

B
20.5
UL
1765
T398

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE

PRESENTÉE

A L'ECOLE DES GRADUES

DE L'UNIVERSITE LAVAL

EN VUE D'OBTENIR

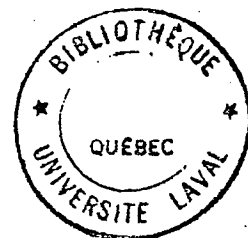
LE GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

par

Soeur Thérèse-de-Sainte-Marie, s.a.s.v.

LICENCIÉE EN PHILOSOPHIE

DE L'UNIVERSITE LAVAL



A P P E T I T E T L O C O M O T I O N

ou

L'ÂME COMME PRINCIPE DU MOUVEMENT LOCAL

D'APRÈS LE TRAITE DE L'ÂME D'ARISTOTE

Québec

Mars 1965

PROPOSITIONS

1. Qui facit prooemium tria intendit: primo ut auditorem reddat benevolum, secundo ut reddat docilem, tertio ut reddat attentum.
2. Tempus non est motus, sed aliquid motus.
3. Unum est movens, scilicet appetibile.
4. Ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, practica autem circa contingentia.
5. Necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur.

22-8-22

INTRODUCTION

Dès le début du traité De l'Ame d'Aristote, nous lisons :

Toute connaissance est, à nos yeux, une chose belle et admirable, pourtant nous préférons une connaissance à une autre, soit en raison de son exactitude, soit parce qu'elle traite d'objets d'une valeur supérieure et plus dignes d'admiration; pour ces deux motifs, il est raisonnable de placer l'étude de l'âme au premier rang ¹.

Commentant ce passage, saint Thomas ne s'embarrasse pas de l'expression "au premier rang". Il ne se demande pas si, soit au point de vue de la certitude - "certitudo", selon Moerbeke, qui adopte l'un des nombreux sens de l'expression du texte grec que Tricot rend par "exactitude" -, soit au point de vue de l'objet, la science de l'âme l'emporte sur la métaphysique ou les mathématiques.

Saint Thomas commente Aristote: il interprète ses écrits en tenant compte de l'ordre des divers traités dans lesquels est contenue sa doctrine. Or le traité De l'Ame fait partie d'un groupe d'oeuvres consacrées par le Philosophe aux sciences de la nature. En effet, l'étude générale des Physiques sur l'être mobile appelle un examen des divers mouvements et des divers mobiles, examen qui fait l'objet de traités subséquents. L'étude de ceux des êtres mobiles qui sont animés commence avec le traité De l'Ame qui considère le principe de l'être animé, puis elle se prolonge en des traités particuliers

1 Aristote. De l'Ame, I, c. 1, 402 a 1-4, trad. Tricot.

qui portent sur diverses espèces d'êtres animés. Ainsi, de dire saint Thomas, par sa dignité, la science de l'âme occupe le premier rang dans l'ensemble des sciences de la nature, tandis qu'elle est première dans l'ordre selon lequel s'acquièrent les sciences de l'être animé².

La prééminence de la science de l'âme sur les autres sciences de la nature tient à deux raisons: elle est à la fois plus certaine et plus noble. Elle est plus certaine, car elle est fondée sur l'expérience que chacun possède d'avoir une âme et de vivre par elle; elle est plus noble, car elle porte sur le principe même de l'être animé, le plus parfait des êtres naturels³.

La vie se manifeste par les opérations diverses du vivant, mais le principe même des opérations vitales demeure caché et, de ce fait, il se trouve pour ainsi dire inconnu. Si, comme le dit saint Thomas à la suite d'Aristote, l'admiratio naît lorsque les effets sont manifestes tandis que leur cause demeure cachée⁴, l'âme est, parmi les objets des sciences de la nature, l'un des plus propres à susciter notre admiratio, elle est l'un des mirabilia les plus grands qui s'y trouvent.

Cependant, l'élévation même de l'âme rend difficile la

2 Saint Thomas, In I De Anima, lect. I, n. 6.

3 Ibid.

4 I^a, q. 105, a. 7 et Aristote, Métaphysique, A, c. 2, 982 b 18-22.

recherche de qui veut la connaître. Si le philosophe se livre à cette recherche malgré les difficultés qu'elle comporte, c'est parce que, comme le dit Aristote, nous préférons savoir peu des objets les plus élevés, même d'une connaissance probable seulement, que beaucoup et avec certitude de choses moins nobles⁵.

Il n'est donc pas étonnant que les premiers philosophes eux-mêmes aient abordé l'étude de l'âme: son élévation et ses difficultés stimulaient leur désir de découvrir ce qu'est l'âme. On comprend cependant que, portant sur un objet aussi élevé, leurs recherches aient été exposées à des erreurs multiples et que le cheminement de la vérité sur l'âme ait été plutôt lent dans les débuts.

Au premier livre de son traité De l'Ame, Aristote rappelle l'enseignement que ses prédécesseurs ont donné quand ils ont traité de l'âme.

Ce regard jeté sur les opinions des philosophes antérieurs fait corps en quelque sorte avec la suite du traité qui est tout entière consacrée à la détermination de la vérité sur l'âme et ses propriétés. Le premier livre du traité De l'Ame n'est point à strictement parler un exposé historique. Généralement, lorsque l'historien rapporte la pensée d'un homme, il la relie aux divers facteurs susceptibles d'expliquer son apparition à telle époque, dans tel milieu ou même à tel moment de l'évolution intellectuelle de cet homme. Ce n'est point le

5 Aristote, Histoire des animaux, I, 5.

rôle propre de l'histoire de mettre en évidence quelle part de vérité et quelle part d'erreur renferme l'opinion de tel penseur.

Donner ainsi le pour et le contre appartient à celui qui, se proposant d'enseigner la vérité dans un domaine donné, prend comme point de départ de sa recherche ce que l'on pense déjà à ce sujet.

Ce mode de procéder présente un double avantage signalé par Aristote lui-même: il permet de recueillir la vérité déjà découverte et d'écarter les erreurs qui s'y sont mêlées⁶. Il n'est point exigé dans ce cas de rapporter toutes les opinions en les situant dans leur contexte historique. Il suffit de rappeler celles qui préparent davantage l'exposé doctrinal. Les unes ont valeur de principes, et il faut les retenir, si modeste que soit en étendue leur contenu de vérité. D'autres s'éloignent considérablement de la vérité à cause d'une erreur au point de départ. Ecarter le principe erroné, c'est détruire les conclusions fausses qu'on en avait tirées. C'est par le fait même assurer une possession plus parfaite de la vérité en donnant les distinctions qui assurent sa défense.

En outre, l'examen d'opinions de ce genre manifeste combien il importe d'être rigoureux quand il s'agit de principes. Ainsi que le dit Aristote, si minime soit-elle au début,

6 Aristote, De l'Ame, I, c. 2, 403 b 23.

une erreur prend des proportions de plus en plus grandes à mesure qu'on s'éloigne du point initial. Et le Philosophe de comparer les conséquences de cet écart dès l'origine dans la recherche de la vérité à ce qui se produit quand un voyageur, dès le départ, oblique même très peu de la voie à prendre: plus il s'avance, plus il s'écarte du terme de son voyage. A la fin, il se trouve à des milles peut-être du lieu où il devait se rendre, comme l'on peut dans les conclusions être très éloigné de la vérité pour avoir légèrement dévié au principe⁷.

Pour celui qui cherche la vérité, il ne s'agit pas surtout de connaître ce que les hommes ont pensé, mais si ce qu'ils ont dit est vrai ou faux. Conformément à cette ligne de conduite qu'il semble s'être imposée et qu'il rappelle même explicitement parfois⁸, Aristote examine attentivement les opinions qu'il rapporte, surtout les principes qui les fondent.

Son exigence de vérité est telle qu'il n'hésite pas à dénoncer les insuffisances et les erreurs, dût-il en le faisant s'opposer même à des amis. Dans l'Ethique à Nicomaque, il explique son attitude:

Mais on admettra peut-être qu'il est préférable, et c'est pour nous une obligation, si nous voulons

7 Aristote, Du Ciel, I, c. 5, 271 b 12-14.

8 Aristote, Métaphysique, A, 989 b 29.

du moins sauvegarder la vérité, de sacrifier même nos sentiments personnels, surtout quand on est philosophe : vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir sacré d'accorder la préférence à la vérité ⁹.

Cette loyauté envers la vérité qui caractérise le Philosophe se manifeste particulièrement dans le respect avec lequel il recueille ce que la pensée de ses devanciers a de bon. L'étude du principe de l'être animé comporte cependant de grandes difficultés qu'il souligne dans le prooemium du traité De l'Ame, afin de rendre le disciple plus attentif aux considérations qu'exige cette étude. Avertir du caractère ardu de cette recherche, c'est inviter implicitement à examiner avec grande circonspection les opinions antérieures à ce sujet. En fait, ces opinions sur la nature de l'âme contiennent de multiples erreurs attribuables pour la plupart à des imprécisions ou à des déviations dans les principes eux-mêmes.

Décelant l'erreur dans ses causes, Aristote la réfute tout en mettant en évidence la vérité à laquelle elle est mêlée. Il n'a qu'un but en donnant ainsi le pour et le contre dans cet examen des opinions de ceux des philosophes qui ont professé quelque doctrine au sujet de l'âme. Ce but, c'est d'affermir les intelligences dans la vérité sur l'âme.

Quand des êtres diffèrent selon un double aspect, l'un manifeste et l'autre qui ne l'est pas, nous pouvons par

⁹ Aristote, Ethique à Nicomaque, I, c. 4, 1096 a 13-17, trad. Tricot.

la connaissance du premier parvenir à celle du second, comme le dit saint Thomas:

... quando invenimus aliqua differre secundum aliquid manifestum, et secundum aliud immanifestum, certum est quod per id quod est manifestum venimus in notitiam illius quod est immanifestum ¹⁰.

Il nous est possible de constater dans l'être animé des opérations qui le distinguent manifestement de l'inanimé. Nous savons par ailleurs que l'animé diffère de l'inanimé par l'âme que le premier possède, mais non le second. Non-manifeste, la nature de l'âme ne peut être étudiée qu'à partir des caractères divers de l'animé et de l'inanimé.

C'est de cette façon que les prédécesseurs d'Aristote ont tenté de définir l'âme. Même s'ils ont fait erreur sur la nature de l'âme - les uns plus, les autres, moins -, il reste cependant que le mode selon lequel ils ont procédé est celui qui convient à la raison dont le propre est d'aller du connu à l'inconnu, du manifeste au non-manifeste. C'est pourquoi Aristote prend comme point de départ de sa propre recherche les caractéristiques de l'animé généralement admises de ses devanciers parce que très manifestes.

