



HAL
open science

Thomas d'Aquin: l'âme en tension

Camille de Belloy

► **To cite this version:**

Camille de Belloy. Thomas d'Aquin: l'âme en tension. Pascal Marin; Laurence Mellerin. Penser l'âme au temps de son éclipse. Les ressources de l'anthropologie chrétienne, Les Éditions du Cerf, pp.147-158, 2023, Patrimoines, 978-2-204-15765-0. hal-04407497

HAL Id: hal-04407497

<https://hal.science/hal-04407497v1>

Submitted on 20 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THOMAS D'AQUIN : L'ÂME EN TENSION

Une lecture de *Summa theologiae*, I^a, q. 75

Camille DE BELLOY
Université Catholique de Lyon, Faculté de philosophie
UR Confluence Sciences et Humanités (EA 1598)

De saint Thomas d'Aquin, souvent considéré comme un théologien de l'affirmation doctrinale, sûre et massive, on attendrait une théorie de l'âme bien bordée et comme d'un seul bloc. Tout au plus suppose-t-on chez lui quelque travail d'adaptation, quelques aménagements ou acrobaties conceptuelles pour faire entrer de force la bio-psychologie naturaliste du *De anima* d'Aristote dans les cadres tout autres de la révélation biblique et de l'espérance chrétienne.

Or plus je fréquente les textes où saint Thomas traite de l'âme humaine, plus je suis frappé au contraire par le mouvement, les tensions internes qui les traversent, par une sorte de « bougé » incessant qui ne laisse jamais le lecteur en repos et l'empêche de réduire cette pensée thomasienne sur l'âme à un seul modèle théorique. Ce bougé n'est pas, à mon sens, que la résultante des difficultés qu'aurait eues Thomas à harmoniser son aristotélisme philosophique et sa tâche de théologien chrétien. Il est bien plutôt le signe d'une pensée active, toujours sur le qui-vive, à l'affût d'un objet, l'âme, qui, sitôt qu'on croit l'avoir saisi, vous échappe et vous oblige à multiplier les approches, les prises de vue et les déterminations, selon des lignes apparemment opposées, voire contradictoires.

Dans les limites de cette contribution, j'ai choisi de me concentrer sur une question de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, la question 75, qui ouvre ce qu'on appelle le traité sur la nature humaine, lequel appartient au grand ensemble dévolu à la « procession des créatures » à partir de Dieu (depuis la question 44). Après les créatures purement spirituelles, les anges (questions 50-64), puis les créatures corporelles (questions 65-74), Thomas en vient à la créature qui est « de substance à la fois spirituelle et corporelle », l'homme (questions 75-89). Ce traité de la nature *de l'homme* sera bien un traité *de l'âme*, car il revient au théologien, écrit

Thomas dans son prologue, de « considérer la nature de l'homme du côté de l'âme et non du côté du corps, si ce n'est dans son rapport à l'âme¹ ».

Saint Thomas choisit ici d'aborder l'âme humaine selon une tripartition qu'il emprunte à Denys l'Aréopagite² : d'abord son essence, puis ses puissances, enfin son opération. Or si cet ordre d'exposition paraît logique et conforme à l'*ordo disciplinae* revendiqué par Thomas dans la *Somme*, c'est en réalité une *via difficilior*, car commencer à brûle-pourpoint par l'essence de l'âme ne correspond pas à l'ordre d'invention ou de recherche prôné par Thomas lui-même. En effet, dans son Commentaire sur le *De anima* d'Aristote, contemporain ou précédant de peu cette partie de la *Somme* (1267-1268), Thomas expliquait que, dans la recherche effective sur l'âme, nous n'avons pas d'accès immédiat, premier, à son essence, mais que nous ne pouvons y aboutir qu'en tout dernier lieu, par une progression qui va du plus extérieur, du plus expérimentable (l'opération) au plus intérieur, au plus caché (l'essence) :

C'est pourquoi il faut que, dans la connaissance de l'âme, nous procédions à partir de ce qui est le plus extérieur, et dont sont abstraites les espèces intelligibles par lesquelles l'intellect s'intelligit lui-même, c'est-à-dire de telle sorte que, par les objets nous connaissions les actes, par les actes les puissances et par les puissances l'essence de l'âme³.

