

Laval théologique et philosophique



La spiritualité de l'âme humaine

Joseph Pham-van-Long

Volume 12, numéro 2, 1956

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019943ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019943ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pham-van-Long, J. (1956). La spiritualité de l'âme humaine. *Laval théologique et philosophique*, 12(2), 152–174. <https://doi.org/10.7202/1019943ar>

La spiritualité de l'âme humaine

On peut démontrer la spiritualité de l'âme humaine, si l'on parvient à démontrer que celle-ci a des opérations spirituelles. La spiritualité de ces dernières se déduit à la fois de la nature des choses que nous connaissons et de la manière dont nous les connaissons.

I. LES AGENTS DE LA SPÉCIFICATION

Les facultés de l'âme sont immédiatement spécifiées par leurs actes, et médiatement par leurs objets.¹ Cette spécification implique donc une proportion entre objet, acte, puissance et âme.² Cette doctrine s'exprime en une brève formule : l'opération suit l'être et lui est proportionnée. Même les matérialistes, tout en niant la spiritualité de l'âme, reconnaissent la valeur de l'axiome qui établit la proportion entre l'acte et la puissance ; eux-mêmes d'ailleurs en invoquent l'autorité : « La théorie positiviste est forcée de convenir que l'effet doit répondre à la cause, et qu'ainsi des effets compliqués doivent supposer à un certain degré, des combinaisons de matière compliquées. »³ « Encore faut-il pourtant que la fonction soit proportionnée à l'organisation et mesurée par elle. »⁴

C'est là un principe universellement admis. L'opération procède de l'être, comme l'effet de la cause, selon la proportion qui existe entre l'être et l'agir. L'opération manifeste la nature de l'être. Tel être, telle opération ; telle opération, tel objet et inversement. Donc, de la spiritualité de l'objet, on doit remonter à celle de l'opération, et ainsi de suite jusqu'à la racine première, l'âme. Selon cette méthode, nous remontons de l'objet de l'intelligence à l'acte intellectuel, puis de l'acte à la puissance ; ensuite de la puissance, nous concluons à la nature de l'âme. Par conséquent, nous étudierons tout d'abord l'objet de l'intelligence.

L'objet formel d'une puissance est l'aspect sous lequel elle peut atteindre les différentes choses, dont l'ensemble forme son objet matériel :

Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum : sicut

1. S. THOMAS, *Ia Pars*, q.77, a.3, c. ; *In I de Anima*, Taurini, Marietti, 1936, lect.6.

2. *Ibid.*

3. LOUIS BÜCHNER, *Matière et Force*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, par A. D'ALÈS, Paris, Beauchesne, 1925, T.I, p.93.

4. KARL VOGT, *Leçons sur l'homme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, T.I, p.93.

homo et lapis referuntur ad visum, inquantum sunt colorata ; unde coloratum est proprium objectum visus.¹

L'âme humaine a deux facultés propres, l'intelligence et la volonté ; il y a donc deux objets formels correspondants que nous allons étudier séparément.

1. *L'objet formel de l'intelligence*

L'intelligence peut être considérée d'abord en tant qu'elle est une intelligence, c'est-à-dire, selon ce qui lui convient nécessairement et essentiellement, et, par conséquent, toujours et partout. À ce point de vue, l'objet formel est identique pour toutes les intelligences, divine, angélique ou humaine. Elle peut être aussi envisagée en tant qu'intelligence humaine. En effet, l'intelligence humaine peut se trouver dans un triple état : état d'union avec le corps ; état de séparation ; état d'élévation, en tant que sa capacité naturelle est surnaturellement élevée par la lumière de gloire.

À cette double considération répond le double objet formel : objet formel commun, et objet formel propre pour un état quelconque. L'objet formel commun de l'intelligence humaine considérée absolument est la *ratio*, qu'elle atteint formellement, non pas parce qu'elle est dans cet état ou dans un autre, mais en tant qu'elle est intelligence. Cet objet est essentiel à l'intelligence dans n'importe quel état, et il est la *ratio* très générale, sous laquelle l'intelligence considère les choses :

Adequatum [commune] est omne illud intelligibile, quod finito modo attingi potest sive per elevationem, sive per connaturalem virtutem. Sub qua latitudine, non solum includitur omne ens, quatenus attingi potest sub proportionato et connaturali modo cognoscendi, sed etiam elevari potest ultra talem modum et participare modum cognoscendi superioris intellectus, etiam ipsius Dei per visionem beatam.²

L'objet formel propre ajoute à l'objet formel commun quelque chose qui le contracte et le détermine, et ne convient pas à l'intelligence considérée absolument, mais en tant qu'elle se trouve dans un état déterminé. L'objet formel propre et proportionné de l'intelligence humaine dans l'état d'union au corps est la quiddité abstraite des choses sensibles et tout ce qui est connaissable par connotation.³ L'objet formel propre dans l'état de séparation est la quiddité spiri-

1. *Ia Pars*, q.1, a.7, c.

2. JEAN DE S.-THOMAS, *Cursus philosophicus*, T.III, Taurini, Marietti, 1933, p.318, a.36.

3. *Ia Pars*, q.84, a.7, c.

(2)

tuelle de sa substance propre.¹ L'objet formel commun de l'intelligence humaine considérée absolument est l'être en tant qu'être. C'est de l'objet formel commun de l'intelligence qu'il s'agit principalement ici, et nous disons qu'il la spécifie. Plus loin, à propos de la démonstration de la spiritualité par mode d'abstraction, nous traiterons de l'objet formel propre de l'intelligence humaine dans l'état d'union au corps.

En disant que l'objet formel commun de l'intelligence est l'être en tant qu'être, nous n'affirmons pas que notre intelligence ne connaît que l'être en général, mais qu'elle atteint toutes choses sous l'aspect de l'être. L'être ainsi atteint n'est pas limité à un être quelconque ou à un tel genre d'être ; il implique toutes les différences et déterminations de l'être : être actuel ou possible, être matériel ou immatériel, réel ou de raison, tout est inclus en cet être commun, tout comme la vue, qui se porte sur les choses sous l'aspect formel de couleur, connaît aussi toutes les différences des couleurs (bleu, rouge, ...) parce qu'elles possèdent toutes la raison de couleur : « Objectum intellectus est ens intelligibile ; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibilis : quidquid enim esse potest, intelligi potest. »² Le fondement de cette doctrine est insinué par Aristote, lorsqu'il dit : « Anima est quodammodo omnia. »³

Saint Thomas l'explique de la manière suivante : toutes les choses qui existent sont sensibles ou intelligibles. Or, l'âme humaine est en un sens tous les sensibles et les intelligibles, étant donné que dans l'âme il y a le sens et l'intelligence : le sens perçoit les sensibles et l'intelligence les intelligibles. Donc, l'âme est en un sens toutes choses.⁴ Elle peut intelliger tout ce qui existe et peut exister, ce qui signifie l'être en tant qu'être.