Le point de départ de notre investigation, dit-il, c'est d'exposer les caractères qui, de l'avis général, appartiennent éminemment à l'âme en vertu de sa nature. Or l'animé diffère de l'inanimé, semble-t-il, par deux caractères principaux: le mouvement et la sensation ¹¹.

10 S. Thomas, In I De Anima, lect. 3, n. 32.

11 Aristote, De l'Ame, I, c. 2, 403 b 24-27.

Pour certains de ces philosophes, l'âme est "par excellence et primordialement le moteur"¹² ; "elle est ce qui imprime le mouvement aux animaux"¹³. Sans nier que l'âme soit principe de connaissance, ces philosophes ont cependant considéré le mouvement comme le caractère le plus propre de l'animé. Et, croyant que ce qui n'est pas mû soi-même est incapable de mouvoir, ils ont pensé et affirmé que l'âme appartient elle-même¹⁴ à la classe des choses en mouvement.

D'autres, tout en considérant l'âme comme motrice, se sont attachés surtout au fait que l'animé connaît et perçoit. Ceux-là ont dit que l'âme consiste dans les principes, étant elle-même constituée des éléments des choses afin de les connaître, ceci parce que, croyaient-ils, le semblable est connu par le semblable.

Dans la suite du premier livre de son traité, Aristote réfute que l'âme soit mue afin de mouvoir l'être qu'elle anime ou constituée des principes de ce qu'elle est apte à connaître. Une étude exhaustive de la nature de l'âme exigerait que l'on approfondisse les raisons par lesquelles il renverse les erreurs contenues dans les doctrines des philosophes de l'un ou de l'autre groupe.

12 Aristote, De l'Âme, I, c. 2, 403 b 29.

13 Ibid., 404 a 8.

14 Ibid., 403 b 29-30.

Notre travail suppose connue la nature de l'âme et donc, réfutées les erreurs sur cette nature. Il porte, en effet, sur l'examen de ce qui, en l'âme, constitue le principe de la locomotion, ceci d'après Aristote dans son traité De l'Âme.

Dans la pensée du Philosophe, cette étude du principe locomoteur, comme celle des autres puissances d'ailleurs, doit manifester la définition qu'il a donnée de l'âme antérieurement. "L'âme, a-t-il dit au début du livre deuxième, est l'acte premier d'un corps naturel organisé"¹⁵. Cette définition fait connaître ce qu'est l'âme, mais donne d'elle une connaissance qui demeure incomplète, comme le fait remarquer Aristote lui-même¹⁶. Elle appelle en effet, l'examen des opérations qui caractérisent chacun des degrés divers d'êtres animés, car les opérations sont autant d'effets dont l'âme est le principe premier parce que forme et acte du corps vivant. Pour avoir de l'âme une connaissance complète, il faut donc étudier chacune de ses opérations. Cependant, l'étude qui manifeste l'âme comme principe d'opérations suppose que l'âme soit déjà définie comme acte premier d'un corps naturel organisé.

Voici l'ordre selon lequel, dans les livres deuxième et troisième, Aristote expose la vérité sur l'âme: définition

15 Aristote, De l'Âme, II, c. 1, 412 b 5.

16 Ibid., II, c. 1, 413 a 10.

de l'âme telle que donnée plus haut, puis considérations sur le principe immédiat de l'opération propre à chacun des degrés de vie.

Les chapitres 9, 10 et 11 du troisième livre sont consacrés à l'étude du principe de l'opération qui caractérise le quatrième degré de vie, savoir le déplacement local propre au vivant et désigné du nom de locomotion.

Il est à noter que la locomotion ne s'identifie pas au mouvement local commun à l'animé et à l'inanimé, ni même au mouvement de croissance propre au vivant végétatif.

Lancé par un bras vigoureux, un caillou peut s'élever à une hauteur assez considérable, mais ce point atteint, il revient vers le sol. Un double déplacement local s'est effectué, et pourtant nul ne dira qu'il y a eu locomotion, qu'il s'agisse de la montée ou de la chute de ce caillou.

C'est en vertu d'une aptitude naturelle au corps lourd que le caillou retourne au sol d'où, par violence, on l'avait projeté vers le haut. Le lourd, en effet, tend naturellement vers le bas comme vers le lieu qui lui est propre, de même qu'il est naturel au feu de s'élever en raison de sa légèreté.

L'être mû par violence ne se meut pas lui-même, c'est évident, car le mouvement est dû dans ce cas à une cause totalement extrinsèque. Mais ne pourrait-on dire de la pierre qui tombe et du feu qui s'élève qu'ils se meuvent eux-mêmes puisque leur mouvement est naturel? A cette question qu'il pose au

huitième livre des Physiques, Aristote répond que se mouvoir soi-même est propre aux êtres animés, le mouvement a seipso appartenant à la vie. Puisque ni le lourd ni le léger comme tels ne sont vivants - la pierre et le feu sont inanimés - ils ne se meuvent donc pas eux-mêmes ¹⁷.

A cette preuve fondée sur l'une des deux caractéristiques de la vie admises de tous et rappelées au début du traité De l'Ame, le Philosophe ajoute deux raisons probables.

Si un être se meut lui-même, dit-il, il lui est possible d'interrompre son mouvement. Celui qui est cause de sa marche peut en effet cesser de marcher par lui-même: repos et mouvement sont également en son pouvoir. Puisque seule une cause extérieure arrête le déplacement d'un corps mû naturellement vers son lieu propre, on ne peut dire qu'il s'y meut lui-même ¹⁸.

D'autre part, pourquoi dire que le feu est cause de son mouvement vers le haut - et la pierre vers le bas -, puis attribuer à une autre cause leur mouvement en sens inverse? S'il était au pouvoir des corps lourds ou légers de se mouvoir eux-mêmes, poursuit Aristote, ils se déplaceraient d'eux-mêmes en l'un et l'autre sens ¹⁹.

17 Aristote, Physiques, VIII, c. 4.

18 Ibid.

19 Ibid.

Parlant de ces deux dernières preuves, saint Thomas précise qu'elles sont basées sur ce que nous constatons dans les êtres qui se meuvent eux-mêmes: ils se déplacent tantôt en un sens, tantôt en l'autre, et parfois demeurent sans se mouvoir. Et il ajoute que le mot "irrationnel" employé par Aristote plutôt que "impossible" constitue un indice de la probabilité de ces deux raisons,

... istae duae rationes sunt probabiles secundum ea quae apparent de moventibus seipsa quae sunt apud nos, quae quandoque inveniuntur moveri hoc motu, quandoque alio, quandoque etiam quiescere. Unde non dixit impossibile est, sed irrationabile: quo modo loquendi in probabilibus uti consuevit. Ostendit enim inferius, quod si aliquid est movens seipsum, in quo movens est omnino immobile, quod illud semper movetur, et uno motu: sed tamen hoc non posset dici in gravibus et levibus, in quibus non est aliquid quod non moveatur per se vel per accidens, cum etiam generentur et corrumpantur 20.

Bien que leur mouvement soit naturel, on ne peut dire des corps lourds non plus que des corps légers qu'ils se meuvent eux-mêmes quand ils se déplacent vers leur lieu propre. Un tel déplacement s'effectue en effet sans être relié à l'âme comme à son principe, ceci même dans le cas où le corps mû naturellement est un vivant apte à se mouvoir lui-même. Il n'y a donc pas à s'étonner du fait que le mouvement naturel des corps lourds ou légers ne possède pas les caractéristiques du mouvement a seipso: il est d'une autre nature, n'ayant point son principe dans l'âme.

20 Saint Thomas, In VIII Phys., lect. 7, n. 1027.

Il existe un mouvement propre à l'être animé et autre cependant que la locomotion. Il s'agit du mouvement de croissance qui caractérise la vie végétative et dont la cause est dans l'âme puisque seul l'être animé augmente en vertu d'un principe intrinsèque. La plante se développe tant par ses racines que par ses rameaux, elle s'épanouit et produit des fruits, mais elle ne se meut pas elle-même au sens strict, son mouvement n'est point locomotion.

Se mouvoir soi-même au sens strict est propre à l'animal, encore que tous les animaux n'en semblent point capables. Certains animaux en effet demeurent leur vie entière au lieu même de leur naissance à moins qu'on ne les en déplace: ils sont immobiles. Comme les plantes, ces animaux se nourrissent et se développent sur place. De plus, ils se dilatent ou se contractent si on les touche, ce qui suppose une certaine sensation. On ne constate point cependant en ces animaux la locomotion proprement dite qu'il est facile d'observer tant chez l'homme que chez un nombre considérable d'animaux.

Que le fait de se mouvoir soi-même selon le lieu soit attribuable à l'âme comme à son principe, nul ne le conteste. La locomotion est reconnue en effet comme l'un des signes les plus manifestes de la vie: constater qu'un être se meut lui-même, c'est constater qu'il est animé.

Il y a lieu cependant de s'interroger sur ce mouve-

ment afin de découvrir ce qui, en l'âme, constitue le principe locomoteur. Aristote le fait dans les chapitres 9, 10 et 11 du troisième livre du traité De l'Âme, avons-nous dit plus haut.

Comme notre travail porte sur l'examen du principe locomoteur, nous y étudierons le contenu de ces chapitres afin de recueillir l'enseignement que le Philosophe donne sur ce sujet. Nous suivrons donc dans notre recherche l'ordre général selon lequel il a présenté ses considérations.

Nous procéderons nous-mêmes en deux étapes, l'une d'approche, l'autre d'exposition de la vérité.

La première consiste dans une élimination des facultés qui ne sont pas proprement motrices. Elle correspond au chapitre neuvième et exige un retour préalable sur ce qui a été donné au livre deuxième quant à l'existence de parties dans l'âme.

Cette première partie constitue une préparation à la seconde, ceci, tant par le rappel qu'elle fait de la division de l'âme selon ses parties potentielles que par l'élimination des facultés non-motrices. D'apparence toute négative, le rejet des puissances qui ne meuvent pas met progressivement en lumière les caractéristiques de la faculté motrice.

La seconde partie, tout entière consacrée à la détermination du principe de la locomotion, correspond aux chapitres dixième et onzième. Elle comprend une étude générale

du principe locomoteur considéré en lui-même, puis une application de cette recherche aux animaux imparfaits d'une part, et au plus parfait d'entre eux d'autre part.

Ce travail porte sur la recherche du principe locomoteur. On y trouve cependant de nombreuses considérations à portée morale, ce qui peut étonner au premier abord.

