposer d'une échelle de mesure qui permette de préférer telle orientation plutôt que telle autre pour un problème donné. Ainsi, par exemple, notre ami qui avait quelques scrupules à emprunter la voiture de son père, pourra opter pour une solution positive, en raison du principe de la relative communauté de biens existant entre personnes de même famille, principe qui a pu, sans doute, se vérifier en sens inverse. *«La raison qui délibère peut associer*

---

<sup>(11)</sup> L3 ch 16, 838

<sup>(12)</sup> L3 ch 16, 839

<sup>(13)</sup> L3 ch 16, 839

<sup>(14)</sup> L3 ch 16, 840

## La motricité

*trois images* [dans notre exemple : l'emprunt, la voiture du père et la communauté familiale] ; *par l'une* [la voiture du père], *elle choisit l'autre* [l'emprunt], *et la troisième* [la communauté familiale] *sert de règle et de mesure du choix*»<sup>(15)</sup>. Si la règle énonce le meilleur choix, et que l'inclination de l'homme le porte au meilleur bien, alors, la délibération doit durer tant que l'intellect n'a pas discerné cette mesure de la décision. Car c'est elle qui sert de moyen de preuve dans l'argumentation pratique.

C'est pourquoi les autres animaux n'ont pas d'opinion, bien qu'ils aient une imagination. Ils ne délibèrent pas dans le choix de telle ou telle possibilité, mais suivent instinctivement l'issue proposée par leur sensibilité interne. Leur imagination les porte spontanément à convoiter ou à agresser. L'homme lui-même peut être sujet de telles réactions. La structure normale veut que le désir supérieur, à savoir la volonté, entraîne dans son mouvement le désir inférieur de la sensibilité animale, comme un mouvement d'ensemble influe sur un mouvement particulier. Ce dynamisme global n'annihile ni ne modifie substantiellement le subordonné, mais respecte sa nature tout en la canalisant dans son sillage. *«L'inclination animale, même en retenant quelque chose de son mouvement propre, est naturellement mue par l'inclination supérieure [la volonté] et par le mouvement de la délibération de la raison»*<sup>(16)</sup>. Pourtant, nous savons que le mouvement inverse existe et que la volonté peut être jugulée par la convoitise. Cela se produit en général lorsqu'on néglige ou qu'on refuse de délibérer, car le but de cette opération est justement de donner les arguments (et le temps) pour préférer la volonté à la passion.

Cette délibération consiste donc à appliquer un principe général ("ne pas emprunter sans permission le bien d'autrui", ou "pratiquer la communauté familiale") à une situation concrète, afin de parvenir à une décision opératoire. C'est alors, nous l'avons vu, que l'intellect est source de motricité. Le principe général devient moteur parce qu'il est concrétisé dans une proposition précise. Mais à ce niveau, l'esprit entre en concurrence avec l'animalité, qui est toujours concrète, et la volonté peut être tenue en échec par quelque passion. Celle-ci nie la conclusion précise de la raison, tout en acceptant sans difficulté le principe général, car, c'est avec la première qu'elle partage son influence concrète. Il lui suffit, pour se justifier, d'énoncer un autre principe général, pouvant donner une apparence de rationalité à son refus. C'est ainsi que nous rencontrons aisément des porteurs de bonnes paroles dont la conduite est exactement

---

<sup>(15)</sup> L3 ch 16, 841

<sup>(16)</sup> L3 ch 16, 844

## *L'âme, souffle de vie*

contraire à leurs dires, sans que cela ne leur pose le moindre cas de conscience.

Comme nous l'avons remarqué à propos de la voix, c'est l'âme qui est l'initiatrice des processus organiques. L'analogie entre les mécanismes de l'expression vocale et ceux de la motricité en général n'est pas purement artificielle, car ce sont bien des mouvements de même espèce. Nous pouvons donc confirmer, à partir des conclusions de la voie de la motricité, la tentative de définition de l'âme animale, que nous avons proposée : "l'âme est la dynamique originelle du corps, provoquée par l'objet de son inclination". Rappelons que cet énoncé ne se trouve ni chez Aristote, ni chez Thomas d'Aquin. Mais il est dans la droite ligne de leur réflexion et correspond à l'intention centrale de l'ouvrage : parvenir à une ou à des définitions de l'âme.