Cette doctrine est prouvée par le principe suivant : quand la pensée s'exerce, elle se représente son objet comme quelque chose qui existe ou peut exister. De plus, l'être est le seul aspect commun à tous les objets de connaissance intellectuelle : créateur et créatures, substances et accidents, êtres spirituels et corporels, actuels et possibles, tous ont un seul caractère commun : être. Donc, l'être en tant qu'être est l'objet formel commun de l'intelligence. Et si c'est l'être, c'est aussi le vrai : *Ens et verum convertuntur*. L'être et le vrai ne diffèrent que par la raison, en ce sens que la notion de l'un n'inclut pas celle de l'autre. Le vrai est l'être, en tant qu'il dit relation à l'intelligence :

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... Verum et ens differunt ra-

1. *Ia Pars*, q.89, aa.1, 2.

2. S. THOMAS, *Contra Gentiles*, II, c.98.

3. *De Anima*, III, c.8, 431 b 21.

4. S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.13, nn.787-788.

tione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis ; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri ; nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis invicem distinguuntur.¹

Cela est encore manifesté par l'analyse des trois opérations intellectuelles, dans lesquelles l'intelligence humaine considère tout sous l'aspect de l'être : dans la simple appréhension, elle considère d'une manière confuse ce qu'est un objet, la quiddité des choses ; dans le jugement, elle affirme ce qu'est le sujet, le prédicat, et leur rapport entre eux ; dans le raisonnement, elle considère et affirme les rapports nécessaires, qui unissent entre elles la majeure et la mineure, les prémisses et la conclusion.

Outre l'objet formel commun qui est l'être en tant qu'être, il y a aussi des objets immatériels en soi, supérieurs à tout ordre matériel, tels que Dieu, les anges, la vertu, la liberté, la vérité, l'esprit.

2. L'objet formel de la volonté

L'objet formel de la volonté est corrélatif à celui de l'intelligence. La volonté est une faculté appétitive qui suit l'intelligence.² Or, l'objet formel d'un appétit est le bien : « Bonum est quod omnia appetunt. »³ Donc, l'objet formel d'une faculté qui suit l'intelligence, est le bien universel abstrait, en tant que connu par l'intelligence. Dès lors, l'objet formel de la volonté est le bien abstrait et universel :

Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile : nam apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium ; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat ; unde . . . Philosophus dicit quod est possibile et impossibile.⁴

Il faut cependant remarquer cette difficulté, à savoir que la volonté choisit des biens particuliers : ce bien-ci, non pas le bien. Comment pouvons-nous vouloir ce livre, cette image ? Eh bien, c'est dans ce choix des biens particuliers qu'apparaîtra le mieux la spiritualité de la volonté. De soi, la volonté se dirige vers le bien universel ;

1. S. THOMAS, *Q. D. de Veritate*, q.1, a.1, c. et ad 6.

2. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5, n.288.

3. S. THOMAS, *In I Ethic.*, Taurini, Marietti, 1934, lect.1, n.9.

4. *Contra Gentiles*, II, c.47.

si elle choisit un bien particulier, c'est donc par un mouvement d'ordre spirituel. Par réflexion, la raison compare ce bien particulier au bien universel, qui est comme son exemplaire. Elle suggère que la volonté peut vouloir ce bien, parce qu'il est un bien, mais peut ne pas le vouloir, parce qu'il n'est pas le bien.

En présence de ce double jugement, la volonté reste indéterminée. Le choix définitif de l'un ou de l'autre ne dépend pas de l'objet seul, mais de la volonté. Ce bien particulier ne peut mouvoir la volonté que si elle le veut. Au bien particulier, la volonté ajoute la bonté. Elle le considère comme bon, quand elle le choisit, ce qui indique un mouvement volontaire et spirituel.

La nature de l'objet démontre celle de l'acte, qui agit sur lui. Une opération est immatérielle, si elle a pour objet une réalité immatérielle. Supposons que l'objet et l'opération soient de différents ordres : l'objet immatériel et l'opération matérielle ; l'opération sera incapable d'atteindre l'objet ; l'immatérialité et la matérialité s'opposent l'une à l'autre.

L'objet formel commun de l'intelligence et celui de la volonté sont des réalités immatérielles : les opérations de l'intelligence et de la volonté seront donc nécessairement immatérielles.

Les puissances d'où procèdent les opérations intellectuelles, la pensée et la volition, sont manifestement de même nature que leurs opérations. Si une opération est reconnue comme spirituelle, parce qu'elle n'implique aucune matière, il est nécessaire de conclure que la faculté qui l'exerce est également spirituelle. L'intelligence et la volonté, ayant pour objets formels communs l'être en tant qu'être et le bien universel connu par l'intelligence, ces deux principes immédiats des opérations intellectuelles sont donc indépendants de la matière dans leur mode d'agir, comme dans leur mode d'être, étant donné que tout effet doit avoir sa cause proportionnée.

L'intelligence est une puissance de l'âme par laquelle l'âme connaît, comprend ;¹ la volonté est un appétit qui suit la connaissance intellectuelle.² Il faut donc conclure de l'immatérialité de ces puissances à la nature immatérielle de l'âme. Parce que les puissances intellectuelles sont immatérielles, l'âme humaine, premier principe des opérations intellectuelles, l'est aussi. Tout ce raisonnement est fondé sur le principe suivant : toute chose agit en fonction de ce qu'elle est, et par suite, le mode d'agir d'une chose manifeste son mode d'être. Ayant affirmé la spiritualité et l'immatérialité de l'objet, de l'opération et des facultés, on ne peut nier l'immatérialité de l'âme qui est la substance de ces facultés et le principe de ces opérations intellectuelles, qui portent sur les objets immatériels.

1. ARISTOTE, *De Anima*, III, c.4, 429 a 10-22.

2. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5, n.288.

La spiritualité de l'âme humaine se déduit encore de la manière dont nous connaissons les choses. Deux modalités vont ici retenir notre attention : l'abstraction et la réflexion.

II. L'ABSTRACTION

En général, l'abstraction peut désigner soit l'acte par lequel, dans un même objet, l'intelligence considère un aspect séparément des autres ; soit la séparation de la forme du sujet, comme si je considère la connaissance séparément du sujet connaissant, la vertu du vertueux ; soit enfin l'acte par lequel l'universel est déduit du singulier, comme si l'intelligence qui, de cet arbre singulier perçu par le sens, abstrait l'idée générale d'arbre.¹

Eu égard à l'abstraction, deux opérations sont à distinguer : l'une, où l'intelligence ne fait qu'appréhender les choses sans en rien affirmer ou nier, et qui, par conséquent, ne comporte ni vérité ni fausseté ; l'autre, où l'intelligence compose et divise par mode d'affirmation ou de négation, où donc il y a vérité ou fausseté.

La différence de ces opérations nous indique quand et comment l'abstraction est possible. Ainsi, du fait que la vérité dépend de la conformité de l'intelligence avec la chose connue, l'abstraction ne sera possible, dans la seconde opération, que s'il y a séparation dans la réalité : on ne peut pas dire d'un homme blanc qu'il n'est pas blanc, mais on peut dire que l'homme n'est pas une pierre.

Pour ce qui est de la première opération, il faut noter qu'une chose n'est intelligible que si elle est en acte. Une quiddité peut donc être intelligée, soit parce qu'elle est elle-même un certain acte, comme il arrive dans les substances simples, soit en raison de ce qui est son acte, comme il arrive dans les substances composées, soit enfin en raison de ce qui tient lieu de forme, comme la matière première qui n'est intelligible que selon son rapport avec la forme.