Faisant apparemment fi de ses propres recommandations, saint Thomas ouvre son traité dans la *Somme de théologie* par cette question 75 consacrée à l'essence de l'âme en elle-même (*secundum se*), qui sera complétée par la question 76 sur l'essence de l'âme en tant qu'elle est unie au corps. Et ce n'est qu'à partir de la question 77 qu'il traitera des puissances (questions 77-83), pour en venir finalement à l'opération de l'âme (questions 84-89). Est-ce à dire que dans la question 75 de la *Prima Pars*, Thomas prétend nous exposer les résultats acquis d'une enquête préalable et nous livrer, dans une synthèse définitive, les secrets de l'âme humaine en son essence ? Nullement ! C'est ici au contraire que se manifeste le « bougé », le mouvement perpétuel que j'évoquais et qui se poursuivra tout au long du traité, jusqu'en sa dernière question, la question 89 portant sur l'âme séparée. Les tensions très fortes que j'avais repérées

¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* I^a, q. 75, prol. : « Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. »

² Voir PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, XI, 2, SC 58 bis, p. 143.

³ THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri de anima*, lib. II, cap. VI, éd. Léonine, t. XLV, 1, p. 94, l. 180-186 : « Et ideo oportet quod in cognitione anime procedamus ab hiis que sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit se ipsum, ut scilicet per obiecta cognoscamus actus et per actus potencias et per potencias essenciam anime. »

dans cette ultime question, lors d'une communication antérieure⁴, sont en réalité présentes d'entrée de jeu, dès la question initiale du traité, là même où il s'agit de considérer l'âme en son essence. Je voudrais montrer ici comment chaque article de cette question vient contrebalancer l'autre, par un phénomène de polarisation qui, loin d'aboutir à une définition figée de l'âme humaine, la met en tension.

*

L'article premier : « l'âme est-elle un corps ? » se situe sur une ligne qu'on dira aristotélicienne et propose une approche "vitaliste" de l'âme que saint Thomas a abondamment développée ailleurs, dans son Commentaire du *De anima*. Voici le début de la réponse principale de l'article :

Pour *enquêter* [il s'agit bien d'une enquête, d'une recherche en cours] sur la nature de l'âme, il faut *présupposer* que l'âme est dite être premier principe de vie chez les vivants qui nous entourent⁵.

Remarquons l'extraordinaire économie de moyens dont use Thomas pour sa démonstration. Il ne convoque pas toute une théorie de l'âme, il part d'un « présupposé » minimal et même nominal : l'âme est appelée premier principe de vie chez les vivants, puisque on « appelle "animés" les êtres vivants et "inanimés" les choses qui n'ont pas la vie ». C'est sur le qualificatif de « premier » que porte ensuite toute la démonstration : l'âme n'est pas un simple principe d'opération vitale – à ce titre tout organe corporel, comme l'œil ou le cœur, serait une âme –, mais elle est ce principe absolument premier qui fait qu'un corps est vivant et en acte, qu'il est tel corps (*tale corpus*)⁶ et même qu'il est un corps. Si ce principe était lui-

⁴ Il y a 750 ans Thomas d'Aquin entreprenait la *Somme de théologie*, Colloque international organisé par la Société thomiste avec le soutien du Comité du VIII^e centenaire des Dominicains, Paris, Le Saulchoir, 3 et 4 décembre 2015. Les actes de ce colloque n'ont malheureusement pas été publiés. On peut cependant trouver sur internet la vidéo de ma communication, sous le titre « La nature humaine chez saint Thomas d'Aquin » : <https://youtu.be/8BR1Puk9YYU>

⁵ *Summa theol.* I^a, q. 75, a. 1, resp. (je souligne) : « Respondeo dicendum quod ad *inquirendum* de natura animae, oportet *praesupponere* quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt. »