Il est à noter que notre étude se fait à partir du traité De l'Ame d'Aristote. Or l'ensemble des chapitres que, dans ce traité, le Philosophe consacre à la recherche du principe locomoteur laisse voir clairement que ce qui se dit de la locomotion - détermination de son principe et de sa modalité selon la connaissance de la fin poursuivie par l'être qui se déplace selon le lieu - s'applique aussi à nos actions et à nos mouvements. En outre, quand, au chapitre dixième, il ordonne les moteurs et place au premier rang le désirable, Aristote ajoute que ce moteur immobile, c'est un bien pratique, un bien que nous obtenons en agissant. C'est pourquoi notre travail, qui est une recherche du principe de la locomotion, constitue en même temps, du moins en partie, une étude des fondements psychologiques de l'agir humain, sans que cependant il porte sur la morale elle-même.

* * *

PREMIERE PARTIE

APPROCHE DE LA VERITE

RECHERCHE DIALECTIQUE DU PRINCIPE LOCOMOTEUR

Dès le début de l'étude qu'il consacre, dans le traité De l'Ame, au principe locomoteur, Aristote indique l'objectif de sa recherche: "examiner ce qui, dans l'âme, joue ce rôle"¹.

Cet examen termine l'étude des opérations qui caractérisent les divers degrés de vie et il devrait, semble-t-il, traiter d'une partie motrice dans l'âme, comme les sections antérieures ont traité respectivement des parties végétative, sensitive et intellectuelle.

Au sujet de la locomotion, le Philosophe se demande ce qui en constitue le principe, soit l'une des parties de l'âme - partie séparée des autres selon l'étendue ou en notion seulement -, soit encore l'âme tout entière. Et, en supposant que ce principe soit l'une des parties de l'âme, de dire Aristote, il faut examiner s'il s'agit d'une partie spéciale distincte de celles que l'on reconnaît habituellement et qui sont précédemment indiquées dans le traité, ou bien si ce n'est pas l'une de ces dernières ².

1 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 a 18.

2 Ibid., 432 a 19-22.

On le voit, l'étude de ce qui, en l'âme, joue le rôle de principe moteur présuppose une double recherche. La première touche à la séparabilité de l'âme tandis que la seconde porte sur la division des puissances de l'âme. Il appartient à cette partie dialectique de notre travail de considérer ces questions. Examiner l'une et l'autre en regard de la locomotion, ce sera préparer par d'utiles distinctions la détermination du principe locomoteur qui fera l'objet de la seconde partie générale de notre étude.

En une première section, nous nous demanderons si l'âme est séparable et si ses puissances se distinguent réellement d'elle. Cet examen devrait nous indiquer quel est le principe locomoteur, l'âme elle-même ou l'une de ses parties.

Dans une seconde section, après avoir rappelé la critique que fait Aristote de certaines façons de diviser les puissances de l'âme ³, et exposé les divisions qu'il en donne lui-même ⁴, nous éliminerons, comme il le fait ensuite ⁵, celles des facultés qui ne sont pas proprement motrices. Cette élimination devrait laisser entrevoir déjà, du moins par opposition, les traits qui caractérisent le principe du mouvement propre à l'animé qui se déplace selon le lieu.

3 Aristote, De l'Âme, III, c. 9, 432 a 22 - 432 b 8.

4 Ibid., II, c. 3.

5 Ibid., III, c. 9, 432 b 8 - 433 a 9.

I. Séparabilité de l'âme et locomotion

1. L'âme est-elle séparable?

Se demander si le principe de la locomotion est l'âme tout entière ou l'une de ses parties, c'est admettre qu'il existe en l'âme diverses parties et donc, que l'âme est divisible. C'est dire que chaque corps naturel organisé possède une âme à la fois une et multiple.

Avant de nous interroger sur cette multiplicité qui paraît devoir se trouver en l'âme, nous examinerons l'opinion de ceux qui conçoivent l'âme à la façon d'un moteur agissant sur une partie déterminée du corps, et, de ce fait, considèrent le principe moteur comme séparable selon l'étendue.

Tout en écartant l'erreur qu'elle contient, le bref examen que nous ferons de cette opinion permettra de rappeler ce qu'est l'âme, puis de préciser selon quel mode elle est unie au corps, donc comment elle est en lui et en ses diverses parties.

Certains définissent l'âme comme si elle était essentiellement un moteur. Selon eux, l'âme exercerait son action sur une seule partie du corps par laquelle serait mu le corps tout entier. Définir ainsi l'âme, c'est dire qu'elle est unie au corps par mode de contact seulement,

un peu à la façon dont le pilote est uni au navire qu'il dirige. Concevoir l'union de l'âme et du corps par mode de contact - ce contact fût-il spirituel comme celui dont il est question dans le traité De la Génération ⁶, quand Aristote dit de certains êtres qu'ils exercent une action sans subir de passion et peuvent de ce fait toucher sans être touchés eux-mêmes -, c'est refuser à l'être animé l'unité pure et simple pour ne lui attribuer qu'une unité accidentelle, celle de l'agir.

Au sujet de ce qui est un de cette manière, saint Thomas s'exprime ainsi:

Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiundo: quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur unum quomodo et ens. Esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter ⁷.

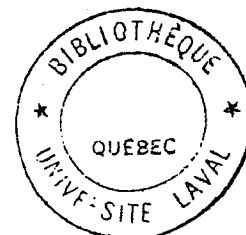
L'âme est non un moteur, mais l'acte premier d'un corps naturel organisé. Telle est en effet la définition que donne Aristote de l'âme au début du deuxième livre du traité De l'Ame ⁸. Et le Philosophe d'ajouter:

... il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte, ni d'une manière générale, pour la matière d'une chose quelconque et ce dont elle est

6 Aristote, De la Génération, I, c. 6.

7 Contra Gentiles, II, c. 56.

8 Aristote, De l'Ame, II, c. 1, 412 b 5.



la matière. Car l'Un et l'Etre se prennent en plusieurs acceptions, mais leur sens fondamental, c'est l'entéléchie ⁹.

C'est parce que l'âme est la forme du corps qu'elle lui est unie immédiatement, alors que si elle en était le moteur, rien n'empêcherait qu'elle soit unie à une seule partie du corps: cette partie serait mue par l'âme et c'est par son intermédiaire que serait mû le corps entier.

Une forme est unie per se à la matière dont elle est l'acte, comme le dit Aristote dans la Métaphysique:

... la matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais en puissance d'un côté, et en acte de l'autre. Demander, par conséquent comment elles s'unifient, revient à rechercher quelle est la cause de l'unité, et pourquoi ce qui est un est un ¹⁰.

Les deux passages que nous venons de citer expriment la même pensée: le second, d'une façon générale, et, le premier, en ce qui concerne le corps et l'âme. Forme substantielle du corps, l'âme est l'acte d'une puissance qui lui est proportionnée comme matière: corps et âme ne sont qu'une seule chose comme cire et empreinte ne sont qu'un. Plus rapprochée du sens, la forme accidentelle qu'est l'empreinte est plus connue quoad nos que la forme substantielle. Voilà pourquoi le Philosophe manifeste l'unité du composé dont cette

9 Aristote, De l'Ame, II, c. 1, 412 b 6-10.

10 Aristote, Métaphysique H, c. 6, 1045 b 17-20.

dernière est l'acte en la comparant à celle de la forme accidentelle et de la puissance qui lui est propre.

Quelques lignes plus loin, Aristote poursuit l'explication en supposant que la hache est un corps naturel. Alors, dit-il, ce qui fait que la hache est une hache et non un autre instrument serait son âme, c'est-à-dire sa substance - au sens de forme -, car si la substance était séparée de la hache, il n'y aurait plus de hache, sinon par homonymie. Puis il ajoute: "mais, en réalité, ce n'est qu'une hache" ¹¹, comme pour préciser qu'il s'agit d'une pure hypothèse, la hache n'étant point un corps naturel. Et le Philosophe d'appliquer ce qu'il vient de dire aux parties du corps vivant.

Si l'oeil était un animal, dit-il, la vue serait son âme: car c'est là la substance formelle de l'oeil. Or l'oeil est la matière de la vue, et la vue venant à faire défaut, il n'y a plus d'oeil, sinon par homonymie, comme un oeil de pierre ou un oeil dessiné. Il faut ainsi étendre ce qui est vrai des parties, à l'ensemble du corps vivant ¹².

L'oeil privé de la vue n'est dit oeil que de façon équivoque, car il n'est pas alors en puissance capable de voir. L'oeil, en effet, c'est, non la pupille seule, mais la pupille et la vue qui en est l'acte, comme la hache n'est pas le fer seul, mais celui-ci et le tranchant, son acte.

11 Aristote, De l'Ame, II, c. 1, 412 b 13-15.

12 Ibid., 412 b 19-24.

Ce que le tranchant est à la hache et la partie de l'âme à la partie du corps, l'âme sensitive tout entière l'est à l'ensemble du corps sentant, en tant que tel ¹³. Comme la vue est forme et acte de l'oeil, l'âme tout entière est forme et acte du corps entier. C'est donc parler équivoquement que de désigner encore du nom d'animal par exemple, un corps privé de l'âme sensitive qui en était la forme et l'acte. En effet, comme le dit Aristote,

... ce n'est pas le corps séparé de son âme qui est en puissance, capable de vivre, mais celui qui la possède encore ¹⁴.

Parce qu'elle est forme et acte du corps entier, l'âme doit être dans le corps entier et non point en l'une de ses parties seulement: un acte doit être dans ce dont il est l'acte, comme nous venons de le voir par les passages cités.

L'âme doit se trouver non seulement dans tout le corps, mais encore en chacune de ses parties, car cette forme n'est pas accidentelle, mais substantielle. La forme substantielle constitue non seulement la perfection du tout, mais aussi celle des parties, car le tout et les parties tiennent d'elle leur spécification.

¹³ Aristote, De l'Ame, II, c. 1, 412 b 24.

¹⁴ Ibid., 412 b 25.

Il n'en est pas ainsi de la forme de composition et d'ordre, celle de la maison par exemple. Par cette forme, des choses déjà existantes, donc constituées dans leur espèce propre, sont ordonnées comme parties d'un tout. Il est évident que la forme de composition et d'ordre n'est forme que du tout, elle ne donne pas leur spécification aux parties: elle est accidentelle seulement.

L'âme est forme substantielle. C'est donc dire qu'elle est forme et acte non seulement du corps entier, mais aussi de chacune de ses parties. En effet, l'âme est-elle séparée du corps, ni celui-ci ni ses parties ne gardent leur propre nature spécifique. Le corps devient alors cadavre, et l'on ne saurait parler qu'en un sens équivoque de l'oeil ou de la main d'un cadavre. Aucun des organes que possédait le corps quand il était animé ne conserve son opération propre une fois l'âme séparée de lui, tandis que tout ce qui demeure dans une espèce déterminée demeure apte à l'opération propre à cette espèce.

Si l'âme est acte et forme non seulement du tout, mais aussi de chacune des parties, elle est et dans le corps naturel organisé dont elle est la forme, et dans chaque partie de ce corps.

Tout corps comme tel comporte des parties diverses qu'il est possible de séparer selon l'étendue. Nous venons de voir que, comme forme d'un corps, l'âme est dans le corps

entier et dans chacune de ses parties. L'âme serait-elle de ce fait partageable elle-même à la façon dont l'est le corps, donc tout entière dans le tout, mais partiellement en l'une ou l'autre de ses parties?

Outre les parties quantitatives qu'il possède comme être corporel, le corps naturel organisé est comme tel muni d'instruments aux fonctions bien déterminées dont l'âme est le principe premier. L'âme se trouve donc divisible d'après les fonctions diverses qu'elle est apte à exercer. Comme principe d'opération, l'âme est-elle tout entière dans le corps, et chacune de ses facultés dans l'organe proportionné à la fonction exercée?

Les deux questions que nous venons de poser touchent aux modes selon lesquels l'âme se trouve dans les parties du corps: l'une et l'autre concernent sa séparabilité. Pour y répondre, nous distinguerons d'abord les modes possibles de divisibilité, puis nous les appliquerons à l'âme afin de découvrir ceux qui lui conviennent.

Les notions de totalité et de divisibilité sont corrélatives. Qu'est-ce qu'un tout, en effet, sinon ce qui est divisible en parties. C'est donc dire que la diversité dans les modes de totalité doit se prendre des sens différents attribués au mot "partie".

L'on distingue ordinairement trois sortes de parties. Les unes supposent division selon la quantité comme lorsqu'on

divise un corps ou une ligne: ce sont les parties quantitatives. Les autres, dites par saint Thomas "partes rationis et essentiae" supposent division selon l'essence, comme lorsqu'on distingue par la définition les parties d'un défini, ou encore la matière et la forme dans un composé. Enfin, dans le tout potentiel que forme l'ensemble des puissances d'un être, on peut distinguer chacune d'elles: ces diverses puissances sont des parties potentielles, "partes virtutis" du tout potentiel ¹⁵.

Le premier mode de totalité et les parties selon lesquelles le tout quantitatif est divisible ne conviennent aux formes que par accident, et à certaines d'entre elles seulement. N'étant point divisible ni selon le nombre, ni selon la grandeur, la forme n'est point divisible per se selon la quantité. Par accident cependant, il se trouve qu'une forme soit elle-même divisée quand on divise en parties quantitatives le sujet dans lequel elle est reçue.

... aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus aut magnitudo. Uni autem formae non competit totalitas numeri nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis quae per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei ¹⁶.

15 Ia, q. 76, a. 8.

16 Q. D. De Anima, q. un., a. 10.

Cette division selon la quantité n'est donc possible que par accident pour celles seulement des formes qui peuvent être indifféremment dans le tout quantitatif lui-même ou dans toute partie de ce tout. Ainsi la blancheur peut, par essence, être aussi intense en chaque partie d'une surface qu'en la surface tout entière. S'il arrive qu'on divise cette surface, la blancheur se trouvera par accident divisée elle-même.

Il n'en est pas ainsi des formes qui requièrent diversité de parties, comme c'est le cas de l'âme, surtout chez les animaux parfaits. L'exécution des opérations diverses dont ils sont capables - opérations qui ont leur principe premier en l'âme - exige dans le corps de ces animaux des organes diversifiés, chacun étant proportionné à la fonction à exercer. Plus l'âme est parfaite, plus grande est la diversité des opérations dont elle est le principe. Tandis que la forme inférieure, celle de l'être inanimé, perfectionne uniformément la matière dont elle est l'acte, l'âme informe de façon proportionnée chacune des parties du corps qu'elle anime. Comme ces parties sont diversifiées, l'âme les informe de façon diverse.

...formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cujus primo et per se anima est actus ¹⁷.

17 De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 4.

Une forme qui est ainsi l'acte d'un tout dont les parties sont diverses n'est point séparable par accident selon la quantité. Nous avons un signe de l'indivisibilité d'une telle forme dans le fait que les parties d'un corps vivant perdent leur opération propre si elles sont séparées de ce corps. C'est donc dire que l'âme, forme substantielle du corps entier et de chacune de ses parties, ne demeure pas comme acte de ces dernières quand il y a division: l'âme n'est pas divisée quantitativement, même par accident.

Il est à noter en outre que le corps de l'animal perd toute opération si on lui enlève certaines parties plus importantes ou un nombre trop considérable de parties. Cette constatation confirme également que l'âme est indivisible selon la quantité.

On objectera peut-être que le rameau sectionné d'un arbre conserve la vie: de fait, planté en terre dans les conditions voulues, il devient lui-même un arbre. Sectionne-t-on un ver, ses parties demeurent animées, puisqu'elles conservent le mouvement et, de plus, dans certains cas, dit-on, chacune d'elles croît de façon à ce que l'on ait autant de vers entiers. Ces deux exemples semblent s'opposer à ce que l'on dise l'âme indivisible par accident.

Si les segments d'un ver et les rameaux coupés d'un arbre conservent la vie de la façon que nous venons d'indiquer, c'est que les parties de ces vivants inférieurs ont

quelque chose de l'uniformité de l'inanimé. A cause de leur imperfection, ces vivants n'ont pas la diversité des opérations qui est propre à l'animé plus parfait et leur âme requiert peu de diversité dans les parties du corps dont elle est l'acte: c'est pourquoi elle est divisible par accident.

L'âme de l'animal est indivisible en raison même de la diversité de ses opérations: cette diversité exige des parties diversifiées informées par elle, chacune de façon adaptée à l'opération dont cette partie est l'instrument. Quand manque cette diversité dans le corps, l'âme peut être divisée par accident.

Comme nous venons de le voir, l'âme n'est pas divisible selon l'étendue, sauf par accident en certains corps dont la matière est semblable ou presque semblable dans le tout et dans les parties: chaque partie du corps sectionné conserve alors l'espèce du tout.

Potest dividi unumquodque eorum in diversas partes similes specie, sicut patet in aere, aqua et in corporibus mineralibus. Unde oportet, quod si partes sunt similes specie adinvicem et toti, quod forma specifica post divisionem sit in utraque partium¹⁸.

Cette division selon l'étendue se rencontre donc par accident en l'âme de la plante et en celles de certains animaux à l'organisme très simple. Aristote dit d'une âme ainsi séparable qu'elle est "une en acte et multiple en

18 Saint Thomas, In II De anima, lect. 4, n. 264.

puissance 19. Dans le corps non sectionné, cette âme demeure en effet une en acte, car elle est l'unique forme substantielle de ce corps, et cependant elle est apte à se diviser, puisque les parties du corps dont elle est la forme conservent, même séparées du tout, les opérations propres de l'espèce. Par la division du corps, cette âme devient multiple en acte.

Per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quae habent extensionem in materia 20.

Une telle division est impossible dès que l'âme requiert une organisation diversifiée dans le corps dont elle est l'acte premier. Les parties du corps se trouvent alors à différer spécifiquement entre elles et avec le tout. Tandis que le corps entier est proportionné à l'âme comme ce qui est d'abord perfectionné par elle, chacun des divers organes de ce corps est adapté à une puissance différente de l'âme, en vue de l'opération propre à cette puissance ordonnée au tout. Les opérations diverses exigent des puissances diverses, et chaque puissance organique opère par un organe adapté à la fonction qui la spécifie.

En raison même de cette diversité organique du corps, l'âme a un rapport différent avec le tout et chacune de ses parties.

19 Aristote, De l'Âme, II, c. 2 413 b 19.

20 De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 4, ad 19.

... quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes: sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile, ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum ²¹.

Deux objections présentées par saint Thomas permettent de préciser cette distinction. L'une part du fait que l'acte est en ce dont il est acte, pour affirmer que l'âme n'est point dans les parties du corps. Acte d'un corps organique, l'âme serait dans le corps entier et non en l'une ou l'autre de ses parties dont chacune n'est point elle-même un corps organique.

La réponse est simple: l'âme est l'acte du corps naturel organique comme de ce qui d'abord est perfectible par elle. Ceci n'exclut pas cependant que l'âme puisse perfectionner secondairement et de façon appropriée, donc selon leur rôle dans l'ensemble, les parties organiques spécifiquement différentes de ce corps.

... anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis ²².

... una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa corporis partes. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis: vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit ²³.

21 Ia, q. 76, a. 8.

22 Ibid., ad 2

23 Ibid., ad 5.

L'autre objection s'appuie sur le rapport que le Philosophe établit dans le traité De l'Ame, II, c. 2, entre, d'une part, telle partie de l'âme et telle partie du corps, la vue par exemple et la pupille, puis, d'autre part, l'âme entière et le corps entier. Et cette objection de conclure: si l'âme est en toute partie du corps, chacune des parties de ce corps se trouve elle-même un animal.

Pour répondre à cette objection, il suffit de distinguer dans leur rapport à l'âme, le corps lui-même et les parties de ce corps, comme nous l'avons fait plus haut. L'animal est composé de l'âme et du corps entier, ce corps organique qui lui est proportionné comme ce qui d'abord est apte à être perfectionné par elle. Ce n'est point comme en son premier perfectible que l'âme est en la partie qu'elle informe comme partie et non comme tout. De ce fait, la partie n'est point elle-même un animal.

Il importe en effet de noter que dans les parties organiques, l'âme est présente selon une modalité propre, c'est-à-dire comme telle puissance d'opération qui n'est point telle autre puissance à laquelle un organe différent est adapté.

Est-ce à dire que si par exemple l'oeil était dans le pied, là serait la puissance visuelle et donc l'âme elle-même? Oui, de dire saint Thomas, car la puissance visuelle est l'acte de cet organe déterminé qu'est l'oeil, fût-il

dans un pied. Puis, complétant l'hypothèse, il ajoute qu'on enlève alors l'oeil du pied, l'âme demeurera en ce pied, bien que la puissance visuelle n'y soit plus.

Remoto autem organo, remanet ibi anima, non tamen potentia visiva²⁴.

Le texte que nous venons de citer affirme implicitement que, même si l'âme n'est pas en telle partie du corps selon une puissance opérative, elle s'y trouve selon son essence.

Il est évident que, selon ses puissances, l'âme n'est pas tout entière en chaque partie du corps, mais que telle puissance est en l'organe proportionné à la fonction propre à cette puissance, si elle est organique. Ainsi, la puissance visuelle seule est en l'oeil, tandis que la faculté d'entendre est dans l'oreille, et il en est ainsi des autres puissances organiques.

Il y a cependant en l'âme certaines puissances qui ne sont pas organiques: ces puissances appartiennent à l'âme seule, non au composé, puisqu'elles s'exercent sans dépendre subjectivement d'un organe quelconque dans le corps. Telles sont, dans l'âme humaine, les facultés spirituelles dont l'opération s'exerce indépendamment de la matière.

Comme, d'une part, l'opération est l'acte d'une puissance, et que, d'autre part, il y a proportion entre

24 De Spiritualibus Creaturis, q. un., a 4, ad 11.

une puissance et son acte, si une opération est spirituelle, la puissance qui en est le principe est elle-même spirituelle.

Ainsi que le dit Aristote, l'intellect est "séparé", c'est-à-dire immatériel et inorganique, du fait même qu'il est apte à connaître toutes choses ²⁵. Dire que l'intellect est immatériel, c'est dire que l'appétit intellectuel l'est lui-même. Comme, dans cette partie, notre intention est, non de traiter expressément des puissances, mais de noter seulement que certaines d'entre elles excèdent la capacité du corps, il nous semble suffisant de limiter notre examen à l'intellect sans considérer en particulier l'appétit qui le suit.

Empédocle enseignait que, pour connaître toutes choses, l'intellect doit être constitué des principes mêmes des choses, donc être matériel pour connaître les choses matérielles. Aristote s'oppose à cette doctrine et affirme que, précisément pour connaître toutes choses, l'intellect doit être "sans mélange". Et le Philosophe de rappeler que, selon Anaxagore, l'intellect est sans mélange, donc sans quoi que ce soit de corporel, afin de mouvoir toutes choses par son commandement ²⁶. Saint Thomas explique ainsi pourquoi l'intellect qui commande doit être incorporel.

Si autem esset mixtus ex naturis corporalibus,

25 Aristote, De l'Ame, III, c. 4, 429 a 19.

26 Ibid., 429 a 20.

vel haberet aliquam earum determinate, non posset omnia movere suo imperio, quia determinaretur ad unum ²⁷.

Cette séparation de la matière que son prédécesseur a exigée de l'intellect qui commande, Aristote l'exige aussi totalement de l'intellect qui connaît. Mixtus, l'intellect dépendrait subjectivement de la matière, et ainsi il ne pourrait connaître toutes choses. Et cependant, notre intellect est apte à connaître tous les intelligibles, comme le sens tous les sensibles qui lui sont proportionnés.

Pensant toutes choses, dit Aristote, l'intellect doit nécessairement être sans mélange ²⁸.

Il affirme ainsi que l'intellect doit n'être aucune des choses matérielles qui sont l'objet de sa connaissance, et ceci est requis pour qu'il puisse les connaître toutes. Le Philosophe explique qu'une détermination quelconque de la faculté intellectuelle serait un obstacle intrinsèque à ce qu'elle reçoive de façon intentionnelle les formes des autres choses, ce que la versio antiqua exprime ainsi:

Intus apparens enim prohibebit extraneum, et obstruet ²⁹.

Ce qui est en puissance à recevoir quelque chose ne doit pas être constitué de telle sorte qu'il soit en acte ce qu'il doit recevoir. Afin d'être apte à connaître le coloré,

27 S. Thomas, In III De Anima, lect. 7, n. 678.

28 Aristote, De l'Ame, III, c. 4, 429 a 19.

29 Ibid., 429 a 20.

la puissance visuelle ne doit point être elle-même colorée, non plus que l'organe par lequel elle opère. S'il en était ainsi, la couleur possédée intrinsèquement ferait obstacle à la réception de tout autre coloré, et dans cette hypothèse, la vue ne pourrait exercer son opération. Non seulement la puissance doit être immatérielle, mais son organe doit lui-même posséder une certaine immatérialité qui le rende apte à connaître le sensible propre à la puissance dont il est l'instrument. Sans cette immatérialité d'un organe pourtant corporel, la puissance sensible serait empêchée de percevoir son objet.

Alors que chaque puissance sensible est en puissance à connaître un seul genre de sensibles, l'intellect est en puissance à intelliger toutes les choses sensibles et corporelles. Comme il est requis de la puissance visuelle qu'elle ne soit pas colorée afin de percevoir les couleurs, ainsi la faculté intellectuelle doit n'être déterminément aucune des natures sensibles et corporelles qu'elle intellige. Il en est de l'intellect comme de toute puissance de connaissance: ce qu'il est apte à connaître, il ne doit pas le posséder par nature.

Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia id quod inesset sibi naturaliter, impediret cognitionem aliorum ³⁰.

30 Ia, q. 75, a. 2.

Avoir une nature déterminée, ce serait pour l'intellect, être voilé en quelque sorte par quelque chose d'intrinsèque et de connaturel qui l'empêcherait de connaître les autres réalités. Il serait alors semblable à la langue d'un malade qui, chargée d'une humeur bilieuse, se trouve déterminée par cette saveur et n'en peut goûter une différente³¹, il serait dans l'impossibilité de connaître toutes choses. De même, si l'intellect possédait en lui une nature corporelle quelconque, il ne pourrait connaître tous les corps, puisque tout corps a une nature déterminée. Il est manifeste cependant que l'homme peut par son intellect connaître la nature de toutes les choses corporelles. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit corporel.

Il est tout aussi impossible que l'intellect connaisse par un organe corporel, car la nature déterminée de cet organe serait un obstacle à l'intellection de tous les corps, comme la coloration de la pupille empêcherait la vision³².

L'intellect n'est pas corporel lui-même, et, de plus, il exerce son opération propre sans dépendre subjectivement du corps, puisqu'il n'a point d'organe corporel. L'intellect a donc une opération qui lui convient per se, opération à laquelle le corps n'a point part.

31 S. Thomas, In III De Anima, lect. 7, n. 680.

32 Ia, q. 75, a. 2.

Ipsū igitur intellectuāle principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus ³³.

Si l'intellect est une puissance inorganique, il en est ainsi de la volonté qui le suit comme appétit intellectuel. Ces facultés excèdent la capacité du corps, car elles exercent leur opération sans en dépendre subjectivement: elles sont en l'âme seule, donc en aucune partie du corps.

Les puissances communes à l'âme et au corps opèrent par un organe corporel: ces puissances sont donc selon leur totalité dans le corps, ceci de telle sorte cependant que chacune se trouve non dans le corps entier, mais seulement en celle de ses parties qui est proportionnée à son opération.

Comme tout potentiel, l'âme n'est donc pas tout entière en toute partie du corps, ni même tout entière dans le corps, puisque certaines de ses puissances sont inorganiques.

Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit ³⁴.

Tandis que la totalité quantitative convient par accident à celles des formes qui perfectionnent de façon uniforme le tout et chacune de ses parties, les deux autres modes de totalité conviennent per se et proprement à toute forme.

33 Ia, q. 75, a. 2.

34 De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 4.

Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, propria et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis: quia forma est operationis principium ³⁵.

Après avoir affirmé qu'une similitude existe entre les deux derniers modes de totalité - tous deux conviennent per se et proprement aux formes -, saint Thomas les distingue en examinant en regard des parties la triple totalité possible d'une même forme accidentelle, celle de la blancheur d'une surface.

Divise-t-on cette surface, la blancheur qui se divise par accident selon l'étendue est tout entière dans le tout, mais non en l'une de ses parties. De même, selon la capacité qu'elle possède de mouvoir la puissance visuelle, la blancheur est plus grande en la surface entière qu'en un segment seulement. Mais si on considère la blancheur selon sa notion ou son essence, elle se trouve tout entière en une partie quelconque de la surface.

Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte ³⁶.

Comme nous l'avons vu antérieurement, la forme dit perfection. Si elle confère au tout aussi bien qu'aux parties tel caractère spécifique, elle doit sous ce rapport, comme principe spécificateur intrinsèque, être tout autant

35 Ia, q. 76, a. 8.

36 Ibid.

en chaque partie qu'en le tout lui-même, car l'acte est en ce dont il est l'acte. Ainsi, selon la perfection de sa notion ou de son essence, la forme accidentelle qu'est la blancheur est tout entière en toute partie de la surface blanche, et de même, la forme substantielle qu'est l'âme se trouve tout entière en chaque partie - organique ou non - du corps dont elle est l'acte premier.

... cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, anima autem secundum suam essentiam est forma corporis et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ... relinquatur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei ³⁷.

Comme tout potentiel, la forme se trouve tout entière dans le tout, à condition qu'elle exerce toutes ses opérations par la matière dont elle est forme. Même dans cette hypothèse, elle n'est point tout entière en chaque partie: la puissance de la couleur à mouvoir la vue est moindre en une faible étendue qu'en une surface plus grande ou en la surface entière, et, dans l'être animé, chaque puissance organique différente n'opère que par et dans l'organe corporel qui lui est adapté. L'âme humaine possède en outre, comme nous l'avons vu, des puissances qui exercent leur opération sans organe corporel, et qui, de ce fait, dépassent le corps, n'étant en aucune de ses parties comme dans leur sujet.

37 Q. D. De Anima, q. un., a. 10.

La séparabilité de l'âme selon ses puissances présente donc un double aspect: d'une part, la distinction en l'âme de puissances diverses, les unes organiques, les autres inorganiques, toutes ayant leur racine en l'essence même de l'âme, et, d'autre part, la distinction dans le composé de parties organiques dont chacune est la matière d'une puissance qui en est la forme.

Bien que les organes soient dans le corps et que celui-ci soit étendu, il ne faut point confondre ce second aspect de la séparabilité - la séparabilité selon les puissances - et le premier que nous avons mentionné, savoir, la séparabilité selon l'étendue: nous l'avons vu plus haut, cette dernière ne saurait, même par accident, convenir à l'âme d'un corps organique.

En abordant l'étude de la sensation, Aristote dit de l'organe et de la faculté qu'ils sont identiques, et cette identité s'entend de l'unité d'un même sujet, l'organe étant la puissance dont la faculté est l'acte, car il ajoute:

... mais leur essence est différente: car le sentant doit être une certaine étendue, tandis que ni la quiddité de la faculté sensible, ni le sens lui-même ne sont de l'étendue, mais bien une certaine forme et une puissance du sentant ³⁸.

Le sens n'est pas une grandeur, bien que l'organe par lequel opère la faculté ait comme partie du corps une

38 Aristote, De l'Ame, II, c. 12, 424 a 26-29.

certaine étendue. Comme tel, le sens est une proportion, une forme, une puissance de l'organe qui, parce que corporel, comporte grandeur.

Organum enim sensus, cum potentia ipsa, utputa oculus, est idem subjecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore... Non tamen est eadem ratio magnitudinis et sensitivi sive sensus, sed sensus est quaedam ratio, idest proportio et forma et potentia illius, scilicet magnitudinis 39.

En outre, la distinction entre les facultés organiques ne se prend pas des parties différentes du corps dont chacune est la forme: la matière est pour la forme, non la forme pour la matière. Comme les autres facultés, ces puissances sont ordonnées à l'acte: à des actes spécifiquement différents sont ordonnées des puissances qui diffèrent elles-mêmes selon l'espèce. Dans la section suivante, nous verrons selon quelles puissances se divise. l'âme.

Au début de la présente section, nous avons posé, avec Aristote lui-même, la question de la séparabilité de l'âme, nous demandant si le principe locomoteur est l'âme tout entière ou l'une de ses parties, et, à supposer que ce soit une partie, s'il s'agit d'une partie séparable selon la quantité ou en notion seulement.

Dans les pages qui précèdent, nous avons examiné les divers modes de séparabilité pour les appliquer à l'âme.

39 S. Thomas, In II De Anima, lect. 24, n. 555.

Comme nous l'avons vu, l'âme n'est point divisible selon la quantité, ni per se, ce qui est commun à toute forme, ni per accidens, ce qui est propre à l'âme comme forme substantielle d'un corps organique.

Ce n'est pas tout être animé qui se déplace selon le lieu: seul l'animal est doué de locomotion, encore que ce ne soit pas tout animal. L'animal immobile possède au moins un sens, celui du toucher, sans lequel il n'y a pas de sensation, et, par suite, pas d'animal. L'animal apte à se déplacer selon le lieu doit percevoir à distance ce vers quoi il se dirige: à cette fin, il lui faut au moins un sens autre que le toucher - ou le goût, qui est une sorte de toucher -, car le toucher ne perçoit que l'objet présent sans milieu intermédiaire. C'est dire que le corps de l'animal doué de locomotion doit être organique et, de ce fait, son âme n'est point séparable selon la quantité, ni per se ni per accidens.

Si la totalité selon la quantité dit rapport à des parties quantitatives, la totalité selon l'essence se prend des parties essentielles de l'espèce: matière et forme pour le composé, genre et différence pour l'espèce.

Ce n'est point l'âme qui, à proprement parler, constitue une espèce mais bien le composé de corps et d'âme ⁴⁰.

40 Ia, q. 75, a. 7, ad 3.

Peut-on dès lors parler de l'âme comme d'un tout essentiel s'il ne se trouve point en elle de parties essentielles selon l'espèce? Saint Thomas affirme qu'on peut attribuer ce mode de totalité aux essences simples - donc à l'âme -, ceci en raison de leur perfection: elles sont parfaites en elles-mêmes, sans parties, comme le composé est, par l'union de ses parties essentielles, constitué dans la perfection propre à son espèce.

Et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiali simplicibus ratione suae perfectionis; eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex conjunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectam speciem per seipsas ⁴¹.

Selon son essence, l'âme est donc un tout d'une manière éminente: elle n'a pas de parties, et cette totalité lui est attribuée en raison de sa perfection. N'ayant pas de parties, elle n'est pas divisible.

Si le principe locomoteur devait être en l'essence de l'âme, il faudrait dire que l'âme est elle-même tout entière ce principe. Dans les pages suivantes, nous examinerons s'il en est ainsi.

Il reste donc que, si le principe locomoteur est une partie de l'âme et non l'âme tout entière, il est l'une des puissances de l'âme, puisque l'âme n'est séparable que comme tout potentiel.

⁴¹ Q. D. De Anima, q. un., a. 10.

2. L'âme se distingue-t-elle réellement du principe locomoteur?

Nous avons vu que l'âme est unie au corps de façon substantielle, et non par mode de contact seulement - ce contact fût-il spirituel -, car, le composé de corps et d'âme est un dans l'être et non dans l'agir seulement.

L'âme n'est pas un corps, mais elle est dans un corps, étant en lui tout entier, et non en une seule de ses parties sur laquelle elle agirait pour mouvoir le corps entier. L'âme n'est pas d'abord un moteur, mais une forme, et la forme est en ce dont elle est l'acte. Comme forme substantielle, l'âme est tout entière dans le corps entier et en chacune de ses parties: c'est par l'âme que le corps et ses parties sont et sont tels, recevant d'elle esse et speciem. Ainsi se trouve écartée une certaine définition selon laquelle l'âme serait d'abord un principe locomoteur.

Cependant si, avec Aristote, on définit l'âme l'acte d'un corps organique, est-il possible qu'elle soit elle-même le principe locomoteur, telle est la question que nous posons avec le Philosophe qui se demande si ce principe est l'âme tout entière ¹.

Certains affirment qu'il en est ainsi. Ils admettent

1 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 a 20.

que l'âme a des puissances, mais pour ajouter aussitôt qu'elle est ses puissances. D'après cette opinion, la locomotion a pour principe l'âme elle-même, mais en tant que puissance locomotrice, et les opérations du sens et de l'intellect ont aussi pour principe l'âme elle-même considérée dans le premier cas comme puissance sensible et dans le second, comme puissance intellectuelle.

Dans cette hypothèse, les puissances ne se distinguent pas réellement de l'âme qui est immédiatement le principe d'actes divers: elles ne sont que des noms différents donnés à l'âme suivant l'opération qu'elle exerce par son essence même.

... ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis ².

Dire que l'âme est le principe immédiat de ses opérations, c'est identifier les puissances de l'âme à son essence, comme nous venons de le voir. Or la puissance n'est rien autre que le principe d'une opération, qu'il s'agisse d'une action ou d'une passion. Et le principe c'est, comme le dit saint Thomas, non le sujet qui agit ou pâtit, mais ce par quoi il agit ou pâtit.

Non quidem principium quod est subjectum agens aut patiens, sed id quo agens agit aut patiens patit;

2 De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 11.

sicut ars aedificativa est potentia in aedificatore qui per eam aedificat, et calor in igne qui calore calefacit, et siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia ³.

Un même sujet peut avoir plusieurs puissances par lesquelles il opère, ce qui lui permet d'avoir des opérations diverses. Ainsi le feu peut réchauffer par sa chaleur et éclairer par sa lumière: chaleur et lumière sont des puissances par lesquelles le feu produit immédiatement deux opérations différentes tout en demeurant l'unique principe premier de ces opérations.

Frappés par la simplicité de l'âme qu'ils ont crue incompatible avec la diversité des puissances qu'il paraît y avoir en elle, certains, avons-nous dit, ont attribué de façon immédiate les opérations de l'âme à son essence, sans se rendre compte, semble-t-il, que leur position est tout à fait impossible.

Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae. Sed haec positio est omnino impossibilis ⁴.

Il est impossible en effet que les puissances s'identifient à l'essence, ceci d'une façon générale pour tout être créé, dont l'opération n'est pas l'être, et, d'une façon spéciale, pour l'âme, dont les opérations sont multiples et

3 Q.D. De Anima, q. un., a. 12.

4 De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 11.

diverses. Etant donné que l'étude de l'être créé comme tel se trouve liée à la théologie, nous considérerons de préférence que la diversité des opérations de l'âme exige une distinction réelle entre elle-même et ses puissances opératives.

Au chapitre premier du deuxième livre du traité De l'Ame, Aristote définit l'âme "l'acte premier d'un corps naturel organisé" ⁵. Au chapitre suivant, il prouve cette définition au moyen d'une démonstration per effectum que saint Thomas expose ainsi:

Illud quod est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma: sed anima est primum principium vivendi his quae vivunt: ergo est corporis viventis actus et forma ⁶.

Le moyen terme de cette démonstration est basé sur le fait que l'animé diffère de l'inanimé par la vie, comme le dit Aristote, qui ajoute:

Or le terme "vie" reçoit plusieurs acceptions, et il suffit qu'une seule d'entre elles soit réalisée dans un sujet pour que nous disions qu'il vit: que ce soit, par exemple, l'intellect, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, ou encore le mouvement de nutrition, le décroissement et l'accroissement ⁷.

On le voit, ce que le Philosophe entend par la vie, ce sont les opérations vitales qui sont autant de manifestations de l'âme qui en est le principe premier.

5 Aristote, De l'âme, II, c. 1, 412 b 5.

6 S. Thomas, In II De Anima, lect. 3, n. 253.

7 Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 413 a 20-25.

Comme Aristote le signale lui-même, la première définition de l'âme demeure très générale⁸. Saint Thomas commente cette remarque en disant que la détermination de l'âme ne sera achevée qu'avec celle de ses diverses parties.

Dicit quod secundum praedicta determinatum est de anima, et posita est animae descriptio "figuraliter" quasi extrinsece et superficialiter et incomplete. Complebitur enim determinatio de anima quando pertinet usque ad intima ut determinatur natura uniuscujusque partis ipsius animae⁹.

De fait, la considération des parties de l'âme retient l'attention d'Aristote jusqu'à la fin du traité. Mais cette étude est précédée d'une nouvelle définition de l'âme qui semble déterminer quelles parties il importe de considérer successivement.

L'âme, dit Aristote, est ce par quoi d'abord nous vivons, nous sentons et nous pensons¹⁰.

Cette définition correspond à la mineure de la démonstration per effectum qui manifeste que l'âme est forme d'un corps organisé: elle énumère les opérations vitales dont l'âme est la cause comme principe premier de la vie du corps dont elle est la forme substantielle.

Il est à noter que dans la mineure, on lit: l'âme est le premier principe de la vie - des opérations vitales - en

8 Aristote, De l'Ame, II, c. 1, 413 a 10.

9 S. Thomas, In II De Anima, lect. 2, n. 244.

10 Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 414 a 12.

l'être animé, et, dans la seconde définition de l'âme qu'elle est ce par quoi d'abord nous vivons...

Aristote explique que l'expression "ce par quoi nous vivons et percevons" peut s'entendre en deux sens, comme cette autre expression "ce par quoi nous connaissons" désigne tantôt la science, tantôt l'âme, et celle-ci "ce par quoi nous sommes en bonne santé" signifie soit la santé, soit le corps tout entier ¹¹.

Pour que le corps soit sain, il faut non seulement le corps, mais aussi la santé en ce corps. Il faut le corps comme aptitude et puissance proportionnée à cette forme qu'est la santé. Cependant, ce par quoi d'abord le corps est sain, ce n'est pas le corps, encore qu'il soit apte à être sain, car sans la santé, on ne peut le dire sain. C'est donc par la santé que d'abord le corps est sain: la santé est forme et acte du corps sain.

De même, il n'y a pas de savant sans la science en une faculté apte à la connaissance scientifique. On ne dit pas savant l'homme qui possède la seule aptitude à la science, car sans la science en acte, il demeure seulement en puissance à devenir savant. Ce par quoi d'abord le savant est tel, c'est la science reçue comme forme et acte en la puissance qui lui est proportionnée.

¹¹ Aristote, De l'Âme, II, c. 2, 414 a 4 - 9.

Ainsi, pour que le corps soit vivant, il faut non seulement un corps, mais une âme en ce corps. Le corps est requis comme puissance, aptitude, capacité à la vie: il doit même être d'une certaine nature pour être apte à telle âme ¹². Ainsi la plante est disposée à une âme végétative, mais elle n'est pas apte à l'âme sensitive en ce que celle-ci a de propre, car, comme plante, elle n'est pas munie d'organes sensoriels.

Cependant, ce par quoi d'abord le corps est un corps vivant, ce n'est pas le corps, puisque sans l'âme, le corps n'est pas vivant, comme sans la santé, il n'est pas sain, et sans la science, l'homme n'est pas savant.

Ce par quoi d'abord le corps est vivant, c'est l'âme, car c'est par elle d'abord que nous vivons, nous sentons, et nous intelligeons, comme le corps est sain d'abord par la santé et le savant est tel d'abord par la science.

Et le Philosophe de conclure que l'âme est forme et principe spécificateur, non matière et sujet ¹³.

En définissant l'âme "ce par quoi d'abord nous vivons...", Aristote met en évidence la prééminence de l'âme sur le corps comme principe de vie: l'âme est le premier principe de vie, c'est par elle d'abord que s'exercent les opérations vitales.

12 Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 414 a 19.

13 Ibid., 414 a 14.

Il est à noter que parmi les opérations mentionnées dans la seconde définition de l'âme, les deux premières sont du composé - elles dépendent subjectivement du corps -, tandis que la troisième est de l'âme seule, sans dépendance subjective du corps, comme nous l'avons vu dans le premier article ¹⁴.

Les premières ont comme principe immédiat une puissance organique qui exerce son opération par et dans une partie du corps qui lui est proportionnée. Il n'en est pas ainsi de l'opération intellectuelle qui ne dépend pas subjectivement du corps et dont le principe immédiat est une puissance inorganique.

L'âme possède donc des puissances distinctes par leur sujet, les unes, inorganiques, ont pour sujet l'âme seule, et les autres, organiques, ont pour sujet le composé. Dans ces dernières, l'âme demeure ce par quoi s'exerce l'opération vitale, puisque l'organe privé de la forme qu'est sa puissance ne peut exercer son opération.

Ainsi il est tout à fait impossible que l'âme selon son essence soit ses puissances. Selon son essence, elle est une, tandis que ses puissances se divisent en organiques et inorganiques.

... idem apparet ex potentiarum differentia;
quarum quaedam sunt quarumdam partium corporis actus,

¹⁴ pp. 33-37.

ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partes; quaedam vero potentiae non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum, nisi secundum diversa ¹⁵.

On a sans doute remarqué que le passage cité fait allusion - idem apparet - à une autre preuve qui lui est immédiatement antérieure dans le texte de saint Thomas. Cette autre preuve est basée sur la nécessité de distinguer en l'âme des puissances multiples en raison de la diversité spécifique des opérations posées et des objets sur lesquels chacune porte, car à des actes différents correspondent des puissances différentes. Et elle conclut: puisque les puissances sont multiples, elle ne sont pas l'essence de l'âme qui est une.

Ces deux preuves établissent une distinction réelle entre l'essence de l'âme qui est une, et ses puissances qui sont multiples et diverses, soit en raison de leur sujet, soit en raison de leur acte et de leur objet. Il a été question antérieurement de la division des puissances selon leur sujet, voilà pourquoi nous avons cité le texte de la preuve basée sur cette division. La distinction des puissances selon l'acte et l'objet de chacune sera donnée dans une seconde section de cette étude dialectique.

15 De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 11.

Si l'âme est le principe premier de la vie et si, en outre, chacune des diverses opérations de l'âme a pour principe immédiat une puissance qui se distingue réellement de son essence, on peut se demander ce que sont les puissances de l'âme par rapport à son essence.

Selon certains, une puissance de l'âme n'est pas son essence, comme nous venons de le voir, et ils ajoutent, ni un accident de l'âme, mais l'une de ses propriétés essentielles ou naturelles. Et cette opinion, de dire saint Thomas, en un sens, on peut la soutenir, bien qu'elle soit impossible en un autre sens.

D'après les philosophes, l'accident peut s'entendre en deux sens. En un premier sens, l'accident est l'une ou l'autre des neuf catégories qui avec la substance divisent l'être, et alors il est impossible de parler d'un intermédiaire entre la substance et l'accident, car la substance et l'accident épuisent la division de l'être par l'affirmation et la négation.

Non enim inter substantiam et accidens potest esse aliquid medium, cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiae sit non esse in subjecto, accidentis vero in subjecto esse ¹⁶.

Dire des puissances de l'âme qu'elles ne sont ni son essence ou sa substance, ni un accident prédicamental, c'est

16 De Spiritualibus Creaturis. q. un., a. 11.

dire qu'elles ne sont pas. En fait, elles sont sous le genre qualité, plus précisément la deuxième espèce de qualité qui comprend la puissance et l'impuissance.

L'accident peut se prendre en un autre sens, c'est-à-dire signifier la relation accidentelle du prédicat à un sujet: il est alors l'un des cinq modes de prédiquer tels que les pose Porphyre. En ce sens, un intermédiaire est possible entre l'essence et l'accident, c'est-à-dire entre le prédicat substantiel et le prédicat accidentel, et cet intermédiaire est le propre qui tient de l'un et de l'autre.

Le propre n'est pas un prédicat substantiel, car il ne signifie ni l'essence du sujet, ni une partie de cette essence, mais quelque chose d'autre, et en ceci il s'assimile au prédicat accidentel. Cependant le propre se rapproche du prédicat substantiel en ce qu'il est causé par les principes essentiels de l'espèce, et sous cet aspect, il diffère du prédicat accidentel qui n'est pas causé par les principes essentiels de l'espèce, mais qui est dans l'individu - accidit individuo -, de façon séparable ou non, comme le propre est dans l'espèce.

Telles sont les puissances de l'âme: sans être l'essence de l'âme, elles en découlent comme propriétés, et se trouvent de ce fait intermédiaires entre l'essence et l'accident.

Il arrive souvent que l'on dise des puissances de l'âme qu'elles sont ses parties, et ceci s'entend non des parties de son essence, mais de celles de sa puissance totale. Les puissances de l'âme ne sont pas des parties de son essence, mais des propriétés essentielles de l'âme parce qu'elles sont causées par son essence.

Les puissances sont des propriétés de l'âme et, comme telles, elles dépendent au point de vue de leur existence de la substance de l'âme, puisqu'elles en sont les accidents. Elles ont leur cause dans l'essence de l'âme, sans cependant être produites par mode de causalité efficiente, car le propre émane de l'essence par connexion naturelle.

... emanatio priorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem: sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color ¹⁷.

La forme substantielle donne l'esse simpliciter, et son sujet n'est que puissance. La forme accidentelle ne donne pas l'esse simpliciter, mais tel mode d'être: son sujet est un être en acte.

C'est la forme substantielle qui donne à son sujet d'être en acte.

Actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in ejus subjecto: et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in

17 I^a, q. 77, a. 6, ad 3.

actu in suo subjecto 18.

On a l'inverse quand il s'agit de la forme accidentelle dont l'actualité est causée par l'actualité de son sujet qui est antérieure à la sienne.

Sed e converso, 'actualitas per prius invenitur in subjecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subjecti 19.

C'est donc dire que le sujet d'une forme accidentelle reçoit cette forme pour autant qu'il est en puissance, mais qu'il la produit pour autant qu'il est en acte.

Il appartient au sujet de produire l'accident seulement dans le cas de l'accident propre et per se, car l'accident d'origine externe est reçu dans le sujet, mais il est produit par un agent extrinsèque.

Les puissances de l'âme sont ses propriétés: qu'elles soient dans l'âme seule comme dans leur sujet ou dans le composé qui est en acte par l'âme, elles découlent de l'essence de l'âme comme de leur principe.

Unde manifestum est quod omnes potentiae animae... fluunt ab essentia animae sicut a principio 20.

Et ces propriétés ne sont point substance, mais accident, car aucune des puissances de l'âme n'est directement ordonnée à quelque chose de substantiel.

18 Ia, q. 77, a. 6.

19 Ibid.

20 Ibid.

Toute catégorie se divise en puissance et acte de sorte que chaque puissance entre sous la catégorie de l'acte auquel elle est ordonnée: la matière première est en puissance à la forme substantielle, et elle est sous le genre substance, tandis que la puissance à un acte accidentel est elle-même un accident par réduction, c'est-à-dire comme principe et non comme espèce complète.

Qu'elles soient actives ou passives, les puissances de l'âme ne se disent pas directement d'une substance, mais de quelque chose d'accidentel, comme l'expose brièvement saint Thomas dans le passage suivant:

Et similiter esse intelligens vel sentiens actu non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus; et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiae; unde talis actio, sicut et aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali ²¹.

La puissance végétative est ordonnée à la production d'une substance, mais non de façon directe, car cette puissance, comme celle de la génération, agit en disposant la matière de sorte qu'au terme d'un mouvement d'altération, il y a génération ou d'une certaine substance ou d'une substance complète. Comme tout agent doit être en acte selon son agir - le feu réchauffe par la chaleur qu'il possède en acte, non par la lumière comme telle - c'est à partir de

21 Q. D. De Anima, q. un., a. 12.

ce qui est fait par l'agent qu'il faut considérer le principe par lequel il agit. En effet, comme le dit Aristote, la forme et son principe immédiat sont spécifiquement identiques.

Il est vrai, dit-il en parlant des quatre causes, que trois d'entre elles se réduisent à une en beaucoup de cas: car l'essence (quod quid est) et la cause finale ne font qu'un: alors que l'origine prochaine du mouvement est identique spécifiquement à celles-ci; car c'est un homme qui engendre un homme... 22.

Saint Thomas s'appuie sur ce principe, forma et generans sunt idem specie, pour conclure: si ce qui est causé n'appartient pas à la substance. il est impossible que le principe par lequel opère ce qui agit soit lui-même substantiel. Ceci, ajoute-t-il, apparaît de façon manifeste dans les agents naturels qui agissent en disposant d'abord la matière à la forme: il faut du côté de l'agent un principe immédiat accidentel qui corresponde aux dispositions opérées dans la matière. Et il poursuit:

Sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum ejus; alias non induceret agendo formam substantialem 23.

Ce principe immédiat par lequel agit l'agent naturel, ce sont les qualités actives et passives qui produisent leur effet propre en vertu de la forme substantielle: de la sorte l'action de ces qualités se termine immédiatement aux dispo-

22 Aristote, Physique, II, c. 7, 198 a 24-27, trad. Calderon.

23 Q. D. De Anima, q. un., a. 12.

sitions accidentelles, mais ultimement à une forme substantielle.

Si cependant un agent produit directement et immédiatement une substance par son action - comme nous disons de Dieu qu'il produit la substance des choses en les créant -, c'est qu'il agit par son essence: en un tel agent la puissance active n'est pas autre que l'essence elle-même ²⁴.

Tel n'est pas le cas de l'âme dont les puissances, ordonnées à la conservation ou à la production de la substance, opèrent - comme nous l'avons vu dans le passage cité précédemment - par transformation de la matière. Comme telles, ces puissances sont des principes accidentels, bien que leur vertu vienne de la forme substantielle, sans quoi elles ne pourraient produire un effet qui les dépasse. Les autres puissances de l'âme - facultés intellectuelles et sensibles - sont ordonnées à un esse accidentale. De ce fait, comme les précédentes, ces puissances sont des principes accidentels: les unes et les autres émanent de l'essence de l'âme.

Il est donc manifeste, comme le dit saint Thomas, que l'essence même de l'âme n'est pas le principe immédiat de ses opérations, mais que l'âme opère par des principes intermédiaires accidentels. Et ainsi, ajoute-t-il, les puissances de l'âme ne sont pas son essence, mais ses propriétés ²⁵.

²⁴ Q.D. De Anima, q. un., a. 12.

²⁵ Ibid.

Peut-on dès lors affirmer sans plus d'examen que le principe de la locomotion n'est pas l'essence même de l'âme, mais l'une de ses propriétés?

Il semble que non seulement nous le puissions, mais que nous devions le faire, car la locomotion est l'un des signes les plus manifestes de la vie dont le premier principe est l'âme elle-même.

Cependant, quand Aristote définit l'âme par ses opérations, il ne fait pas mention de la locomotion.

L'âme, dit-il, est ce par quoi d'abord nous vivons, nous sentons et nous pensons ²⁶.

A chacune des opérations mentionnées correspond une section subséquente du traité. En premier lieu, vient l'étude de la partie végétative de l'âme, laquelle correspond à "nous vivons". On a ensuite l'étude de la partie sensitive, puis celle de la partie intellectuelle.

Enfin, en une quatrième section, le Philosophe considère la locomotion pour chercher ce qui en l'âme joue le rôle de principe moteur: il semble donc que la seconde définition de l'âme soit incomplète et qu'on doive y ajouter les mots "et nous nous mouvons selon le lieu".

Comment expliquer cette omission? Relève-t-elle d'un simple oubli, ou bien faut-il l'attribuer à une intention de l'auteur?

26 Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 414 a 12.

Sans prétendre apporter une solution définitive à ces questions, il nous faut les poser à cause du sujet même de notre travail.

Il est évident que pour Aristote, l'âme est principe de mouvement: non seulement, le Philosophe prend comme point de départ de son étude sur l'âme les deux caractéristiques communément admises de la vie, savoir la connaissance et le mouvement propre au vivant qui se déplace selon le lieu, mais il dit lui-même, au chapitre 9, livre III, que l'âme se définit par deux puissances: la connaissance et la locomotion 27.

Certains passages du traité De l'Ame sont explicites à ce sujet, nous en rappelons quelques-uns.

Aristote note que parmi les philosophes qui ont considéré l'âme comme principe de mouvement, tous sont d'accord sur un point, et lui-même avec eux, c'est-celui-ci: l'âme meut. Presque tous affirment que l'âme est mue, et ceci précisément parce qu'elle meut. Et le Philosophe de critiquer fortement cette affirmation et la raison qu'on en donne. L'âme n'est pas mue, dit-il, "sinon par accident, lorsque le sujet dans lequel elle réside est mû par l'âme" 28.

Et ailleurs, il se demande s'il faut attribuer à l'âme

27 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 403 a 26-29.

28 Ibid., I, c. 4, 408 a 32.

tout entière le mouvement local. Ce mouvement précise-t-il se produit dans les animaux sous l'influence de l'âme²⁹.

Et encore, après avoir critiqué la théorie de Démocrite, il ajoute.

Et, en général, il n'apparaît pas que ce soit de cette façon (par des atomes sphériques) que l'âme meut l'animal; c'est en réalité par un certain choix et une certaine pensée³⁰.

Ces textes sont sans équivoque: non seulement Aristote affirme que la locomotion a son principe en l'âme, mais il indique en outre selon quelles parties l'âme serait motrice. Puisque par ailleurs, la locomotion caractérise l'un des degrés de vivants tout comme chacune des trois opérations mentionnées dans la définition, et que cette opération est étudiée dans le traité au même titre que les trois autres, il semble bien que l'omission de l'expression "et nous nous mouvons selon le lieu" dans cette définition soit due à un pur oubli.

Un passage du livre II paraît confirmer cette hypothèse. Après avoir soulevé la difficile question de la séparabilité des parties, Aristote ajoute ce qui suit:

Pour l'instant, contentons-nous de dire que l'âme est le principe des fonctions que nous avons indiquées et qu'elle est définie par elles, savoir

29 Aristote, De l'Âme, I c. 5, 411 a 28-29.

30 Ibid., I, c. 3, 406 b 24-25.

par les facultés végétative, sensitive, intellectuelle, et par le mouvement ³¹.

Ce texte, n'est-ce pas la seconde définition de l'âme donnée en termes différents et de façon complète, puisque la locomotion s'y trouve mentionnée.

Et cependant, une autre hypothèse ne serait-elle pas possible? Certains passages du traité De l'Âme - ainsi que d'intéressantes distinctions apportées par saint Thomas dans son commentaire - nous invitent à penser que le Philosophe ait omis à dessein de mentionner la locomotion dans la seconde définition de l'âme.

Au chapitre troisième du deuxième livre du traité De l'Âme, Aristote rappelle que certains vivants possèdent toutes les facultés énumérées (nutritive, désirante, sensitive, locomotrice et intellectuelle), mais que d'autres n'en possèdent que quelques-unes ou même une seule, savoir, la faculté nutritive ³². Et il ajoute:

S'il y a une notion commune de l'âme, ce peut être uniquement de la même façon qu'il y en a une de la figure... Toujours, dit-il, l'antérieur est contenu en puissance dans ce qui lui est consécutif, aussi bien pour les êtres animés que pour les figures, par exemple le triangle dans le quadrilatère, l'âme nutritive dans l'âme sensitive. Par conséquent, pour chaque classe d'êtres, il faut

31 Aristote, De l'Âme, II, c. 2, 413 b 10-13.

32 Ibid., II, c. 3, 414 a 30 - 414 b 1.

rechercher quelle espèce d'âme lui appartient... Ainsi donc, parler de chacune de ces espèces d'âmes en particulier est évidemment aussi la façon la mieux appropriée de parler de l'âme ³³.

Selon ce texte, la suite du traité devrait comporter la considération de chacune des facultés énumérées, puisque certains animaux les possèdent toutes ³⁴. Le nombre des parties à étudier passe ainsi à cinq, de trois qu'il était d'après la seconde définition de l'âme. Cette divergence dans le nombre cause un embarras, surtout si nous tentons de ramener ces divisions à celles que le traité De l'Ame donne en réalité.

Il faut tout d'abord remarquer que le traité n'accorde pas à la faculté appétitive une étude isolée. L'appétit, explique saint Thomas, ne constitue pas un degré spécial de vivants, et il en sera d'ailleurs question au III^e livre, à l'occasion de l'étude de la faculté locomotrice ³⁵.

En plus de nous renseigner sur l'ordre selon lequel les diverses facultés sont étudiées dans le traité, ce passage contient, semble-t-il, le principe d'une explication possible de l'omission, dans la seconde définition de l'âme, de l'expression "et nous nous mouvons selon le lieu".

33 Aristote, De l'Ame, II, c. 3, 414 b 21 - 415 a 13.

34 Ibid., II, c. 2, 413 b 32.

35 Saint Thomas, In II De Anima. lect. 7, n. 309.

Après avoir rappelé les opinions des Anciens relativement à la nature de l'âme, Aristote s'interroge sur les parties de l'âme et les opérations de ces parties ³⁶. Avant de commenter ce passage, saint Thomas note que l'on peut entendre les opérations de l'âme de deux manières différentes: selon le mode d'opérer ou bien selon le genre des opérations posées.

On distingue chez les vivants trois modes différents d'opérer. En effet, la vie nutritive s'exerce par l'intermédiaire des qualités actives et des qualités passives: froid, chaud...; les opérations de la vie sensitive ne s'exercent pas par ces qualités sensibles, mais elles supposent dans le corps un organe adapté à chaque puissance qui perçoit son sensible propre au moyen de cet organe; enfin la vie intellectuelle exerce son activité propre sans nécessiter ni l'intermédiaire de qualités sensibles, ni le secours d'un organe corporel ³⁷.

Entendre "opérations" dans le sens de "modes d'opérer," c'est ramener à trois le nombre des opérations de l'âme. Les opérations sont cependant au nombre de cinq, si on considère les genres d'opérations qui correspondent aux facultés énumé-

36 Aristote, De l'Ame, I, c. 5, 411 a 27 - 411 b 5.

37 S. Thomas, In I De Anima, lect. 14, n. 200.

rées ³⁸ (nutritive, désirante, sensitive, locomotrice et intellectuelle).

Il se pourrait qu'Aristote ait mentionné dans la seconde définition de l'âme les seules opérations qui correspondent aux divers modes d'opérer, chacun étant propre à une espèce de vivant - végétatif, sensitif et intellectif -, ceci dans l'intention de mettre en lumière ce qui distingue chacune de ces espèces. Ainsi se vérifierait la seconde hypothèse que nous avons émise, savoir que l'omission dans la seconde définition de l'âme de l'expression "et nous nous mouvons selon le lieu" serait voulue.

D'ailleurs, cette division des opérations selon le mode d'opérer comprend implicitement la locomotion qui se retrouve chez l'homme et chez ceux des animaux irraisonnables qui sont munis d'organes locomoteurs parce qu'ils sont aptes à se déplacer selon le lieu. En effet, l'homme opère proprement selon le troisième mode, c'est-à-dire selon la vie intellectuelle, et l'animal irraisonnable, selon le deuxième, qui est la vie sensitive.

Que le Philosophe divise les opérations de l'âme selon le mode d'opérer ou selon les genres d'opérations, une étude des facultés locomotrices a également sa raison d'être dans le traité tel qu'il l'a ordonné. Dans une hypothèse

38 Aristote, De l'Ame, II, c. 3, 414 a 30-32.

comme dans l'autre, il ne pouvait omettre de les considérer: puisque la locomotion caractérise le quatrième degré des êtres animés, il importe de découvrir ce qui en l'âme joue le rôle de principe locomoteur, comme on a étudié le principe de l'opération propre à chacun des autres degrés. Aristote y consacre les chapitres 9, 10 et 11 du troisième livre de son traité. Portant sur la recherche du principe immédiat de la locomotion, cette section complète l'étude de l'âme par ses propriétés.

Ainsi se trouve amplement réparé l'oubli de l'expression "et nous nous mouvons selon le lieu", si toutefois oubli il y a eu. