

CAHIERS

de l'Ecole Saint Jean

SOMMAIRE

n° 118

pages

- | | |
|---|----|
| 1. Soeur M. SCHATTNER : Souffrance, dégradation
physique et dignité humaine | 1 |
| 2. M.-D. PHILIPPE : L'âme humaine selon
saint Thomas | 8 |
| 3. Frères Samuel et Gabriel : Quelques notes au
sujet des tentations du Christ | 19 |
| 4. M.-D. PHILIPPE : Nicodème (II) | 23 |

Trimestriel

JUIN 1988

L'ÂME HUMAINE SELON SAINT THOMAS *

La manière dont saint Thomas considère l'âme humaine, ce qu'elle est en elle-même et dans sa relation au corps, est sûrement un aspect capital de sa théologie, puisque cette conception de l'âme fonde toute sa théologie morale et sa théologie du Christ. En traitant de la nature humaine dans la *Somme théologique*, saint Thomas note "qu'il appartient au théologien de considérer la nature humaine *ex parte animae* et non *ex parte corporis*"; et il ajoute : "Il ne revient pas au théologien de traiter du corps de l'homme, si ce n'est selon la relation que le corps a à l'âme"¹. Ce regard du théologien peut nous étonner, aujourd'hui où la phénoménologie nous fait souvent regarder le corps pour lui-même (la corporéité).

Cette vision de l'âme humaine chez saint Thomas nous aide à comprendre ce qu'est pour lui la personne humaine, ce qu'est son anthropologie, ainsi que son regard sur le mystère du Christ. Quand on veut savoir ce qu'est l'âme humaine pour saint Thomas, il faut *avant tout* se rappeler que son regard est celui du théologien, et du théologien de théologie scientifique, qui considère tout dans la lumière de la Vérité première se révélant à nous². Or ce que Dieu nous apprend à regarder en premier lieu dans l'homme, c'est qu'il est créé "à l'image de Dieu et à sa ressemblance"³. Par son esprit, il est *capax Dei* et il est appelé à vivre la vie même de Dieu, sa béatitude. C'est vraiment par son âme spi-

*Nous proposons ici à nos lecteurs le texte d'une conférence prononcée lors du Congrès de la "Société internationale saint Thomas d'Aquin" qui s'est tenu à Rome du 2 au 5 janvier 1986. Ce texte a paru dans les Actes de ce Congrès : *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino* (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 28, Massimo-Milano, 1987), pp. 169-180. Nous remercions vivement les organisateurs du Congrès de nous autoriser à reproduire ce texte.

(1) *Somme théologique*, Ia, q. 75. prol.

(2) *Ibid.*, q. 1, a. 7.

(3) Gn 1, 26.

rituelle que l'homme est capable d'être surélevé jusqu'à vivre de la vie divine. Il ne s'agit donc pas, en analysant saint Thomas, de découvrir immédiatement le regard du philosophe sur l'âme humaine. Le philosophe, en effet, cherche en premier lieu à découvrir l'existence d'un principe radical de vie qu'on appelle "âme", et à préciser ce qu'est ce principe, sa nature propre, son lien avec le corps de l'homme; il découvre ce principe radical de vie en analysant les diverses opérations humaines et leur unité.

Le théologien qui, en croyant, se met à l'école de la Révélation et de l'enseignement de l'Eglise, accepte immédiatement :

- que l'âme humaine existe;
- qu'elle est créée immédiatement par Dieu dans un corps engendré par des causes secondes;
- que cette âme humaine est née dans le péché - le mystère du péché originel dont la conséquence est la mort, séparation de l'âme et du corps;
- que cette âme humaine, malgré la faute originelle, demeure immortelle; elle est capable de subsister en elle-même après la mort, séparée du corps;
- que l'âme humaine est capable d'être re-crée par la grâce sanctifiante qui lui vient du Christ-Sauveur. Elle est alors divinisée et elle devient le temple du Saint-Esprit, la demeure de la Très Sainte Trinité;
- qu'un jour, après la mort, elle assumera de nouveau son corps pour lui donner une vie nouvelle, glorieuse et éternelle.

On voit immédiatement tout ce qui distingue le point de départ du théologien de celui du philosophe. Le théologien, comme croyant, reconnaît dès le point de départ de sa recherche la dignité incomparable de l'âme humaine, et aussi la complexité du problème. En effet, d'une part l'âme humaine existe unie au corps d'une manière si substantielle que la transmission corporelle de la faute originelle - le péché originel - n'est pas totalement irrationnelle et impossible - ce que le théologien doit manifester en montrant le rôle propre d'Adam à l'égard de toute l'espèce humaine dont il est responsable. Par là on souligne l'unité essentielle de l'espèce humaine en son chef. D'autre part, l'âme humaine doit avoir à l'égard du corps, de la matière, une dignité telle qu'elle puisse "subsister en elle-même", être immortelle, et être par la grâce capable de la vision béatifique et capable d'assumer un corps glorifié sur le modèle du Corps glorieux du Christ. Il faut donc que l'âme humaine soit capable d'être en *puissance obédientielle* à l'égard de la grâce sanctifiante, capable d'être divinisée radicalement par la grâce du Christ et en même temps qu'elle soit essentiellement unie au corps pour former, avec tous les autres hommes descendant d'Adam, comme un seul "corps humain".

C'est donc dans cette lumière de la foi que saint Thomas précise, dans une sagesse théologique qui se sert d'une réflexion philosophique, ce qu'est l'âme humaine, son "essence, sa vertu, son opération". C'est à Denys que saint Thomas - dans la *Somme théologique* - emprunte cette triple dimension de l'âme. L'étude de l'essence de l'âme humaine se divise elle-même en deux : il faut en effet considérer l'âme en elle-même

(q. 75) et dans son union au corps (q. 76).

En se servant de cette première définition philosophique de l'âme : "Premier principe de vie dans les réalités qui autour de nous sont vivantes", saint Thomas conclut dans l'article premier que l'âme est nécessairement l'acte du corps; il ne commence pas par dire qu'elle est *forme*, mais qu'elle est l'acte du corps⁴. Et si l'âme est acte du corps, elle n'est pas le corps, elle n'implique pas de matière. C'est la simplicité de l'âme que saint Thomas montre là : elle est au-delà de notre monde physique; elle échappe à toute connaissance qui se contente de mesurer, à toute méthode se bornant à décrire nos expériences internes qui demeurent toujours dans l'exercice.

Puis saint Thomas se pose cette question : l'âme humaine est-elle *aliquid subsistens* ? Comprendons bien la différence entre l'âme principe radical de vie et l'âme *aliquid subsistens*. Dans le langage de saint Thomas, n'est-ce pas la différence entre le *quo* et le *quod* - le *quo*, ce par quoi l'homme vit, le *quod*, ce qu'il est comme homme ? Autrement dit, l'*aliquid subsistens* implique un certain ordre immédiat à l'esse. *Aliquid* apporte ici une certaine modalité au *subsistens*. Ce n'est pas un *subsistens absolute*, mais un certain *subsistens*. Telle est bien la grande question; par là, l'âme se distingue de toutes les autres formes de notre univers et, grâce à sa noblesse, elle domine sur la matière⁵.

Pour montrer que l'âme humaine est *aliquid subsistens*, saint Thomas s'appuie sur le fait que l'homme est, par son âme, principe d'une opération intellectuelle. L'âme est donc un "principe incorporel et subsistant". "Il est manifeste en effet que l'homme, par son intelligence, peut connaître la nature de tous les corps. Or, pour connaître quelque chose, il est nécessaire que celui qui le connaît en soit privé, parce que ce qui lui inhérait naturellement empêcherait la connaissance des autres (...). Le principe intellectuel ne peut donc être un corps (...), et ne peut avoir d'organe corporel."

"Le principe intellectuel, l'esprit, a donc par lui-même une opération, avec laquelle le corps ne communique pas. Or rien ne peut opérer par soi-même s'il ne subsiste pas par soi; car seule une réalité en acte opère (*operatio sequitur esse*). Et la conclusion de saint Thomas est nette : "L'âme humaine (qui est dite esprit et intelligence) est donc quel-

(4) Déjà dans son *Commentaire des Sentences* (II. dist. 1, q. 2. a. 4. ad 3), saint Thomas notait que c'est "selon la proportion de la puissance à l'égard de l'acte que l'âme et le corps conviennent *maxime*. Et cette convenance est exigée pour que quelque chose soit unie à une autre immédiatement *ut forma*."

(5) *II Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 4, ad 4. : "Dans les formes, il y a un certain degré de noblesse. Et plus une forme est noble, plus elle domine la matière : c'est pourquoi la forme de la terre est plus matérielle que la forme de l'air ou du feu. Or parmi toutes les formes, l'âme raisonnable est plus noble : c'est pourquoi elle domine *maxime* la matière".

que chose d'incorporel et de subsistant⁶.

On voit tout de suite la difficulté d'un tel raisonnement. D'un point de vue purement philosophique, il ne suffirait pas pour une telle conclusion. Aristote a bien saisi cela dans le *De anima* : un tel raisonnement conclut à la nécessité d'un νοῦς séparé, mais pas d'une âme spirituelle et immatérielle. Cependant, si on se rappelle que le raisonnement de saint Thomas n'est pas celui d'un philosophe, qu'il est celui d'un théologien, alors on comprend : il s'agit, non pas de prouver l'existence de l'âme, principe radical d'être et de vie, mais de montrer comment ce principe créé immédiatement par Dieu subsiste en lui-même, de montrer qu'il existe d'une manière qui n'est pas celle des *formes inférieures*, mais d'une *manière singulière*, comme celle des réalités spirituelles - car l'âme est principe d'opérations spirituelles. Il y a un lien, un rapport de connaturalité entre l'opération et son principe.

On peut donc dire que l'âme humaine est un *hoc aliquid*. Certes, non pas un *hoc aliquid* "complet, dans la nature d'une espèce" - cela, c'est le composé de l'âme et du corps -; mais à la manière de n'importe quelle réalité subsistante. En ce sens, elle est *quasi subsistens*⁷, ce qui exclut l'inhérence de l'accident et celle de la forme matérielle.

On ne peut pas dire d'une manière rigoureuse que l'âme humaine existe par soi, qu'elle agit par elle-même. Cela peut se dire à la manière dont on dit que l'oeil voit, mais il est plus rigoureux de dire que l'homme pense par l'âme, comme on dit que l'homme voit par l'oeil⁸.

Cependant, l'âme est plus proche de la pensée que l'oeil de la vision; car si "le corps est exigé pour l'action de l'intelligence, ce n'est pas comme un organe par lequel cette action s'exercerait, mais en raison de l'objet", de l'image. Le rapport du phantasme à l'intelligence est analogue à celui de la couleur à la vue⁹.

Cela permet de conclure : "Ainsi donc, avoir besoin du corps n'empêche pas l'intelligence d'être subsistante"¹⁰. On voit ici la distinction capitale faite par saint Thomas entre la causalité efficiente vitale et la causalité formelle, qui spécifie et détermine. Si on ne fait pas cette distinction, soit on sépare l'activité spirituelle de l'activité sensible, de l'image - on est conduit à séparer l'âme intellectuelle du corps -, soit on ne peut plus distinguer l'activité spirituelle de l'activité sensible - on ne peut plus comprendre que l'âme est quelque chose de subsistant. Ce qui permet au théologien de bien saisir l'autonomie de l'âme humaine, c'est de comprendre le lien qui existe entre la manière d'être et son opération : "*Similiter enim unumquodque habet esse et opera-*

(6) *Somme théologique*, Ia, q. 75, a. 2.

(7) *Ibid.*, ad 1.

(8) *Ibid.*, ad 2.

(9) *Ibid.*, ad 3.

(10) *Ibid.*

tionem"¹¹. L'âme de l'animal subsiste dans le corps; l'âme humaine subsiste en elle-même comme indépendamment du corps, tout en étant dans le corps. On affirme cela à partir des opérations vitales : sentir et penser.

Ayant affirmé avec tant de force que l'âme humaine est *aliquid subsistens*, on comprend comment saint Thomas montre ensuite que l'âme humaine n'est cependant pas l'homme; elle n'est pas la personne humaine. Elle n'est pas un *hoc aliquid* complet, car elle demeure une partie; certes la partie principale, celle qui finalise, celle qui détermine en premier lieu; mais elle demeure une partie qui s'achève dans le corps¹² et qui l'assume. Le corps fait partie de la *définition* de l'homme, de son espèce. Le corps ne s'ajoute pas d'une manière accidentelle : il est "essentiel". Et saint Thomas précise : "La matière est partie de l'espèce dans les réalités naturelles, non pas la matière *signata*, qui est principe d'individuation, mais la matière commune (...); car la *ratio hominis*, c'est qu'il soit d'âme, de chair et d'os (*ex anima et carnibus et ossibus*)"¹³. Par là, saint Thomas pourra expliciter le fondement de l'explication théologique de la transmission du péché originel, péché de nature.

Cependant, saint Thomas reconnaît que "chaque réalité est par-dessus tout, ce qui en elle est le principal"; ainsi on pourra dire "que ce que fait le chef de la cité, c'est ce que fait la cité. C'est ainsi que ce qui est le principal dans l'homme est dit être l'homme". En ce sens, on pourra dire de la partie intellectuelle qu'elle est l'homme intérieur, en l'opposant à l'homme extérieur¹⁴. Cela montre bien que si, pour saint Thomas, l'âme humaine est un *aliquid subsistens*, elle intègre en elle-même le corps d'une manière non accidentelle. Le corps est une partie substantielle de l'homme; mais il n'en est pas la partie principale.

L'âme humaine est incorruptible, précisément parce qu'elle est simple, parce qu'elle n'est pas composée de matière. En ce sens, elle est au-delà de tout le monde physique; saint Thomas le montre d'une double manière : après avoir souligné que la réalité est corruptible de deux manières, *per se* ou *per accidens*, il montre que ce qui est *aliquid subsistens* ne peut être corrompu *per accidens*; s'il est corruptible, il ne l'est que *per se*. Mais si on est attentif, on voit bien qu'il n'est pas corruptible, car précisément "ce qui convient à quelqu'un selon lui-même est

(11) *Somme théologique*, Ia, q. 75, a. 3. "Illud autem est unaquaque res, quod operatur operationes illius rei" (*ibid.*, a. 4).

(12) Voir les expressions du *Commentaire des Sentences*, II, dist. 1 q. 2, a. 4 : "le corps advenant (*adveniens*) à l'âme est entraîné (*trahitur*) dans le *consortium* de cet *esse* par lequel l'âme peut subsister, bien que les autres formes ne puissent subsister dans cet *esse*, comme l'âme le peut".

(13) Saint Thomas précise : "La substance de l'espèce est nécessairement tout ce qui est *communiter* de la substance de tous les individus contenus sous cette espèce" (q. 75, a. 4).

(14) *Ibid.*, a. 4, ad 1.

inséparable de lui. Or l'esse convient *per se* à la forme, qui est acte. C'est pourquoi la matière ne peut acquérir l'esse en acte que par la forme et non par elle-même". Il est évident que "la forme ne peut être séparée d'elle-même. Il est donc impossible que la forme subsistante perde l'esse", c'est-à-dire soit corrompue⁵.

C'est donc bien la forme subsistante qui par elle-même implique l'esse, et par le fait même est incorruptible. Voilà l'argumentation théologique la plus nette.

Saint Thomas répond ensuite à une objection : si on prétend que l'âme est composée de matière et de forme, ne faut-il pas alors reconnaître qu'elle est corruptible ? Même dans cette hypothèse, il faut reconnaître que l'âme intellectuelle est incorruptible, car elle est au-delà des contrariétés. "Dans l'âme intellectuelle, il ne peut y avoir de contrariété. Elle reçoit en effet selon le monde de son esse : mais les réalités qui sont reçues en elle sont sans contrariété, car les raisons des contraires ne sont pas contraires dans l'intelligence : il y a une unique science des contraires". La corruption n'existe que là où il y a contrariété, "il est donc impossible que l'âme intellectuelle soit corruptible".

Voilà la deuxième raison de l'incorruptibilité de l'âme. Elle se prend de la nature même de notre intelligence, de notre science.

Ici encore on pourrait reprendre les réflexions précédentes : le raisonnement de saint Thomas n'a de vraie valeur qu'au niveau théologique. Au niveau philosophique, n'est-il pas trop rapide ?

Enfin, saint Thomas donne un signe de cette incorruptibilité de

(15) *Ibid.*, a. 6. Dans le *Contra Gentiles* (II, ch. 55), saint Thomas donne treize arguments pour montrer l'incorruptibilité de l'âme. Citons ici le premier et le dernier de ces arguments : "Toute corruption se réalise par la séparation de la forme et de la matière (...). La forme demeurant, la réalité doit exister. Par la forme en effet, la substance devient proprement capable de recevoir ce qui est l'esse. Or là où il n'y a pas de composition de forme et de matière, leur séparation ne peut exister. Il n'y a donc pas de corruption. Or il a été montré qu'aucune substance intellectuelle n'est composée de matière et de forme. Aucune substance intellectuelle n'est donc corruptible". Et l'ultime argument : "Toutes les réalités qui reçoivent l'esse et qui le perdent, le reçoivent et le perdent par l'effet d'une même puissance. La même puissance est en effet *ad esse* et *ad non esse*. Mais les substances intelligentes n'ont pu commencer d'exister que par la puissance du Premier Agent : elles ne viennent pas d'une matière pré-existante. Pour leur enlever l'esse, il n'y a donc qu'un pouvoir, celui du Premier Agent, dans la mesure où il peut ne pas leur communiquer l'esse. Mais en vertu de cette puissance, rien ne saurait être déclaré corruptible. En effet, les réalités sont dites nécessaires et contingentes d'après la puissance qui est en elles, et non d'après la puissance de Dieu. De plus, Dieu, qui est l'auteur de la nature, n'enlève pas aux réalités ce qui est propre à leur nature; et nous avons vu que la perpétuité appartient en propre aux natures intellectuelles. Dieu ne la leur enlèvera donc pas. Par conséquent, les substances intellectuelles sont de toute manière incorruptibles".

notre âme : c'est le désir naturel qui est en nous. "Chacun désire naturellement être selon sa manière propre d'exister. Or le désir, dans les réalités qui connaissent, suit leur connaissance propre. Nos sens ne connaissent l'*esse* que dépendant des circonstances de temps et de lieu (*sub hic et nunc*); tandis que l'intelligence appréhende l'*esse absolute* (au-delà de tout temps). Aussi, tous ceux qui ont l'intelligence désirent naturellement être toujours (*esse semper*). Or le désir naturel ne peut être vain : la substance intellectuelle est donc incorruptible".

Cet argument par mode de signe est extrêmement intéressant. Il montre bien comment saint Thomas hiérarchise les trois arguments en précisant leur valeur théologique propre.

Il est alors facile de comprendre comment l'âme humaine est incorruptible¹⁶. Puisqu'elle subsiste par elle-même, il faudrait qu'elle se corrompe par elle-même. Si l'âme des animaux est corrompue du fait que le corps l'est, l'âme humaine ne peut être corrompue, le corps l'étant. L'âme humaine ne pourrait se corrompre que par elle-même, ce qui est évidemment impossible : il faudrait que Dieu l'anéantisse, ce qui est contraire à sa sagesse.

Après avoir montré ce qu'est l'âme en elle-même, saint Thomas considère l'union de l'âme et du corps.

A la première question posée - *le principe intellectif est-il uni au corps "ut forma" ?*¹⁷ -, la réponse est nette : "Il est nécessaire de dire que l'intelligence, qui est principe de l'opération intellectuelle, est la forme du corps humain. En effet, ce par quoi quelque chose opère en premier lieu (*primo*) est la forme de ce à quoi l'opération est attribuée (...). Par exemple, ce par quoi l'âme connaît en premier lieu (*scit primo*), c'est la science". En ce sens, "la science est la forme de l'âme".

"Et la raison en est que rien n'agit s'il n'est en acte. Or il est manifeste que le premier acte par lequel vit le corps, c'est l'âme. Et comme la vie se manifeste selon diverses opérations dans les divers degrés de vie, ce par quoi nous opérons en premier lieu (*primo*) chacune de ces opérations vitales, c'est l'âme. (...) Donc, le principe par lequel nous comprenons en premier lieu, c'est l'âme intellectuelle ou intelligence, et elle est forme du corps". Et saint Thomas ajoute : "Si l'âme intellectuelle n'est pas forme du corps, il faut qu'on trouve le mode par lequel l'action qui consiste à penser (*intelligere*) soit l'action de cet homme (...). Or on attribue une action à quelqu'un de trois façons", selon les trois manières dont il agit :

- soit selon [ce qu'il est] lui-même tout entier, comme le médecin guérit;
- soit selon la partie : l'homme voit par l'oeil;
- soit par l'accident (*per accidens*) : le blanc construit, car il arrive que celui qui édifie soit blanc.

(16) *Ibid.*, a. 6. Cf. II C.G., ch. 9.

(17) *Ibid.*, q. 76, a. 1.

Saint Thomas, après avoir exposé les diverses "solutions" possibles, conclut : "Il ne reste donc que le seul mode qu'Aristote retient : l'homme intellige parce que le principe intellectif est sa forme. Ainsi donc, à partir de l'opération elle-même de l'intelligence, il apparaît que le principe intellectif est uni au corps comme forme.

On peut encore le manifester à partir de ce qu'est l'espèce humaine, car la nature de chaque réalité est montrée à partir de son opération. Or l'opération propre de l'homme en tant qu'homme est l'*intelligere*. Par là, il transcende tous les animaux. C'est pourquoi Aristote a affirmé qu'en cette opération (...) consiste l'ultime félicité de l'homme. Il faut donc que l'on détermine l'espèce de l'homme (*sortiatur speciem*) selon ce qui est le principe de cette opération. Or on détermine l'espèce de chacun par sa forme propre. Il s'ensuit donc que le principe intellectif est la forme propre de l'homme.

Mais il faut considérer que plus une forme est noble, plus elle domine la matière corporelle; et moins elle est immergée en celle-ci, plus elle la dépasse (*excedit*) par son opération ou sa vertu. Aussi voyons-nous que la forme du corps mixte a une opération qui n'est pas causée par les qualités élémentaires. Et plus on avance dans la noblesse des formes, plus on trouve que la vertu de la forme dépasse la matière élémentaire (...). Or l'âme humaine est ultime dans la noblesse des formes¹⁸.

L'union de l'âme humaine et du corps n'est pas une union accidentelle, une union fonctionnelle — comme si le corps n'était qu'un "organe" dont l'homme se servirait pour agir, pour s'exprimer, pour se manifester —, comme certains ont pu le penser (l'âme *ut nauia in navi*)¹⁹; ce n'est pas plus la conséquence d'une faute, pour punir l'âme, l'emprisonner. Cette union est *naturelle*. Pour le théologien, elle est selon l'intention profonde de la sagesse divine : "Notre âme, selon la nature qu'elle a, ne peut mieux accéder à la bonté divine que par le fait d'être unie à un

(18) Dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas se pose cette question : l'âme rationnelle doit-elle être unie au corps ? Il se contente de renvoyer à la *Littera* de Pierre Lombard, qu'il juge suffisante : "La cause finale de la conjonction de l'âme et du corps est donnée d'une manière suffisante par le Maître dans la *Littera*. La fin en effet peut se prendre soit du côté de l'agent, soit du côté de l'oeuvre elle-même. Du côté de l'agent, c'est-à-dire de Dieu, la fin est sa bonté même, selon qu'il tombe (*cadit*) dans la volonté de celui qui veut diffuser sa bonté dans les réalités : c'est la première raison que donne le Maître. Du côté de l'oeuvre, la fin recherchée est d'atteindre l'assimilation de la béatitude divine. Or cela est selon son *esse*, selon que la conjonction même de l'âme et du corps est une certaine similitude de la béatitude divine, par laquelle l'esprit est conjoint à Dieu : voilà la deuxième raison qu'il donne. Et même selon l'opération, en tant que l'âme, par les opérations qu'elle exerce dans le corps, s'approche de la divine béatitude en méritant : voilà la troisième raison" (*II Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 4).

(19) *II Sent.* dist. 1, q. 2, a. 4, ad 3.

corps"²⁰. "Tu m'as formé un corps (...) pour faire ta volonté"; cette parole que l'*Épître aux Hébreux*²¹ met dans la bouche du Christ est vraie pour chaque homme.

Comment comprendre cette union à partir de l'âme ? Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas se trouve face à cette objection : "Ce qui a par soi l'esse subsistant (*qui habet per se esse subsistens*) n'est uni à un autre que d'une manière accidentelle, parce que ce qui advient après l'esse complet est accidentel. Or l'âme humaine est quelque chose qui subsiste dans son esse (*quiddam in esse suo subsistens*)". A cela il répond : "Tout ce qui advient à une réalité subsistante, de telle sorte qu'à partir de cet "avènement" un nouvel esse soit constitué, doit lui advenir d'une manière accidentelle, parce que pour une réalité, il ne peut exister qu'un seul esse essentiel; c'est pourquoi un autre esse qui lui advient sera accidentel. Mais le corps qui advient à l'âme est attiré (*trahitur*) dans une association (*consortium*) à cet esse par lequel l'âme peut subsister, bien que les autres formes ne puissent subsister en cet esse comme l'âme humaine le peut"²².

Cette union est immédiate, sans intermédiaire. Saint Thomas l'affirme déjà dans son *Commentaire des Sentences* : "L'essence de l'âme rationnelle est immédiatement unie au corps, comme la forme à la matière, comme la figure à la cire"²³.

Dans la *Somme théologique*, se demandant si "l'âme est unie au corps par un corps intermédiaire"²⁴, saint Thomas s'appuie sur l'autorité d'Aristote : "Le Philosophe dit 'qu'il ne faut pas chercher si l'âme et le corps sont un, comme pour la cire et la figure'²⁵. Or la figure est unie à la cire sans corps intermédiaire. Donc de même l'âme au corps". Dans le corps de l'article, saint Thomas rappelle que si l'âme était unie au corps comme le disent les platoniciens, c'est-à-dire seulement *ut motor*, il faudrait admettre des corps intermédiaires entre le corps de l'homme et son âme. C'est le propre de la cause motrice d'agir sur un *aliquid distans* par des *media* proches. Mais cela est impossible si l'âme est unie au corps *ut forma*. La raison est la suivante : "L'un est comme ce-qui-est (*ens*). Or la forme par elle-même fait que la réalité est en acte, puisque par son essence elle est acte, et elle ne donne pas l'esse par un intermédiaire. C'est pourquoi l'unité de la réalité composée de matière et de forme se fait par la forme elle-même, qui selon elle-même est unie à la

(20) *II Sent.* dist. 1, q. 2, a. 4, ad 1.

(21) He 10, 5-7; cf. Ps 40, 7-9 (LXX).

(22) *II Sent.* dist. 1, q. 2, a. 4, ad 2.

(23) *Ibid.*, ad 3.

(24) *Somme théologique*, Ia, q. 76, a. 7.

(25) *De anima*, II, 1, 412 b 6.

matière comme son acte. Et il n'y a pas d'autre cause d'unité que le principe actif qui fait que la matière soit en acte. Ceci montre avec évidence la fausseté de l'opinion de ceux qui admettent des intermédiaires corporels entre l'âme et le corps de l'homme. Parmi eux, certains platoniciens affirment que l'âme intellectuelle a un corps incorruptible qui lui est naturellement uni, dont elle ne se sépare jamais, et par lequel elle est unie au corps corruptible de l'homme". Pour d'autres, l'union se fait par un esprit corporel, ou encore par le moyen de la lumière (*quintessence*).

Enfin, pour mieux saisir le caractère substantiel de cette union, saint Thomas précise que "l'âme est tout entière en chaque partie du corps"²⁶. C'est saint Augustin qu'il cite ici : "*Anima in quocumque corpore et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est*". Ici encore, saint Thomas expose l'opinion de ceux pour qui l'âme n'est unie au corps que *ut motor*. Dans ce cas, elle ne serait pas dans chacune des parties du corps, mais dans une seulement. "Mais parce qu'elle est unie au corps comme forme, il est nécessaire que l'âme se trouve dans tout le corps et dans chacune des parties du corps. En effet, (...) elle est forme substantielle du corps : une telle forme est non seulement perfection du tout, mais encore de chacune des parties. Le tout étant composé de parties, la forme du tout qui ne donne pas l'esse à chacune des parties du corps est la forme qui est *composition* et ordre (comme la forme de la maison), et cette forme est accidentelle. Au contraire, l'âme est forme substantielle. Il faut donc qu'elle soit la forme et l'acte non seulement du tout, mais de chaque partie. C'est pourquoi, si l'âme se retire, de même qu'on ne parle plus d'animal ou d'homme, si ce n'est d'une manière équivoque (comme lorsqu'on parle d'un animal peint ou sculpté), ainsi en est-il de la main et de l'oeil, ou de la chair et des os. En voici un signe : aucune partie du corps n'a d'oeuvre propre, si l'âme se retire; et cependant, tout ce qui possède l'espèce possède l'opération de l'espèce. Mais l'acte est en ce dont il est l'acte. C'est pourquoi il faut que l'âme soit dans tout le corps et en chacune des parties du corps".

Que l'âme soit *tota* dans chacune des parties, cela peut se comprendre de la manière suivante : puisque le tout est ce qui est divisé en parties, il y a trois totalités, selon la triple division :

- Il y a un tout qui est divisé en parties quantitatives, comme tout le corps.

- Il y a un tout qui est divisé en parties de l'essence, de la raison, comme ce qui est défini est divisé dans les parties de la définition; et le composé se résout dans la matière et dans la forme.

- Il y a un tout potentiel qui est divisé en parties de *virtus*.

Le premier mode du tout ne convient pas aux formes, si ce n'est peut-être *per accidens* (...). Mais une forme qui requiert la diversité dans les parties comme l'âme, et surtout celle des animaux parfaits, ne se rapporte pas également au tout et aux parties.

(26) *Ibid.*, q. 76, a. 8.

Aussi, elle n'est pas divisée *per accidens* par la division de la quantité. Cette totalité quantitative ne peut donc être attribuée à l'âme ni *per se*, ni *per accidens*. Mais la deuxième totalité qui est découverte selon la perfection de la raison et de l'essence convient en propre et *per se* aux formes. De même la totalité de la *virtus*, parce que la forme est principe d'opération.

Après avoir parlé de la blancheur, tout entière sur la surface totale et sur chaque segment — et il distingue différents cas —, saint Thomas considère l'âme :

Celle-ci ne possède ni par elle-même, ni par accident, la totalité quantitative. Il suffit donc de dire que toute l'âme est dans chaque partie du corps selon la totalité de perfection et d'essence, mais non selon la totalité de *virtus*, parce qu'elle ne se trouve pas en chaque partie du corps selon n'importe laquelle de ses puissances, mais selon la faculté de voir dans l'oeil, selon la faculté d'entendre dans l'oreille, et ainsi des autres parties.

Cependant, il faut être attentif à ceci : parce que l'âme requiert une diversité dans les parties, on ne la compare pas au tout et aux parties de la même manière : à l'égard du tout, elle est *primo* et *per se*, comme à l'égard du *perfectibile* propre et proportionné; à l'égard des parties en second lieu, selon qu'elles ont un ordre au tout.

Ainsi, nous voyons bien le souci du théologien de montrer la noblesse unique de l'âme humaine. Tout en étant forme du corps, elle n'est pas immergée dans la matière corporelle. Elle demeure, par sa vertu, libre et au-delà du conditionnement du corps. Elle est donc à la fois ce qui vivifie le corps, lui donne son *esse* substantiel, et ce qui le dépasse, pour demeurer incorruptible, et être capable d'être divinisée par la grâce du Christ. Si elle subsiste en elle-même et dépend immédiatement de l'acte créateur de Dieu, elle n'est parfaitement un *hoc aliquid* que dans le corps qu'elle assume. Par là, on peut expliquer sa dépendance à l'égard d'Adam, on peut expliquer qu'elle soit ternie au plus intime d'elle-même par le péché originel; et en même temps, elle demeure toujours en elle-même au-delà de la faute originelle, *capax Dei*, capable d'être transformée par la grâce au plus intime d'elle-même.

C'est en se servant de la division de l'être en acte et en puissance que saint Thomas parvient à cette vision de sagesse. Il s'agit vraiment du regard du théologien sur l'âme humaine, qui dans la lumière de la Révélation, cherche à préciser quel est le regard même de Dieu sur notre âme. Pour réaliser cette précision, il se sert de ce qu'il y a d'ultime dans notre pénétration sapientiale du vivant, du principe de vie (l'âme), de ce-qui-est : l'acte.

fr. Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.