⁶ *Ibid.* : « Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est *tale corpus*. Quod autem est actu *tale*, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus [si un corps a la propriété d'être vivant, ou même principe de vie, c'est du fait qu'il est *tel* corps. Or ce qui est en acte tel, il le tient d'un principe qui est appelé son acte. Donc l'âme, qui est premier principe de vie, n'est pas un corps, mais l'acte d'un corps] ». Le passage est de traduction délicate, en particulier cette expression « *tale corpus* ». François-Xavier Putallaz propose de traduire « un corps tel », c'est-à-dire, explique-t-il en note, « un corps ayant la vie ». Mais cela revient à prêter à saint Thomas un énoncé purement tautologique, du type : « si un corps est vivant [...], c'est du fait qu'il est un corps ayant la vie. » J'estime donc qu'il faut maintenir la traduction « *tel corpus* », qui désigne l'actualité de ce corps, actualité qu'il tient de l'âme, premier principe de vie. Voir SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'Âme humaine* (1^a, Questions 75-83), Nouvelle édition, traduction française, notes explicatives et notes philosophiques par François-Xavier PUTALLAZ, Paris, Éd. du Cerf, 2018, trad. *loc. cit.*, p. 20, et Notes explicatives [8], p. 383.

même corporel, il ne serait pas absolument premier. L'âme n'est donc pas un corps, elle est l'acte d'un corps ou l'acte du corps en tant qu'il est vivant.

Saint Thomas va-t-il poursuivre dans cette ligne pour aller jusqu'à la définition aristotélicienne de l'âme comme « entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance⁷ » ? Non, car voici déjà qu'il pose, à l'**article 2**, une question à laquelle le vitalisme d'Aristote ne permet pas de répondre : « **L'âme humaine est-elle quelque chose de subsistant ?** » Si l'âme est seulement acte ou encore forme du corps⁸, si elle est à ce point liée au corps, comment ne disparaîtrait-elle pas avec lui, à la mort, comme l'âme des bêtes⁹. C'est alors l'autorité de saint Augustin que Thomas convoque en *sed contra*¹⁰, selon une tout autre ligne de pensée. Il n'y est plus question ni d'acte, ni de forme, ni de vie, et l'on ne parle même plus d'« âme », *anima* (la *psukhè* d'Aristote), mais d'« esprit » ou de « pensée » (*mens*, traduction du *noûs* grec), une *mens* dont on affirme qu'elle est « substance », donc qu'elle a tout ce qu'il faut pour être et « subsister » par elle-même, en toute indépendance du corps¹¹. Le commutateur de Thomas vient de nous brancher sur l'autre borne de la polarité et nous sommes désormais en phase avec le courant « spiritualiste » issu du platonisme chrétien.

Ce n'est encore là, cependant, que l'argument d'autorité. Comment procède Thomas dans sa réponse ? Pas davantage qu'à l'article précédent, il ne part d'une définition toute constituée de l'âme, ne pose subrepticement sous le mot « âme » un sujet ou substrat qu'il prétendrait retrouver ensuite à l'autre bout de son raisonnement. À aucun moment, il ne préjuge

⁷ ARISTOTE, *De l'âme* II, 1 (412 a 27-28). Voir le commentaire fouillé que saint Thomas a donné de cette définition (« anima est primus actus corporis phisici potencia uitam habentis ») et de l'ensemble du chapitre d'Aristote où elle s'énonce : THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri de anima*, Lib. II, cap. I, éd. citée, p. 67-73 ; *Commentaire du traité De l'âme d'Aristote*, introd., trad. et notes par Jean-Marie VERNIER, Paris, Vrin, 2007, p. 123-133.

⁸ À vrai dire, cette désignation de l'âme comme « forme du corps » ne sera traitée spécifiquement que dans le long et fort complexe article premier de la question suivante, q. 76, a. 1. Mais c'est comme « principe intellectif » ou « principe d'opération intellectuelle » que l'âme y sera envisagée par Thomas comme forme du corps, ce qui suppose tout le développement de la question 75. À l'issue de q. 75, a. 1, nous n'en sommes encore qu'à une approche nominale.

⁹ Voir *Summa theol.*, I^a q. 75, a. 3 : « Les âmes des bêtes sont-elles subsistantes ? ». L'âme des bêtes, dans sa proximité et sa différence avec l'âme humaine, constitue pour celle-ci une sorte de miroir inversé, assez redoutable, que Thomas lui tend régulièrement au long de la question.

¹⁰ Voir *Summa theol.*, I^a q. 75, a. 2, s. c., où saint Thomas cite un passage du *De Trinitate* X, 7 : « Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias [Quiconque voit que la nature de l'esprit est d'être une substance et une substance incorporelle, voit que ceux qui pensent qu'elle est corporelle se trompent en cela qu'ils lui adjoignent ce sans quoi ils sont incapables de concevoir aucune nature, à savoir les images des corps]. » Voir le texte exact dans AUGUSTIN, *La Trinité*, livres VIII-XV, BA 16, p. 138-141.