## CONCLUSION

Arrivés au terme de notre lecture de la *Sententia Libri de Anima* de Thomas d'Aquin, il nous reste à tirer les leçons de cette méditation. Notre première remarque sera pour dire que les questions sur l'âme sont loin d'avoir toutes reçu une réponse. D'où vient l'âme, et particulièrement l'âme humaine ? Comment une âme sensible, liée aux organes biologiques, peut-elle recevoir une espèce sans la matière ? Comment une réalité immatérielle peut-elle être principe de motricité organique ? Comment une âme peut-elle en engendrer une autre ? Quelle est la nature de la lumière de l' "intellect agent" ? Autant de "comment" qui demeurent mystérieux. Rappelons-nous que «*la nature de l'âme est obscure*» et qu' «*il est en tout point extrêmement difficile de parvenir à une connaissance fiable au sujet de l'âme*».

### a) *Psychologie et savoir humain*

Pourtant, cette partie de la philosophie occupe une place éminente dans l'ensemble de la réflexion humaine, et nous voudrions essayer de mettre en valeur quelques aspects. Terme de l'analyse de la nature et début de l'étude de l'homme et du monde spirituel, la science du vivant joue un rôle charnière dans la philosophie. Le *Traité de l'âme*, en effet, offre ses conclusions à nombre d'autres disciplines, comme la logique, l'éthique ou la métaphysique.

Mais avant cela, nous voudrions plaider pour une reconsidération du problème de l'âme de la part des biologistes et des psychologues contemporains. L'état d'avancement de leur science manifeste de mieux en mieux la complexité infinie du vivant, qu'on ne peut réduire à des

## *L'âme, souffle de vie*

processus physico-chimiques. Mais leurs disciplines montrent aussi l'étonnante unité et la cohérence sans défaut qui structurent chaque individu. La science du vivant est aujourd'hui très proche de la notion d'âme, telle que la conçoit la philosophie, c'est-à-dire indépendamment d'un contexte sentimental, mystique ou religieux. Certes, nous ne voulons pas nier ces dimensions, mais seulement dire qu'il en est une beaucoup plus fondamentale, et que le savant peut étudier sans déroger à son idéal de scientificité. Nous avons vu aussi que les recherches actuelles des courants cognitivistes et neuro-biologistes offrent un intérêt majeur pour clarifier les capacités les plus évoluées de l'imagination animale et humaine, mais nous pensons qu'en échange elles gagneraient à méditer sur l'immatérialité de la connaissance sensible et sur l'universalité de l'objet intellectuel. Rarement science et philosophie n'ont été aussi proches que sur ce sujet.

### *b) Psychologie et logique*

C'est de la définition de la connaissance intellectuelle que la philosophie peut induire l'objet de la science rationnelle, que l'on nomme aussi logique. Aristote se considère à juste titre comme le créateur de cette discipline. C'est lui qui a inventé, entre autres outils de raisonnement, le "syllogisme", qui formalise la structure fondamentale de l'argumentation.

Thomas précise, incidemment, la matière de la logique, lorsqu'il aborde l'objet des sciences en général : *«Il est manifeste que les sciences portent sur ce que l'intelligence comprend. Excepté la science rationnelle, elles considèrent les choses, et non les espèces ou intentions intelligibles»*<sup>(1)</sup>. Tandis que les sciences positives scrutent les spécificités inhérentes aux divers types de réalités extérieures, la logique prend pour objet d'étude la similitude de ces réalités, telle qu'elle se forme dans l'intelligence. Elle analyse les concepts, qui sont les outils permettant de connaître le réel, pour formuler leur définition. Elle examine aussi la cohérence des diverses relations que nous établissons entre ces espèces intellectuelles, pour exprimer la vérité ou la fausseté dans une affirmation ou une négation. La logique s'intègre entièrement dans le schéma psychologique des deux opérations de l'intelligence.

Thomas n'a pas commenté tous les traités de logique d'Aristote. Cette matière est d'ailleurs la moins étudiée chez l'auteur, sans doute parce que cela faisait près d'un siècle qu'elle était connue et déjà fortement développée ; peut-être aussi parce que son statut est plus instrumental

---

<sup>(1)</sup> *L3 ch 8, 718*

## Conclusion

dans la spéculation théorique. Notamment, nous n'avons pas chez lui d'ouvrage sur la définition. Mais, et c'est un deuxième apport notoire pour cette discipline, le *Traité de l'âme* est un exemple parfait du mode de procéder pour définir en sciences physiques.

Pour reprendre brièvement la démarche, Thomas d'Aquin cherche d'abord une définition universelle de l'âme, à partir de l'expérience et de notions très générales que nous avons sur le vivant. Parvenu à un certain degré de précision, il énonce : «*acte premier d'un corps organisé*». Mais cette formulation est encore grosse de précisions, qu'on ne peut atteindre de l'intérieur. Il faut alors les cerner à partir de l'observation externe des opérations, pour essayer de «*sentir*» ce que peut être la nature d'une réalité capable de ces actes. Toute la problématique du traité tient dans ces quelques lignes. Elle est un archétype de la démarche de définition philosophique.

### c) *Psychologie et éthique*

Nous pouvons définir l'éthique comme la recherche des moyens permettant à l'homme d'atteindre le véritable bonheur. On comprend qu'elle est une science pratique, qui vise un résultat autre que la seule connaissance. Pour parvenir à ce but, le *Traité de l'âme* permet tout d'abord de définir ce qu'est exactement un jugement éthique : une appréciation du bien et du mal dans telle ou telle situation. Il peut s'établir à un niveau général ou à un niveau concret, et se conclut toujours par une attitude à avoir et des actes à poser, en fonction d'une règle de conduite. C'est ainsi qu'il est mobilisateur, donc efficace.

La psychologie nous éclaire aussi sur la liberté de l'homme. Capable d'être toutes choses, la personne peut aussi tout vouloir. C'est en cela qu'elle peut dominer toutes les passions et toutes les envies particulières. Infiniment plus que l'animal, l'homme est en mesure de choisir, car, seul, il a la faculté de délibérer. La liberté consiste donc pour lui à décider de ses actes sous la conduite du jugement de l'intellect, et à canaliser ses passions charnelles dans le sillage de la raison, de sorte que le bien raisonnable lui devienne habituellement un plaisir sensible.

Le *Traité de l'âme* permet aussi d'entrevoir la nature de ce bonheur proprement humain. Pour combler l'homme, il doit être à la mesure de ses aspirations les plus élevées. Or celles-ci sont d'ordre intellectuel, qu'elles soient théoriques ou pratiques. Seul un bien au moins aussi spirituel que l'homme peut satisfaire l'homme

## *L'âme, souffle de vie*

### *d) Psychologie et métaphysique*

Le *Traité de l'âme* prouve que l'homme est "capax metaphysicæ", capable de parvenir à une connaissance métaphysique. L'intellect agent, en intellectualisant la réalité naturelle grâce à l'abstraction, permet de comprendre que la matérialité n'est qu'une modalité de l'être. De sorte que s'il existe des substances indépendantes de la matière, et qu'elles peuvent laisser des signes sensibles de leur présence, alors l'intellect humain dispose des ressources nécessaires pour les appréhender ne serait-ce que confusément.

Bien plus, l'âme humaine est à elle-même une première approche de ce que pourrait être une substance exempte de matière. Si l'intellect n'est pas séparé et reste donc un objet physique, il est séparable parce qu'il peut opérer sans aucun secours direct du corps. L'âme humaine est donc nécessairement, en son principe, de même nature que la plus élevée de ses facultés, et l'on peut envisager pour elle un mode d'existence séparé et impassible, notamment après la mort, sans bien réaliser, il est vrai, de quel type il serait. La psychologie entrouvre l'univers spirituel.

### *e) Florilège final*

Nous finirons notre propos en revenant sur deux affirmations de Thomas : «*Il est naturel au vivant de faire un autre être tel que lui, afin de participer pour toujours au divin et à l'immortel*»<sup>(2)</sup>, et : «*l'intellect agent est une certaine force immatérielle, capable de rendre autrui semblable à lui-même, c'est-à-dire immatériel ... Ce pouvoir actif est une sorte de participation à la lumière intellectuelle des substances séparées*»<sup>(3)</sup>. Il y a dans l'âme quelque chose de divin, c'est-à-dire, philosophiquement parlant, de parfait.

Le Dieu de la raison est celui qui assume, en un seul être et à un niveau éminent, l'ensemble des perfections vers lesquelles tendent chaque espèce particulière, vivante ou non, matérielle ou non. Font notamment partie de ses attributs, l'éternité et la spiritualité. L'âme veut, par son opération, rejoindre ce principe divin en l'imitant dans la mesure de ses moyens et de ses aptitudes.

Tout être vivant tend à l'éternité par la reproduction, car l'âme se survit en quelque sorte à elle-même, au-delà de la mort. En outre, tout homme possède une étincelle personnelle de la puissance divine : pouvoir rendre toute chose spirituelle en l'assimilant à sa propre nature. Il peut, à

---

<sup>(2)</sup> L2 ch 7, 315

<sup>(3)</sup> L3 ch 10, 734

## Conclusion

sa façon, être toutes choses un peu comme Dieu les pense. Ces modes de divinisation sont naturellement très pauvres devant leur modèle, mais ils n'en manifestent pas moins leur aspiration à le rejoindre.

D'où l'importance majeure que prend la conclusion sur la séparabilité de l'âme humaine. «*Nous touchons à ce que tous désirent avant tout savoir sur l'âme : peut-elle se séparer de nous ? Et Aristote de dire : s'il se faisait que l'âme ait une opération ou une passion propre, alors on pourrait envisager qu'elle soit séparable du corps, car agir par soi suggère d'être et de subsister aussi par soi*»<sup>(4)</sup>. On ne manque pas de remarquer l'extrême prudence de la formulation, qui est tout sauf péremptoire, mais pour autant, la porte sur l'au-delà est ouverte. Le traité montre clairement que le sort de l'intelligence n'est pas lié à celui du corps. Aussi peut-on s'interroger sur le devenir de l'âme humaine à la mort. Subsiste-t-elle indéfiniment dans un état stable ? Est-elle anéantie simultanément avec la corruption du corps ? Se maintient-elle un certain temps avant de disparaître ou d'être régénérée ? Le traité aura eu l'immense intérêt de rendre ces questions rationnellement légitimes.

---

<sup>(4)</sup> *L1 ch 2, 21*



## BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

De nombreuses recensions récentes et de qualité ont été publiées sur les études et ouvrages concernant notre sujet. Nous avons pris l'option de renvoyer notre lecteur aux plus significatifs des travaux contenant ces bibliographies.

### *Sur Aristote et le traité de l'âme :*

- J. TRICOT, *Aristote. De l'âme*, Traduction, Paris, Vrin, 1934
- R. BODEUS, *Aristote. De l'âme*, Traduction, Paris, GF-Flammarion, 1993, importante bibliographie
- G. ROMEYER DHERBEY (dir.), *Corps et âme, sur le "De Anima" d'Aristote*, recueil d'études, Paris, Vrin, 1996, importante bibliographie

### *Sur Thomas d'Aquin et son commentaire du traité d'Aristote :*

- R.A. GAUTHIER O.P., *Sententia Libri de Anima, Sancti Thomæ de Aquino Opera Omnia*, tome 45-1, Commissio Leonina, Paris, Vrin, 1984, préface essentielle
- A. PIROTTA O.P., *In Aristotelis Librum de Anima, Sancti Thomæ Aquinatis*, Turin, Marietti, 1959, Index du vocabulaire
- A. de LIBERA, *Thomas d'Aquin, Contre Averroès*, Traduction, Paris, GF-Flammarion, 1994, texte bilingue, importante bibliographie
- B.C. BAZAN O.P., *Le commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le traité de l'âme, un événement : l'édition critique de la Commission Léonine*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, n° 69, 1985
- L. ELDEERS S.V.D., *Autour de Saint Thomas, Le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur le DE ANIMA d'Aristote*, reprise d'une communication lors de la parution de l'Édition Léonine, Paris, Fac-éditions, Brugge, Uitgeverij Tabor, 1987

### *Sur l'initiation à la pensée de Thomas d'Aquin :*

- J.A. WEISHEIPL O.P., *Frère Thomas d'Aquin, sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Paris, Cerf, 1993, catalogue des œuvres de Thomas d'Aquin, bibliographie
- J.P. TORELL O.P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne son œuvre*, Editions Universitaires de Fribourg, Paris, Cerf, 1993, catalogue des œuvres de Thomas d'Aquin et importante bibliographie établis par G. EMERY O.P.

# Table des matières

INTRODUCTION .....	7
<b>CHAPITRE 1, CIRCONSTANCES DE L'ŒUVRE .....</b>	<b>11</b>
1- Equivoque sur l'âme .....	11
2- Contexte de l'œuvre .....	15
<b>CHAPITRE 2, OBJECTIF DU TRAITÉ .....</b>	<b>23</b>
1- Intention de l'ouvrage .....	23
2- Situation dans le cursus philosophique .....	28
3- Enoncé des définitions .....	30
<b>CHAPITRE 3, L'ÂME, NOTION COMMUNE .....</b>	<b>35</b>
1- Les piliers de la science de l'âme .....	35
2- Définition commune de l'âme .....	42
<b>CHAPITRE 4, L'ÂME VÉGÉTALE .....</b>	<b>49</b>
1- Organisation globale de l'étude .....	49
2- L'âme végétale .....	54
<b>CHAPITRE 5, L'ÂME SENSIBLE .....</b>	<b>61</b>
1- Elaboration des concepts .....	61
2- Le monde que je perçois .....	67
<b>CHAPITRE 6, L'OUÏE .....</b>	<b>77</b>
1- Considérations préalables .....	77
2- L'ouïe .....	81
3- Retour sur certains autres sens .....	86
4- La voix, timbre de l'âme .....	91
5- La faculté de sensation .....	92
<b>CHAPITRE 7, LA SENSIBILITÉ INTERNE .....</b>	<b>97</b>
1- Origine de l'interrogation sur l'intelligence .....	97
2- Un sixième sens ? .....	101
3- Le sens commun .....	104
4- L'imagination .....	108
<b>CHAPITRE 8, L'INTELLIGENCE .....</b>	<b>117</b>
1- Difficultés du traité sur l'intelligence .....	118
2- L'intellect possible .....	122
3- L'objet de l'intelligence .....	129
4- L'intellect agent .....	137
5- L'intellection, opération de l'intelligence .....	141
6- Relations entre l'intelligence et le sens .....	147
7- Conclusion : ce qu'il faut sentir de l'âme .....	151
<b>CHAPITRE 9, LA MOTRICITÉ .....</b>	<b>155</b>
1- Préalables : division des parties de l'âme .....	155
2- Causes de la motricité .....	159
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>167</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE .....</b>	<b>173</b>





## Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le *Traité de l'âme* d'Aristote

Le *Traité de l'âme* d'Aristote joue, dans l'histoire de la philosophie, un rôle crucial. Assumant toute la conception de la vie et de l'homme, depuis l'aube de la réflexion jusqu'au déclin de la Grèce, il est la source des plus riches développements de l'anthropologie musulmane et chrétienne du Moyen Âge. Hegel, Marx ou Darwin le connaissent bien et s'y réfèrent aisément. Les scientifiques de notre fin de siècle le redécouvrent avec intérêt. Mais aujourd'hui, de très nombreuses études spécialisées, des monographies et des articles de revue, font de plus en plus rarement la synthèse des problèmes qu'il soulève.

L'intention de ce livre est de retrouver la perspective d'ensemble du *Traité*. Il ne s'est, en effet, plus produit depuis longtemps d'étude globale et systématique de l'ouvrage. C'est ce créneau, abandonné parce que très exposé, que nous voudrions réoccuper.

*Guy-François DELAPORTE, 48 ans, est professeur de management et fondateur du « Centre d'Études Saint Thomas d'Aquin », dont l'objet est la vulgarisation de la pensée de Thomas d'Aquin, par des cycles de conférences auprès d'adultes et des week-ends pour élèves de terminale.*



ISBN : 2-7384-7747-X