Il s'ensuit que lorsqu'une nature dit essentiellement rapport à une autre chose, elle ne peut être intelligée sans cette chose. Ainsi, on ne peut abstraire le pied du concept d'animal, car le pied, par sa nature même, dépend de la raison d'animal et ne peut exister indépendamment de lui.

S'il y a indépendance, l'abstraction sera possible, comme la lettre peut être intelligée sans la syllabe, mais non inversement ; ou comme l'animal peut être intelligé sans le concept de pied, mais non inversement. Et cela nous amène à voir quand il y a abstraction au sens strict.

Dans la deuxième opération, l'intelligence compose et divise, distingue une chose d'une autre, en tant qu'elle saisit que l'une n'est

1. S. THOMAS, *In de Trinitate*, q.5, a.3 ; *Ia Pars*, q.85, a.1, c. et ad 1-2 ; *In III de Anima*, lect.8, nn.714, 716 ; lect.12, nn.781-782.

pas incluse dans l'autre. Cette distinction est strictement appelée séparation.

Dans la première opération, l'intelligence saisit la quiddité de la chose, considérant un aspect sans considérer l'autre. Cette considération distinctive constitue strictement l'abstraction, mais il faut tenir compte qu'il y a abstraction seulement lorsque ces deux choses sont unies dans la réalité. En effet, l'animal n'est pas dit abstrait de la pierre, si l'animal est intelligé sans le concept de la pierre. Donc, l'abstraction au sens strict regarde la première opération de l'intelligence, suppose l'union dans la réalité, requiert l'indépendance de cette chose à l'égard d'une autre.

D'après les deux opérations de l'intelligence, l'abstraction est dite judicative et précise.

L'abstraction judicative (par mode de composition et de division) qui est propre à la deuxième opération de l'intelligence, a lieu lorsque nous considérons une chose comme séparée d'une autre (*considerare separata*). Cette manière de procéder est fausse quand les choses, unies entre elles, sont considérées comme séparées. Ainsi, si nous considérons la couleur comme non incluse dans le coloré, mais comme séparée de lui. L'abstraction est pourtant vraie, lorsque la raison d'une chose n'implique pas en soi l'autre :

Eorum quae sunt in rebus conjuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possumus intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal est in ratione hominis.¹

L'abstraction précise (par simple appréhension) de la première opération de l'intelligence a lieu lorsque nous considérons séparément les caractères d'un objet (*considerare separatim*), considérant l'un sans l'autre, v.g. : nous considérons la couleur sans considérer la pomme dont elle est couleur.

Aristote a posé le fondement de l'abstraction précise, lorsqu'il distingue une chose de sa quiddité ; « Aliud est magnitudo, et magnitudini esse, et aqua, et aquae esse, et sic in multis aliis. »²

Cette distinction se réalise pour toutes les choses dont la forme est dans la matière, c'est-à-dire dont la nature ou l'espèce implique matière. Saint Thomas emploie l'une pour l'autre les expressions forme et espèce. Les deux signifient la nature spécifique.³ Ainsi, la forme au sens d'espèce comprend et la forme substantielle et la matière commune, qui font partie de la quiddité. L'intelligence n'abstrait pas de la matière commune, mais de la matière individuelle.

1. S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.12, n.781.

2. ARISTOTE, *De Anima*, III, c.4, 429 b 10.

3. S. THOMAS, *In V Metaphys.*, lect.2, n.764.

En effet, dans ces choses, outre les principes spécifiques, la nature spécifique est encore individualisée par la matière quantitative, qui, en tant que surajoutée, distingue les individus les uns des autres dans une même espèce. Ainsi, par abstraction, nous pouvons considérer dans l'homme singulier la nature humaine, élément universel commun aux autres hommes, sans considérer les notes individualisantes qui les distinguent des autres. Dans cette abstraction, nous considérons la nature humaine et les principes individualisants séparément et non pas comme étant séparés.

Cette abstraction ne se trouve pas seulement dans les êtres naturels, mais encore dans les entités mathématiques. En effet, la matière est double : matière sensible dont font abstraction les entités mathématiques, et qu'impliquent les êtres naturels ; et matière intelligible, qu'impliquent les entités mathématiques. Pour comprendre cette abstraction, il faut savoir que la quantité est immédiatement inhérente à la substance, tandis que les qualités sensibles sont fondées sur la quantité. Par conséquent, les formes mathématiques peuvent faire abstraction des qualités sensibles, mais non de la quantité, matière intelligible.¹

Cet acte d'abstraction n'entraîne pas un mensonge : « Abstractionem non est mendacium », dit l'adage. De plus, la vérité de l'appréhension n'exige pas que, pour saisir une chose, il faille concevoir tout ce qui s'y trouve.²

Parce que l'abstraction proprement dite, comme nous l'avons dit, suppose l'union des choses dans la réalité, il y a deux abstractions proprement dites de l'intelligence : l'une qui répond à l'union de la forme et de la matière, ou de l'accident et du sujet : c'est l'abstraction de la forme de la matière sensible ; l'autre qui répond à l'union du tout et de la partie : c'est l'abstraction de l'universel du particulier.

Quand on dit que la forme est abstraite de la matière, cette forme n'est pas entendue au sens de forme substantielle, car la forme substantielle et la matière correspondante dépendent l'une de l'autre, de telle sorte que l'une ne puisse être intelligée sans l'autre, parce que l'acte propre est dans la matière propre. Mais il faut l'entendre de la forme accidentelle, qui est la quantité et la figure. La quantité, en effet, peut être intelligée sans la matière sensible, mais non inversement, de même que la substance, qui est la matière intelligible, peut être intelligée sans la quantité, mais non inversement.

De même, dans l'abstraction du tout des parties, les parties ne sont pas parties de l'espèce (spécifiques), de la forme, qui entrent dans la définition des choses, mais des parties accidentelles.

1. S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.8, nn.707-708.

2. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.12, n.379.

Ces deux abstractions diffèrent l'une de l'autre.¹ Dans l'abstraction de l'universel du particulier, il ne reste pas ce de quoi est faite l'abstraction. En effet, une fois la différence rationnelle séparée de l'homme, il ne reste plus dans l'intelligence le concept de l'homme, mais celui de l'animal.

Dans l'abstraction de la forme de la matière, toutes deux demeurent dans l'intelligence. En effet, lorsqu'on sépare la forme d'un cercle de cuivre, et le concept du cercle, et celui du cuivre demeurent séparément dans l'intelligence.

Parce que l'abstraction est un mouvement dont le terme *a quo* est matière, et le terme *ad quem* est immatérialité ou spiritualité, nous disons que plus une chose est dégagée de la matière, plus elle est intelligible. L'intelligibilité des choses correspond à leur abstraction de la matière.²

La matière dont une chose peut être épurée, est triple : individuelle, sensible et intelligible. La matière individuelle est le principe d'individuation ; par exemple : ces chairs, ces os-ci. La matière sensible est la matière corporelle, selon qu'elle est sujet des qualités sensibles, telles que le chaud, le froid, la chair, l'os. La matière intelligible est la substance, selon qu'elle est sujet de la quantité.

Selon que l'intelligence abstrait de plus en plus l'objet connu de la matière individuant, en s'élevant jusqu'à une abstraction qui conduit à l'idée la plus abstraite, on peut distinguer trois degrés d'abstraction, qui désignent la perfection de l'immatérialité de l'intelligence. En effet, d'une chose corporelle, on peut dégager soit la quiddité sensible, indépendamment de la matière individuelle : l'animal, l'homme, la brute sont considérés comme composés d'os et de chair, abstraction faite toutefois de ces os-ci, et de ces chairs-ci. C'est l'abstraction physique. On peut aussi dégager la quiddité intelligible, indépendamment de la matière sensible : le triangle est conçu séparément de toutes les conditions de la matière sensible, de lieu et de temps, mais non de la quantité, matière intelligible. Il est défini : une figure à trois angles. Cette définition du triangle abstrait convient à toutes sortes de triangles : équilatéral, isocèle, scalène ou rectangle. C'est l'abstraction mathématique. On peut dégager enfin la quiddité de l'être, indépendamment de la matière intelligible, comme l'être en tant qu'être, l'un, le vrai, le bon, la puissance, l'acte ; il y a aussi des êtres qui existent sans aucune matière, tels que les substances immatérielles. C'est l'abstraction métaphysique.

Notre intelligence est essentiellement en puissance à l'égard des objets intelligibles, comme la matière est en pure puissance dans la

1. *Ia Pars*, q.40, a.3, c.

2. ARISTOTE, *De Anima*, III, c.4, 429 b 22.

ligne de l'être.¹ Par elle-même, elle ne peut être en acte d'aucun objet intelligible. Elle ne peut connaître que si elle est actualisée par l'espèce intelligible, qui la fait passer de la puissance à l'acte. Une fois déterminée par l'espèce intelligible, elle peut par elle-même passer à l'acte second qu'est l'intellection, son acte propre.² Or, les objets intelligibles n'existent pas tous à l'état pur, en tant qu'intelligibles en acte, comme le voulaient les platoniciens. Dans l'état d'union, l'objet propre de notre intelligence est la quiddité des choses sensibles, qui est dans les choses mêmes, et non pas extérieure à elle.³ Revêtant des notes concrètes dans la matière individuée, les objets intelligibles ne sont pas intelligibles en acte, mais seulement en puissance. Concrétisés, ils ne peuvent agir sur notre intelligence pour se faire connaître d'elle. Donc, il faut une activité intellectuelle qui les fasse passer de l'état d'intelligibilité en puissance à l'intelligibilité en acte. L'intelligence humaine, dans cet état d'union, ne peut atteindre les quiddités des choses matérielles et les autres en fonction de celles-ci qu'en les abstrayant des caractères individuels.⁴

En effet, les images, en tant qu'images (phantasmes) sont des réalités sensibles, déterminées dans une matière individuante. La particularisation des images par les notes concrètes les empêche de déterminer l'intelligence, puissance de l'âme. Quiconque reçoit, reçoit à sa façon. Ainsi, pour saisir les images représentatives des choses sensibles, l'intelligence doit les dégager des conditions individuanes qui tiennent à cette matière concrète. L'abstraction est donc nécessaire pour la connaissance.

Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet ; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est representativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili ad modum, quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.⁵

La faculté abstractive est double. L'une est l'intellect agent, en tant qu'il illumine le phantasme et en dégage l'espèce intelligible. Sa fonction propre est d'abstraire : « Propria operatio intellectus

1. *Ia Pars*, q.14, a.2, ad 3.

2. ARISTOTE, *De Anima*, III, c.4, 429 b 6 ; S. THOMAS, *op. cit.*, lect.8, nn.700-701.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.8, nn.709-713.

4. *Ia Pars*, q.85, a.1, c.

5. *Ia Pars*, q.85, a.1, ad 3.

agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus. »¹

L'autre est l'intellect possible, qui, déterminé par l'espèce intelligible, considère l'universel, la quiddité des choses sensibles à part des conditions individuantes.

La première est la vraie production de l'espèce intelligible. La deuxième suppose l'espèce intelligible déjà abstraite : « Intellectus possibilis est virtus receptiva specierum ab intellectu agente abstractarum. »² La première est effective de l'objet, et non pas cognoscitive ; la deuxième est cognoscitive de l'objet, et non pas effective. La première est donc la cause de la deuxième. En effet, si l'intellect possible peut considérer l'universel dans le sensible individuel, c'est parce qu'il est déterminé par l'espèce intelligible. Or, l'intelligible ne peut actuer l'intellect possible que s'il est en acte, c'est-à-dire après avoir été dégagé des notes matérielles par l'intellect agent.

L'objet formel propre de l'intelligence humaine dans l'état d'union est la quiddité des choses sensibles, et les autres en fonction de celle-ci.³ Mais que signifie ici exactement le mot quiddité ? Il signifie toute chose intelligée, qui possède un certain degré d'être, soit une chose complète ou incomplète, c'est-à-dire, tout ce qui peut être conçu par mode de nature ou d'essence, même les parties et les accidents :

Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars, vel accidens.⁴

En considérant l'état abstrait où elle est conçue par l'intelligence, la quiddité revêt à la réflexion certains caractères dont le premier est l'universalité. Dégagé de toutes notes individuantes, l'objet matériel n'exprime plus les déterminations concrètes. Son caractère abstrait le reporte réflexivement à n'importe quel sujet singulier : l'homme composé d'os et de chair, parce qu'il est défini en faisant abstraction de ces os-ci et de cette chair-ci, donne lieu à un concept applicable à tout homme de n'importe quel lieu de l'espace, et de n'importe quel moment du temps. Le triangle défini par la géométrie, parce qu'il est abstrait de toutes les déterminations particulières de forme, de figure, de dimensions, de matière sensible, donne lieu à un concept attribuable au triangle isocèle, équilatéral, scalène ou rectangle, à ce scalène-ci, ou à ce scalène-là. L'être en tant qu'être, parce que dégagé de toutes les concrétisations possibles, est identi-

1. *IIIIa*, q.9, a.4, c. ; *Contra Gentiles*, II, c.96.

2. *Ia Pars*, q.79, a.4, ad 4.

3. *Ia Pars*, q.84, a.7, c.

4. S. THOMAS, *In de Trinitate*, q.5, a.3.

fiable à tout ce qui existe ou qui peut exister : être réel ou de raison, actuel ou possible, nécessaire ou contingent, substance ou accident ; tout est compris dans son extension.

L'applicabilité d'un objet abstrait à une multitude indéfinie de sujets particuliers constitue son universalité :

Dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo ; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit universale.¹

La deuxième propriété de l'objet abstrait est la nécessité. La quiddité abstraite est nécessaire, non pas parce qu'elle doit nécessairement exister, mais en ce sens que, supposée connue dans l'intelligence, nécessairement elle doit se composer de tels principes constitutifs. Qu'un être soit dans la réalité ou dans l'intelligence, il doit nécessairement être ce qu'il est, et non pas ce qu'il n'est pas. Ainsi, la quiddité de l'homme, à supposer qu'il soit créé, doit nécessairement dans la réalité ou dans la pensée se composer de l'animalité et de la rationalité.

L'immutabilité et l'indivisibilité sont deux propriétés qui constituent des corollaires de la nécessité de l'objet abstrait. La quiddité de la chose ne comprend que ce qui est requis pour la constituer en soi. Elle ne peut donc pas recevoir une modification, une addition, une diminution essentielle sans cesser d'être elle-même. Saint Thomas illustre cette vérité par l'exemple des nombres que détruit toute variation d'unité :

Si aliquid addatur vel subtrahatur alicui numero, etiam si sit minimum, non erit id idem numerus secundum speciem. Minimum enim in numeris est unitas : quae si addatur in ternario, surgit quaternarius, quae est alia species numeri : si vero abstrahatur ab eodem, remanet binarius, qui est etiam alia species numeri et hoc ideo, quia illa ultima differentia dat speciem numero. Et similiter est in definitionibus, et in quod quid erat esse, quod significat definitio ; quia quocumque minimo addito vel ablato, est alia definitio, et alia natura speciei. Sicut enim substantia animata sensibilis tantum, est definitio animalis ; cui si addas et rationale, constituas speciem hominis, si autem subtrahas sensibile, constituas speciem plantae, quia etiam ultima differentia dat speciem.²

Le mode d'abstraction, selon lequel se forme la connaissance intellectuelle, conduit à la conclusion de la spiritualité de l'âme.

Nous connaissons les objets en les dépouillant des notes concrètes de la matière, où ils se trouvent impliqués. Nous formons donc les idées générales d'animal, d'arbre ; autrement dit, nous avons des idées, des objets abstraits.

1. *Ia Pars*, q.57, a.2, ad 1 ; q.85, a.2, ad 2 ; q.86, a.1, c.

2. S. THOMAS, *In VIII Metaphys.*, lect.3, nn.1723-1724.

Or les objets abstraits portent des caractères universels, nécessaires, immuables et indivisibles, auxquels répugnent la singularité, la contingence, la mutabilité et la divisibilité de la matière.

Donc, l'intelligence, et par conséquent, l'âme humaine, est spirituelle et incorruptible, car la faculté doit être proportionnée à son objet.

III. LA RÉFLEXION

La connaissance directe est celle par laquelle nous connaissons un objet sans réflexion sur notre connaissance, comme lorsque nous disons que nous connaissons la pierre, l'homme.

La connaissance réflexe est celle par laquelle nous connaissons que nous connaissons. Elle a pour objet soit un certain acte ou concept, soit une puissance, soit l'âme elle-même. Le concept réflexe ne se trouve pas dans l'intelligence dont l'objet propre est sa substance propre et les accidents propres de cette substance, comme c'est le cas pour Dieu et les anges ; mais seulement dans l'intelligence humaine, dont l'objet propre dans la vie présente est la quiddité de la chose matérielle qu'elle connaît directement. Mais le concept représentant directement la quiddité des choses matérielles, représente aussi indirectement le concept lui-même et l'acte dont il est le terme, et le sujet de cet acte ou l'âme.

Ces deux concepts, direct et réflexe, sont distincts l'un de l'autre. C'est ce qu'exprime clairement saint Thomas, lorsqu'il dit :

... Quantum ad hoc differt, utrum intellectus seipsum intelligat, vel aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei, quod voce significatur, ita cum intelligit seipsum, format verbum sui, quod voce etiam potest exprimere.¹

Seule l'intelligence humaine peut réfléchir sur elle-même, car, comme nous l'avons montré plus haut, elle est indépendante dans l'exercice de son activité de tout organe corporel, qui l'empêcherait de se replier sur elle.

Son objet formel commun, comme il est démontré plus haut, est quelque chose de commun, c'est-à-dire l'être et le vrai, qui comprend sous lui l'acte d'intelliger et l'intelligence elle-même. Toutefois, dans l'état d'union avec le corps, son objet propre immédiat est la quiddité des choses sensibles, à l'aide desquelles elle peut arriver indirectement à la connaissance des autres.²

Les sens ne peuvent se replier sur eux-mêmes, ni sur leurs actes. Le sens peut sentir selon que l'organe matériel est modifié par le sensible extérieur.³ Ainsi dans ses actes, il dépend de son organe

1. S. THOMAS, *Q. D. de Potentia*, q. 9, a. 5, c.

2. *Ia Pars*, q. 87, a. 3, ad 1.

3. *Ibid.*, ad 3.

comme d'un médium pour atteindre l'objet qu'il saisit. Donc, entre le sens connaissant et le sens connu, il faudrait interposer un organe. La vision ne possède pas en soi la couleur, et ainsi elle ne s'atteint pas. On ne peut voir avec son œil sa propre vision.

Par conséquent, l'acte du sens propre n'est pas saisi par lui, mais seulement par le sens commun,¹ qui le connaît par une réflexion improprement dite.²

Un corps ne peut agir sur lui-même, mais sur un autre ; ou une partie du corps ne peut agir que sur une autre partie, de sorte que l'une de ses parties est motrice, et l'autre mue.³ Donc, dans l'action corporelle, un agent produit l'action et un patient différent de l'agent la reçoit. Ce qui n'arrive pas dans l'action réflexe, dans laquelle le sujet réfléchissant agit sur lui-même.⁴

Les sens, qui sont des facultés organiques, principes prochains d'opérations propres, dont le sujet est composé d'âme et de corps, ne pourraient donc se replier sur eux-mêmes, ni sur leurs actes.

L'intelligence humaine étant une faculté spirituelle, inorganique, est capable d'opération réflexe.

Redire ad essentiam suam nihil aliud est, quam rem subsistere in seipsa. Forma enim in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur : in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt subsistentes sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas ; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas.⁵

Toute la raison de la réflexion provient de ce que notre intelligence et son acte ne sont objectivement intelligibles dans la vie présente que dépendamment des sensibles. C'est ainsi que notre concept, bien que formellement présent à notre intelligence considérée en tant qu'intelligence, ne l'est cependant pas objectivement, d'autant qu'il n'est pas formé à l'instar d'une quiddité sensible, parce que l'objet propre de l'intelligence humaine dans la vie présente est la quiddité des choses sensibles.⁶ Pour les substances séparées, ce concept réflexe n'est pas nécessaire, parce qu'elles connaissent directement leur substance, leur intellect et tout ce qui est en elles comme les accidents de leur propre substance. C'est donc au moyen de l'espèce même, par laquelle elles se connaissent, qu'elles peuvent aussi atteindre ces accidents.⁷

1. *Ia Pars*, q.87, a.3, ad 3.

2. JEAN DE S.-THOMAS, *Cursus philosophicus*, T.III, p.131.

3. *Contra Gentiles*, II, c.49.

4. S. THOMAS, *In II Sent.*, dist.19, q.1, a.1 ; *In III Sent.*, dist.23, q.1, a.2.

5. *Ia Pars*, q.14, a.2, ad 1.

6. JEAN DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T.I, pp.742ss.

7. *Ia Pars*, q.87, a.3, c.

Il est donc manifeste que toute la raison de la réflexion sur l'acte et la puissance intellectuelle prend origine de la raison objective de l'intelligence. En effet, le concept et la connaissance, bien que formellement présents à la puissance, ne le sont cependant pas objectivement. La présence formelle, a bien noté Cajetan dans son commentaire, ne suffit pas pour qu'une chose soit directement connaissable, mais la présence objective est nécessairement requise.

En effet, une chose ne peut être objectivement présente que si elle revêt les conditions de l'objet de telle puissance. Or, comme l'objet propre de notre intelligence dans cette vie est la quiddité des choses sensibles, ce qui n'est pas la quiddité des choses matérielles n'est pas directement et objectivement présent. C'est donc par la réflexion que cet objet revêtira ces conditions de présence objective.

Nos concepts, bien qu'intelligibles en soi, ne sont pas cependant intelligibles en soi à la manière de la quiddité matérielle, et par conséquent ne sont présents objectivement que s'ils sont perçus à la manière de la quiddité sensible, qu'ils doivent en effet recevoir de l'objet sensible. Et parce qu'ils la reçoivent en eux de l'objet extérieur directement connu dans l'intelligence, ils sont dits être connus réflexivement, et devenir intelligibles par l'intelligibilité de l'être matériel.

Tout cela n'arrive pas chez les anges et chez Dieu, qui intelligent directement leur propre essence et tout ce qui est en elle.

Quelles sont ces choses que l'intelligence connaît ainsi d'une connaissance réflexe ?

Il y a d'abord l'intelligible saisi comme objet abstrait, en tant que déjà présent à l'intelligence.

Il y a aussi son acte propre d'intellection, dans lequel elle considère l'objet, elle-même et sa substance :

... Et ideo oportet quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahantur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum ; ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae.¹

L'âme connaît son existence en ses actes. Réellement, lorsque nous avons conscience d'exister, c'est dans les activités intellectuelles que nous sentons notre existence : « In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse quod percipit se sentire, et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere. »²

Enfin, il y a les singuliers matériels. Plus haut, nous avons dit que l'objet propre de l'intelligence humaine dans l'état d'union est la quiddité universelle abstraite des choses sensibles ; elle la connaît en la dégageant de la matière individuelle. Mais il est impossible

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.6, n.308.

2. S. THOMAS, *De Veritate*, q.10, a.8, c.

qu'elle considère l'universel directement dans l'individu sensible et concret, sans qu'elle n'appréhende à la fois indirectement, comme objet par accident, le singulier, où se trouve l'universel. De même que la vue qui perçoit la couleur dans le concret, ne peut pas ne pas percevoir indirectement et par accident le sujet dans lequel existe la couleur perçue. Il s'ensuit donc que l'intelligence humaine connaît directement l'universel, mais indirectement et par réflexion sur son acte et sur son objet, le singulier.

Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare. Quia sicut supra dictum est,¹ etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in II De Anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit ; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem : Socrates est homo.²

C'est donc en raison de la quiddité des choses sensibles connue d'abord et directement que notre intelligence peut ensuite, en se repliant sur elle-même, connaître non seulement son concept, son acte, mais aussi l'habitus, l'espèce, la puissance et la nature même de l'âme.

Intellectus autem, . . . sicut alia, cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed objecti, quae est forma ejus ; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentialium. Non quod habeat de omnibus his diversas similitudines, sed quia in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est ejus objectum, sed omnem rationem, quae est in eo.³

Il convient d'ajouter que l'acte réflexe s'applique aussi à la volonté. La volonté est maîtresse de ses opérations : *Hoc est proprium voluntatis ut sit domina suorum actuum.*⁴ Si elle ne peut posséder en même temps les contraires idéalement comme l'intelligence, elle peut agir et ne pas agir. Elle s'exerce librement. La liberté d'exercice manifeste l'immatérialité de sa nature : *Spiritualis substantia domina est actus sui, quia in ea existit agere et non agere.*⁵

Quand l'intelligence compare un bien particulier au bien universel, elle reconnaît que ce bien peut être voulu, parce qu'il est un bien, mais peut n'être pas voulu, parce qu'il n'est pas le bien (universel). Devant ce double jugement, la volonté reste libre, indéterminée ;

1. *Ia Pars*, q.84, a.7, c.

2. *Ia Pars*, q.86, a.1, c.

3. *In III Sent.*, dist.23, q.1, a.2, ad 3.

4. *De Veritate*, q.22, a.5, ad 7.

5. *Contra Gentiles*, II, c.47.

elle peut par une volition réfléchie s'appliquer à vouloir ou à ne pas vouloir.

Par conséquent, la volonté opère librement. Or, l'acte libre exige la réflexion, qui elle-même implique l'immatérialité du sujet. Donc, la volonté douée de liberté doit se replier sur elle-même, et par conséquent, est immatérielle.

La conclusion générale est que l'âme humaine douée d'intelligence et de volonté réfléchissantes est donc elle-même immatérielle, étant donné que la réflexion répugne à la matière.

IV. LA CONNAISSANCE DES NATURES CORPORELLES

La spiritualité de l'âme humaine peut être encore démontrée par la connaissance que nous avons des natures corporelles.

À la question : est-ce que l'âme humaine est subsistante ou spirituelle ? saint Thomas répond : il est nécessaire de dire que le principe de l'acte intellectuel que nous appelons âme humaine, est un principe incorporel et subsistant. La raison sur laquelle il insiste pour prouver la spiritualité de l'âme humaine, est le fait qu'elle peut connaître la nature de tous les corps : les corps simples, composés, les minéraux, les plantes, les animaux. Voici la preuve qu'il formule :

Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura ; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.¹

Cet argument peut être proposé en forme de syllogisme comme suit : l'âme humaine peut connaître les natures de tous les corps. Or ce qui peut connaître certaines choses, doit n'en avoir aucune dans sa nature. Donc, l'âme humaine est incorporelle et subsistante.

Arrêtons-nous à l'examen de ce texte : *Quod autem potest cognoscere aliqua*. Un être peut connaître quelque chose de deux manières : ou en puissance essentielle, ou en puissance accidentelle, c'est-à-dire, en habitus.

Un être est en puissance essentielle (ou éloignée) à connaître quelque chose, lorsqu'il existe simplement dans la pure potentialité, ou lorsqu'il en est capable de par sa nature seulement ; l'homme, par exemple, selon sa nature, est en puissance à connaître, en ce sens qu'il peut posséder l'habitus de science.

1. *Ia Pars*, q.75, a.2, c.

Un être est en puissance accidentelle (ou prochaine) à connaître, quand il n'est pas simplement dans la pure potentialité, mais dans l'habitus, qui est un état intermédiaire entre la pure potentialité et l'acte parfait :

Uno modo dicitur aliquid in potentia, puta homo sciens, quia habet naturalem potentiam ad scientiam, sicut homo dicitur esse de numero scientium et habentium scientiam, inquantum habet naturam ad sciendum, et ad habendum habitum scientiae. Secundo modo dicimus aliquem esse scientem, quod aliqua sciat, sicut dicimus habentem habitum alicujus scientiae, puta grammaticae, esse jam scientem.¹

Il est évident que notre âme (intellect possible) est en puissance essentielle par rapport à son objet, parce qu'elle est comme une tablette, sur laquelle rien n'est inscrit.²

Par *aliqua*, nous entendons les choses corporelles et les sensibles. La présence de ces choses dans le connaissant selon « l'esse naturel » empêche la connaissance des autres ; ce qui n'arrive pas dans les choses spirituelles.

Nihil eorum habeat in sua natura. Chaque chose a deux modes d'exister, ou deux « esse » tout à fait différents : l'« esse » naturel ou entitatif, qui signifie l'être de la chose dans la réalité physique ; l'« esse » intentionnel ou objectif, qui désigne l'existence de la chose dans le sujet connaissant, en tant qu'elle est connue. « *Alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale ; in sensu autem habet esse intentionale.* »³ À ces deux modes d'exister, correspondent deux modes très distincts de recevoir les formes : entitativement et intentionnellement.

La réception entitative est propre à la matière. Elle consiste en ce que la matière, à titre de sujet, s'approprie la forme qu'elle reçoit et la rend ainsi incommunicable à un autre sujet. Dans cette réception, la matière compose avec la forme pour constituer un troisième terme : l'être de la nature.

La réception intentionnelle est propre à l'être connaissant. Recevoir intentionnellement, c'est recevoir d'une manière représentative, de telle sorte que la forme reçue demeure encore la forme de l'autre ; le sujet qui reçoit ne fait pas sienne cette forme, ne constitue pas avec elle un troisième terme :

Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa ; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare.

Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.11, n.359.

2. ARISTOTE, *De Anima*, III, c.4, 430 a 1.

3. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.24, n.553.

a materia separatur. Unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale ; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum ; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis ; scilicet prout, existens perfectio unius, est nata esse in altero.¹

Cela ne veut pas dire que l'âme humaine ne reçoit pas les prédicats qui lui sont communs avec les choses connues. Car les prédicats, tels que entité réelle, substance réelle, quantité réelle, peuvent être communs et au connaissant et au connu. Mais le sens de la proposition montre que l'âme humaine ne possède pas les raisons différentielles et propres de la nature des choses connues. Par conséquent, étant donné que l'âme humaine connaît des natures corporelles, il s'ensuit qu'elle ne doit posséder en elle-même aucune des propriétés différentielles et raisons propres de ces choses.²

Habere in sua natura aliquid. Une chose peut recevoir dans sa nature une autre entité de deux manières : soit par inhérence dans sa nature comme les formes sont dans la matière, ou l'accident dans le sujet ; la forme matérielle ne peut exister qu'unie à la matière ; l'accident ne peut exister que dans le sujet ; soit compositivement ou intrinsèquement, comme les composants sont dans le composé, et en général, comme tout ce qui est intrinsèque à l'essence de la chose, est dit être compositivement dans cette nature, comme animal dans homme, végétatif dans intellectif.³

Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. La détermination est double : l'une par laquelle le genre est déterminé en plusieurs espèces spécifiquement distinctes ; l'autre qui détermine l'espèce en plusieurs individus numériquement distincts.

La première détermination convient à toutes les créatures et se fait par la forme substantielle, qui est le principe déterminant quelque chose à une espèce de l'être. La seconde détermination s'applique aux êtres corporels seuls, parce que dans tous les corps se trouve la matière signée par la quantité. Or la matière signée par la quantité est le principe d'individuation. Donc, il est propre aux corps d'avoir une nature déterminée par l'individuation numérique.

Seule la nature déterminée au deuxième sens empêche la connaissance des autres. Les êtres qui ont la seule détermination spécifique et qui sont formes seulement, ne l'empêchent pas. En effet, la forme en soi possède une certaine universalité et peut recevoir intentionnellement les natures du même genre. C'est ainsi que la forme de l'ange en vertu d'elle-même peut recevoir intentionnellement les natures d'autres choses.

1. *De Veritate*, q.2, a.2, c.

2. E. HUGON, *Philosophia naturalis*, vol.III, Paris, Lethielleux, 1922, p.91.

3. CAJETAN, *Comm. in Iam Partem*, q.75, a.2, n.xvii.

La nature déterminée par la matière signée de la quantité implique l'opposition à d'autres natures du même genre, de telle sorte qu'elle ne peut les recevoir intentionnellement.¹

Naturam determinatam. La nature déterminée au deuxième sens que nous venons d'exposer, est celle qui n'est pas déterminable par les natures des autres objets des puissances cognitives ; par exemple, la blancheur, par rapport à d'autres couleurs, est une nature déterminée.

À la nature déterminée au sens précédent s'oppose la nature commune. La nature commune est quelque chose qui est déterminable par d'autres ; ainsi ce qui est diaphane ou transparent peut recevoir la détermination de toutes les couleurs. La nature commune est donc quelque chose par elle-même, mais peut recevoir une détermination. Loin d'être un obstacle à la connaissance, cette détermination la favorise.²

L'âme humaine, parce qu'elle peut connaître les natures de tous les corps, n'est donc pas une nature déterminée, mais une nature commune, déterminable.

Le raisonnement de saint Thomas revient à dire que ce qui est en puissance essentielle à connaître certaines choses, ne possède pas en soi intrinsèquement l'objet selon l'« esse » naturelle.

Cette proposition, dit Cajetan, est une proposition connue par soi ; autrement, il y aurait contradiction dans les termes.

Cognoscitivum in potentia essentiali aliquorum non habet in se intrinsece objectum secundum naturale esse illius. Et est ista propositio per se nota : quia alioquin esset simul in potentia essentiali, et non esset in potentia essentiali ; si enim haberet in se actu objectum, jam cum eo posset illud cognoscere, et sic non in potentia essentiali.³

De cette analyse, il résulte que la spiritualité de l'âme humaine peut se déduire du fait que nous sommes en puissance à connaître tous les corps. C'est une vérité d'expérience que l'âme, par son intelligence, connaît les corps. Nous connaissons telle maison, telle voiture. C'est là aussi une vérité contre les platoniciens, qui, pour échapper au matérialisme mobiliste d'Héraclite, soutiennent que nous ne connaissons que des formes séparées.⁴

Mais comment les corps peuvent-ils entrer dans l'âme, étant donné que la présence en elle d'un corps constituerait un obstacle à la connaissance des autres ? Tout comme dans le domaine physique, un corps n'a jamais et ne peut avoir deux natures à la fois : si une forme nouvelle s'introduit dans l'être matériel, la forme pré-existante disparaîtra nécessairement. Dans la composition naturelle, la matière

1. E. HUGON, *op. cit.*, p.92 ; CAJETAN, *op. cit.*, n.vii.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, n.iv.

4. *Ia Pars*, q.84, a.1, c.

constitue un troisième terme avec la forme, qu'elle reçoit comme sienne et rend incommunicable à un autre sujet. Elle donne ainsi à la forme un être déterminé, « *coarctio formae est per materiam* ». ¹

Si donc la connaissance nécessite la présence de la chose connue dans le connaissant, l'âme humaine ne reçoit pas entitativement les corps en tant que corps. Ce qui distingue les connaissants des non-connaissants, c'est que ces derniers ne possèdent que leur forme propre, tandis que les premiers en reçoivent d'autres. ² Il en résulte que la nature du non-connaissant est limitée, tandis que celle du connaissant a plus d'amplitude ; l'âme humaine n'est donc pas de même nature que le corps, elle est immatérielle, elle est de quelque façon toutes choses. ³ Si elle était corps, elle ne pourrait pas connaître les corps ; car connaître c'est devenir, et l'on ne devient pas ce qu'on est.

Le sens et l'intelligence ont ce caractère commun : tous les deux sont essentiellement en puissance à leurs objets respectifs. ⁴ Or, puisque la pupille est en puissance à connaître toutes les couleurs, elle est dénuée de toute couleur ; autrement, tout serait vu de la même manière ; toutes les couleurs apparaîtraient rouges, si la puissance visuelle était colorée de couleur rouge. « *Si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne alia videret.* » ⁵

Saint Thomas cite un autre exemple : la langue du malade qui est infectée d'une saveur amère, ne peut percevoir le doux, car tout lui apparaît amer. ⁶

Pareillement, l'âme (l'intelligence) étant en puissance à connaître tous les corps, ne doit en être déterminément aucun, car la présence en elle d'un corps empêcherait la connaissance des autres. ⁷ « *Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum.* » ⁸

Il faut noter cependant que, bien que le sens et l'intelligence jouissent d'une certaine immatérialité, il existe entre les deux cette différence que l'immatérialité de l'intelligence est totale, tandis que celle du sens est restreinte. Le sens ne perçoit pas tous les sensibles, mais seulement un genre déterminé d'objets, comme l'œil perçoit les couleurs, l'oreille les sons ; donc dans sa nature, le sens n'exclut que

1. *Ia Pars*, q.14, a.1, c.

2. *Ia Pars*, q.14, a.1, c.

3. ARISTOTE, *De Anima*, III, c.4, 431 b 20 ; S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.13, nn.787-788.

4. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.7, nn.675-676.

5. S. THOMAS, *De Unitate Intellectus*, c.I.

6. *Ia Pars*, q.75, a.2, c. ; *In III de Anima*, lect.7, n.680.

7. *Ia Pars*, q.75, a.2, c.

8. S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.7, n.680.

quelques corps ; l'intelligence, au contraire, peut connaître tous les sensibles. Elle est donc dépourvue essentiellement de tout corps :

Est autem differentia inter sensum et intellectum : quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis ; intellectus autem est simpliciter cognoscitivus omnium . . . Quia ergo omnia cognoscit, concludit [Aristoteles] quod « non contingit ipsum habere aliquam naturam » determinatam ex naturis sensibilibus, quas cognoscit ; « sed hanc solam naturam habet quod sit possibilis », id est in potentia ad ea quae intelligit quantum est ex sua natura ; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu.¹

Cette doctrine, Aristote l'avait déjà formulée en ces termes : « Intus apparens prohibebit cognoscere extraneum, et obstruet. »²

Selon saint Thomas,³ cet « intus apparens » signifie quelque chose d'intrinsèque et de connaturel à l'intellect qui l'obstrue de quelque façon et l'empêche de connaître les autres choses.

La raison propre de cet axiome est qu'une nature n'est pas déterminable par une autre. En effet, si une forme pouvait être déterminée par d'autres formes, la matière première qui la possède ne serait pas limitée par une seule forme. Pareillement, si l'intelligence avait en elle-même un intelligible, qui serait déterminable par tous les autres intelligibles, cela ne serait pas un obstacle à l'intellection. L'axiome a donc sa valeur, lorsqu'il s'agit d'une nature qui est indéterminable par une autre ; mais il ne tient pas, quand une nature est déterminable par une autre, et par conséquent, dans les natures qui se comparent comme la puissance et l'acte.⁴

Les natures connaissables sont de double espèce : les unes sont connaissables seulement, comme c'est le cas des choses sensibles ; les autres sont connaissables et connaissantes, comme c'est le cas des substances séparées.⁵

Avec ces distinctions, nous comprenons maintenant que l'âme humaine, étant elle-même une nature commune déterminable par d'autres intelligibles, comme nous l'avons dit précédemment, ne peut être empêchée de les connaître. En effet, s'ils sont déterminables, ils ne constituent pas d'obstacle à l'intellection d'autres choses. Il en est de même pour les anges, qui ont une affinité entre eux, en ce sens qu'ils sont tous des natures spirituelles ; un ange peut connaître un autre ange, étant donné que la connaissance se fait par la similitude. L'« intus apparens » n'est pas un obstacle à leur connaissance mutuelle. Dans le cas des anges, l'axiome ne s'applique pas, parce

1. *De Unitate Intellectus*, c.1.

2. *In III de Anima*, lect.7, n.680.

3. *In III de Anima*, lect.7, n.680.

4. CAJETAN, *Comm. in Iam Partam*, q.56, a.2, n.III.

5. *Ibid.*

qu'on applique cet axiome aux natures connaissables seulement, tandis que les anges sont des natures connaissables et connaissantes.¹

D'après tout ce qui précède, nous savons que l'âme humaine n'est pas, ni ne peut être un corps. Elle est d'une nature autre que le corps. Elle est spirituelle. Et cela implique aussi qu'elle est inorganique. Si l'intelligence opérait au moyen d'un organe, cet organe la limiterait, comme le ferait une couleur déterminée dans la pupille de l'œil, et comme un vase coloré teinte le liquide qu'on y verse. Il faut donc que l'âme dont l'existence ne dépend pas du corps, possède une opération qui lui convienne essentiellement, à laquelle le corps n'ait pas de part, selon le principe maintes fois énoncé plus haut : « Tel on est, tel on agit. » L'opération indépendante, à son tour, prouve la subsistance par soi de l'âme, d'où elle procède radicalement, d'après le principe : « Tel on agit, tel on est. »

Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum : quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum ; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium . . . habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit . . . Relinquitur igitur animam humanam . . . esse aliquid incorporeum et subsistens.²

Le problème de la spiritualité de l'âme humaine est d'une très grande importance. Il est la racine de toutes les autres preuves de l'immortalité de l'âme. Étant donné qu'il s'agit de l'immortalité intrinsèque de l'âme, si nous ne pouvons prouver son indépendance du corps, les preuves prises, par exemple, de la simplicité, du désir naturel, de la croyance instinctive de l'homme, de la sanction, etc., perdraient leur valeur fondamentale.

En effet, une âme qui existe indépendamment du corps n'est pas corruptible, mais immortelle. Une chose ne peut être corruptible que d'une double manière : ou par accident, si elle existe dépendamment d'une autre chose ; dans ce cas, elle cesse d'exister par la corruption du sujet auquel elle est unie ; ou par soi. La corruption par soi se réalise pour le composé qui porte en lui le principe de décomposition. Or, l'âme humaine, parce qu'elle est spirituelle, existe indépendamment de la matière. Elle n'est donc pas corruptible par accident. Elle n'est pas non plus corruptible par soi, parce qu'elle n'est pas composée physiquement de matière et de forme ; elle est forme subsistante. L'âme humaine est donc immortelle.

JOSEPH PHAM-VAN-LONG.

1. *Ibid.*, nn. v, vi.

2. *Ia Pars*, q. 75, a. 2, c.