¹¹ Plus que la citation d'Augustin elle-même, c'est ce qu'en tire Thomas dès ce *sed contra* qui me semble intéressant : « Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens [Donc la nature de l'esprit humain non seulement est incorporelle, mais encore elle est une substance, c'est-à-dire quelque chose de subsistant]. »

de ce qu'est l'âme en son essence. Il la désigne très sobrement et toujours nominale­ment comme « le principe de l'opération intellectuelle que nous appelons l'âme de l'homme ¹² ». Où l'on voit que Thomas respecte en fait le sens de la démarche heuristique, l'*ordo inventionis*, puisqu'il part bien de l'opération, non de l'essence de l'âme, et que le principe de cette opération est plus proprement nommé ensuite « esprit » (*mens*) ou « intellect » (*intellectus*). Or ces deux termes désignent davantage la puissance (non pas au sens de simple faculté, mais comme puissance spirituelle la plus haute) que l'essence même de l'âme qui garde son secret. Gardons-nous toutefois de durcir cette distinction entre essence et puissance, puisqu'elle n'existait pas chez Augustin et que Thomas, ici augustinien, pose une quasi-équivalence entre *anima*, *mens* et *intellectus*¹³. Ce principe intellectuel, explique-t-il, a une opération par soi, la pensée, l'intellection, qui ne dépend pas du corps ou d'un organe corporel¹⁴. Or tel on est, tel on agit. Par conséquent rien n'agit pas soi qui n'existe par soi. Or exister, être par soi, c'est être une réalité subsistante. « Il reste donc que l'âme humaine, que l'on appelle *intellect* ou *esprit*, est quelque chose d'incorporel et de subsistant¹⁵. » C'est donc uniquement en tant qu'elle est *mens*, *intellectus*, c'est-à-dire puissance, principe d'opération la plus haute, et non comme premier principe de vie, que l'âme humaine peut être dite subsistante, selon une argumentation purement philosophique, qui ne fait appel à aucune raison théologique, ni sous-jacente ni clandestine. On remarquera la précision des termes employés par Thomas dans cette réponse : alors que dans l'argument en *sed contra*, il s'autorisait d'Augustin pour poser une équivalence entre « substance » et « quelque chose de subsistant » (« *substantia, scilicet aliquid*

¹² *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 2, resp. : « Respondeo dicendum necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. »

¹³ Saint Thomas traitera explicitement de la distinction de l'essence et de la puissance de l'âme plus loin, *Summa theol.*, I^a, q. 77, a. 1. Sur cette distinction chez Thomas et sur sa lecture-interprétation d'Augustin, voir Ambroise GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, Paris, Gabalda, 1927, p. 21-45, et Camille DE BELLOY, *Dieu comme soi-même. Connaissance de Dieu et connaissance de soi selon Thomas d'Aquin : l'herméneutique d'Ambroise Gardeil*, Paris, Vrin, 2014, p. 137-168.

¹⁴ Ce n'est pas à dire que Thomas nie toute interaction et même interdépendance entre l'intellection humaine et le corps, bien au contraire. Dès cet article 2, la troisième objection fait valoir l'argument aristotélicien selon lequel il ne saurait y avoir d'opération d'intellection sans recours aux images (*phantasmata*), qui sont d'origine corporelle. Dans sa réponse, Thomas, affirme cependant que les phantasmes corporels ne jouent pas pour l'intellect le rôle d'organe, mais plutôt celui d'objet (*Summa theol.* I^a, q. 75, a. 2, ad 3). Plus loin dans le traité, Thomas remarquera que l'exercice de l'intelligence peut être entravé, parfois gravement, par une lésion organique : « Quand une lésion organique entrave soit l'acte de l'imagination, comme chez les frénétiques, soit l'acte de la mémoire, comme chez les léthargiques, l'homme est empêché d'intelliger même ce dont il a acquis préalablement la connaissance » (*ibid.*, q. 84, a. 7, resp.). Mais ce besoin, cette nécessité de recourir aux images transmises par un organe corporel n'implique pas que l'activité de l'intelligence, la pensée, soit elle-même issue, produite par cet organe ou qu'elle se réduise à n'être qu'un jeu d'images fournies par ce que nous appellerions le cerveau. Ces phantasmes, images d'origine corporelle sont plutôt le matériau le plus élaboré produit par la connaissance sensible sur lequel l'âme intellectuelle exerce son activité propre.

¹⁵ *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 2, resp. : « Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens. » C'est la phrase conclusive d'un développement serré, dont je n'ai retenu ici que le dernier argument.

subsistens »), ici, il s'en tient au « quelque chose de subsistant », sans plus parler de « substance ».

Il s'en explique dans les réponses aux arguments qui suivent cette réponse principale et qui l'assortissent de nuances et de correctifs : réalité substantielle et subsistante, l'âme n'est cependant pas une substance au sens d'individu substantiel qu'on pourrait désigner comme « ce quelque chose » (*hoc aliquid*). En tant que composante de la nature spécifique (*species*) de l'être humain, l'âme n'est qu'une « partie » de cette nature spécifique ; c'est bien le composé humain âme-corps qui est individu substantiel, qui est « ce quelque chose », substance au sens le plus fort¹⁶. Ces notations sont autant de pierres d'attente qui préparent la grande mise au point de l'article 4.

Après l'article 3, en effet, sur la non-subsistance de l'âme des bêtes (qui, elle, n'a pas d'opération par soi, indépendante du corps, donc n'a pas l'être par soi), **l'article 4 : « l'âme, est-ce l'homme ? »** rebascule sur l'autre pôle de notre âme en tension, et c'est de nouveau le rapport au corps qui est interrogé. Si l'âme est subsistante et que le corps ne l'est pas, ne va-t-elle pas accaparer à elle seule toute l'essence, toute la nature humaine ? Contre ce spiritualisme radical, attribué à Platon, qui veut que l'homme, ce soit essentiellement une âme qui se serve d'un corps, Thomas rappelle fortement que la matière corporelle, « chair et os », n'entre pas seulement dans la constitution accidentelle des individus particuliers de l'espèce humaine, mais appartient, au même titre que l'âme, à l'essence de l'humain. Il entre dans la notion même (*ratio*) d'homme d'avoir une âme *et* une chair, des os.

La conséquence majeure de cette affirmation métaphysique et anthropologique se trouve dans la réponse à la deuxième objection de l'article 4. Par une série d'identifications abusives, cette objection en venait à affirmer que l'âme est la *personne* humaine : l'âme est une *substance*, non pas substance seconde, universelle, mais *substance première*, particulière, c'est-à-dire une *hypostase*, soit encore une *personne*, *personne humaine* s'entend, donc *l'âme, c'est l'homme*¹⁷. Non, répond Thomas, ce n'est pas n'importe quelle substance particulière qui est hypostase ou personne, mais celle qui possède *la nature complète de l'espèce* (« *completam naturam speciei* »), la nature spécifique au complet. Or, comme les réponses *ad primum* et *ad secundum* de l'article 2 l'avaient déjà souligné, l'âme n'est qu'une partie de cette nature spécifique de l'homme (« *pars speciei humanae* »)¹⁸. Elle n'est pas l'homme tout entier. Ce sera à jamais

¹⁶ Voir *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 2, ad 1 et ad 2.

¹⁷ Voir *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 4, arg. 2.

¹⁸ Voir *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 4, ad 2.

l'honneur et la gloire de saint Thomas d'avoir refusé, en christianisme, contre un long et puissant courant spiritualisant, la réduction de la personne à l'âme intellectuelle et d'avoir inscrit le corps comme composante essentielle de l'humain !

On semble donc avoir enfin trouvé un point d'équilibre, une position stable et définitive sur la nature de l'âme, qui serait la position proprement thomasienne : l'âme est une réalité subsistante, mais non toutefois une substance complète selon la nature spécifique de l'homme ; elle ne capte pas tout l'humain. Bien des commentateurs s'en tiennent là, sans voir que saint Thomas, lui, continue d'avancer, car il n'en a pas fini avec la substantialité de l'âme ! Il est frappant de constater qu'après cette mise au point si ferme de l'article 4, Thomas ne s'interdit nullement de désigner l'âme intellectuelle comme « substance » et de la comparer aux « autres » substances intellectuelles, incorporelles ou séparées. Ces désignations de l'âme humaine comme substance, sans autre précaution de langage, se multiplient au contraire dans les articles suivants. C'est qu'il ne suffit pas de regarder l'âme selon la nature spécifique de l'homme, comme partie constitutive de l'espèce humaine, il faut aussi la considérer en elle-même, dans son être, son *esse*, et là, il y a encore à enquêter, à démontrer, à réfuter, à découvrir.

Ainsi l'**article 5** affronte la question alors disputée de savoir « **si l'âme est composée de matière et de forme** ». Il ne s'agit pas ici de combattre quelque thèse matérialiste, puisqu'il a été démontré dès l'article premier que l'âme n'est pas un corps. « Matière » désigne plutôt les propriétés fondamentales, les grandes caractéristiques ontologiques que sont la potentialité, par opposition à l'actualité, la réceptivité ou le fait d'être sujet, ou encore la mutabilité. À cet égard rien de ce qui est créé, y compris l'âme et l'ange, ne semble pouvoir échapper à la composition de matière et de forme. Contre les tenants de cet hylémorphisme universel, au rang desquels on pouvait compter le franciscain Bonaventure¹⁹, Thomas affirme que l'âme, de par sa notion même, est *forme* : forme du corps, elle est *acte* et l'acte ne saurait contenir en soi, comme une partie constitutive de lui-même, de la potentialité. Cela vaut pour toute âme, même celle des bêtes ou des végétaux. Pour ce qui est proprement de l'âme intellectuelle, saint Thomas va plus loin encore : celle-ci, dit-il, puisqu'elle connaît les choses de manière « absolue », c'est-à-dire en dégageant leur nature ou forme intelligible universelle de toutes les conditions matérielles où elles se trouvent toujours engagées, particularisées, limitées et contractées, est elle-même une forme absolue, selon le principe que « tout ce qui est reçu se trouve dans ce qui reçoit selon

¹⁹ Voir BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 (discussion à propos de la simplicité ou de la composition hylémorphique de l'ange) ; *In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3 (sur la composition de matière et de forme de l'âme d'Adam). Pour une présentation de ces débats, voir F.-X. PUTALLAZ, dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'Âme humaine*, op. cit., Notes philosophiques § 4.1., p. 633-643.

le mode de ce dernier²⁰ ». On voit que c'est toujours le *mode d'opération* qui permet d'accéder au *mode d'être* de l'âme. Ainsi Thomas peut-il conclure : « L'âme intellectuelle est donc une forme absolue, et non un composé de matière et de forme²¹. » Et il n'hésite pas alors à qualifier l'âme de substance au même titre que les autres substances intellectuelles : « Il reste donc que l'âme intellectuelle, *comme toute substance intellectuelle* connaissant les formes de manière absolue, n'est pas composée de matière et de forme²². »

Cette forte détermination de l'article 5 n'est pas seulement une prise de position de Thomas dans un débat agité parmi les maîtres de son temps ; elle a aussi une fonction dans l'économie et la progression interne du traité, car elle a comme préparé et fourbi les outils qui vont permettre à Thomas de répondre à la question de **l'article 6** : « **l'âme est-elle corruptible ?** ». On pourrait penser que la question est tranchée depuis l'article 2, où il a été établi que l'âme est une réalité subsistante. Mais ce n'est apparemment pas suffisant pour Thomas, car – surprise ! – c'est du côté de l'Écriture Sainte, c'est de la Bible elle-même que viennent les contestations les plus radicales de l'incorruptibilité ou de l'immortalité de l'âme humaine. Le premier argument cite l'Ecclésiaste (Qo 3, 19) qui la met au même rang que l'âme des bêtes : « Tous ont même souffle et l'homme n'a rien de plus que la bête », « C'est une même mort pour l'homme et pour les bêtes, leur condition est égale »²³. Or l'article 3 a montré que l'âme des bêtes n'est pas subsistante. Le deuxième argument, lui, énonce que « tout ce qui est à partir du néant est tourné vers le néant », et s'appuie sur le livre de la Sagesse (2, 2) qui constate que « nous sommes nés du néant », corps et âme, pour conclure : « après quoi nous serons comme si nous n'avions pas été », même en ce qui concerne l'âme²⁴. Tandis que la

²⁰ Cet adage est mis en avant par Thomas au cœur de sa réponse, *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 5, resp. : « Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. »

²¹ *Ibid.* : « Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. »

²² *Ibid.* : « Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et *omnis intellectualis substantia* cognoscens formas absolutas, caret compositione formae et materiae. »

²³ *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 6, arg. 1. Voir Eccl. 3, 19 (Vulg.) : « idcirco unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius »

²⁴ *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 6, arg. 2. Voir Sap. 2, 2 (Vulg.) : « Quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tamquam non fuerimus. » Dans sa réponse à cette objection, comme plus haut dans le traité de la création (*Summa theol.*, I^a, q. 44-49), Thomas se garde de faire du néant une entité positive vers quoi la créature serait invinciblement orientée, comme attirée par sa nature même, si Dieu ne la retenait pas constamment dans l'être, comme au bord d'un gouffre ou d'un abîme : « [...] ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat [ainsi quand on dit que quelque chose est tourné vers le néant, cela n'implique dans la créature une puissance à ne pas être, mais dans le créateur la puissance de ne pas influencer l'être] » (*Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 6, ad 2). Voir les vigoureuses et toujours pertinentes mises au point d'A. D. SERTILLANGES, *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945, en part. p. 62 : « [Saint Thomas interprète] la conservation du créé de tout autre manière, par référence à la causalité totale et permanente de Dieu, mais sans nul appel à une défaillance permanente et en quelque sorte congénitale des créatures. L'être créé non seulement ne tend pas à n'être point, il tend à être davantage et mieux, par la croissance et le perfectionnement de son être. » Voir C. de BELLOY, « A. D. Sertillanges, philosophe thomiste de

réponse *ad primum* reste sur le terrain de l'interprétation scripturaire, convoquant d'autres passages de l'Écriture, souvent tirés des mêmes livres (mais la pointe de l'argumentation en faveur de l'incorruptibilité de l'âme humaine reste toujours que « l'homme intelligent », selon une opération propre), la réponse principale, elle, se situe sur un plan métaphysique où elle ne fait jouer que quelques notions : *forme, acte, être*. Nous n'avons pas ici affaire à une réponse de théologien qui habillerait sa foi de raisons philosophiques. Thomas raisonne ici en pur philosophe – ce qu'il est aussi ! – et montre de manière implacable que la corruption par soi d'une forme absolue est une impossibilité métaphysique :

L'être par soi convient à la forme, qui est acte. C'est pourquoi la matière acquiert l'être en acte dans la mesure où elle acquiert une forme, et c'est dans la mesure où elle est séparée de sa forme que la corruption lui arrive. Mais il est impossible qu'une forme soit séparée d'elle-même. Donc il est impossible qu'une forme subsistante cesse d'être²⁵.

La réponse à la troisième objection de cet article 6 (l'âme a besoin du corps pour son opération propre, car elle n'intelligent rien sans phantasmes ou images issues des sens) annonce même de façon elliptique la très déroutante question 89 du traité, portant sur l'état de l'âme séparée du corps et sur le mode d'intellection qui sera alors le sien, semblable à celui des « autres substances » séparées, c'est-à-dire les anges :

Intelliger avec phantasme est l'opération propre de l'âme selon qu'elle est unie au corps. Mais, séparée du corps, elle aura un autre mode d'intellection, semblables aux autres substances séparées d'un corps, comme cela apparaîtra mieux plus loin²⁶.

D'où un dernier basculement, une dernière commutation sur la borne opposée. **L'article 7**, en posant la question de savoir « **si l'ange et l'âme sont d'une seule et même espèce** » et en répondant par la négative, empêche l'identification qu'on serait tenté de faire à ce stade entre

la création », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 102/3 (2018), p. 467-507. Ces leçons du P. Sertillanges ne sont pas toujours retenues, même par les thomistes. À cet égard, les images employées par F.-X. PUTALLAZ dans son commentaire ne me semblent pas correspondre à la pensée de saint Thomas : « [Dieu] seul tient la créature *au-dessus du néant* en la suscitant dans l'être, lui seul la "conserve dans l'être" », « en la dotant [*sc.* l'âme incorruptible] de sa constitution spirituelle, Dieu *la tient au-dessus de l'abîme*, selon le mode incorruptible qui lui revient en raison de sa nature » (dans SAINT THOMAS D'AQUIN. *Somme théologique. L'Âme humaine, op. cit.*, Notes explicatives [43], p. 411-412 ; je souligne).

²⁵ *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 6, resp. : « *Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam : secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.* »

²⁶ *Summa theol.*, I^a, q. 75, a. 6, ad 3 : « *intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separat autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit.* »

l'âme humaine et l'ange. Tout en affirmant qu'il s'agit dans les deux cas de « substances incorporelles », Thomas montre que ces substances ne sont pas de même espèce. Et c'est encore une fois le corps et l'aptitude que l'âme a de lui être uni pour constituer la nature spécifique de l'humain qui en marque la différence irréductible²⁷. Ce dernier article de la question 75 ouvre ainsi directement sur la question 76 qui traitera de l'âme dans son union au corps.

*

Les deux pôles entre lesquels saint Thomas met constamment l'âme en tension ne sont pas en réalité deux traditions de pensée entre lesquelles il n'aurait pas su choisir, mais ce sont deux regards sur l'âme qu'il tient ensemble, de façon très originale et propre, *un regard sur l'être, l'esse, de l'âme*, et *un regard sur sa nature spécifique* d'âme humaine. Thomas s'en expliquait parfaitement ailleurs, dans les *Questions disputées sur l'âme* (c. 1266-1267), un peu antérieures et comme préparatoires à ce traité de la *Somme de théologie* :

Ainsi donc, à partir de l'opération de l'âme humaine, il est possible de connaître le *mode d'être* de celle-ci. Dans la mesure, en effet, où elle a une opération qui transcende les réalités matérielles, son *être* se trouve élevé au-dessus du corps et ne dépend pas de lui. Mais dans la mesure où elle est faite par nature pour acquérir une connaissance immatérielle à partir de la connaissance matérielle, alors il est manifeste qu'elle ne peut être achevée dans *sa nature spécifique* sans être unie au corps. Une chose n'est en effet achevée dans sa nature spécifique que si elle possède ce qui est requis pour l'opération propre de cette nature spécifique. Ainsi donc l'âme humaine, en tant qu'elle est unie au corps à titre de *forme* et qu'elle a cependant un *être* élevé au-dessus du corps et non dépendant de lui, il est manifeste qu'elle-même se trouve aux confins des substances corporelles et des substances séparées²⁸.

²⁷ *Summa theol.* I^a, q. 75, a. 7, ad 3 : « [...] corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie ; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur [le corps ne fait pas partie de l'essence de l'âme, mais l'âme, de par la nature de son essence, a l'aptitude d'être unie au corps. Aussi l'âme non plus n'est pas proprement dans l'espèce, mais c'est le composé. Et le fait même que l'âme d'une certaine manière ait besoin du corps pour son opération montre que l'âme occupe un degré d'intellectualité inférieur à l'ange, qui n'est pas uni à un corps]. »

²⁸ *Q. disp. de anima*, q. 1, resp., éd. Léonine, t. XXIV, 1, p. 10, l. 327-341 (je souligne) : « Sic igitur ex operatione anime humane modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse etiam suum est supra corpus eleuatum, non dependens ex ipso. In quantum uero immaterialem cognitionem ex materiali nata est acquirere, manifestum est quod complementum sue speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid completum est in specie nisi habeat ea que requiruntur ad propriam operationem speciei. Sic igitur anima humana in quantum unitur corpori ut forma et tamen esse eleuatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta. »

Il me faut donc, pour finir, corriger mon titre et l'image qui a couru tout au long de cette contribution. Saint Thomas d'Aquin n'est pas seulement un penseur de la tension – ce qui au fond pourrait n'être que la marque d'une vaine et stérile oscillation – mais bien un penseur de la limite, des *confins*²⁹. C'est pourquoi il a su « penser l'âme » et peut nous y aider encore aujourd'hui, au temps même de son éclipse.

²⁹ Voir aussi, parmi les nombreuses occurrences de l'image du *confinium* appliquée à l'âme humaine dans l'œuvre de saint Thomas, cette célèbre désignation en *Cont. Gent.* II, 68 : « Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam *horizon et confinium* corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma », « De là vient que l'âme intellectuelle est appelée *horizon* et confins des <réalités> et incorporelles, en tant qu'elle est une substance incorporelle, qui est pourtant forme d'un corps » (THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* II. *La Création*, Présentation et traduction par Cyrille MICHON, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 269).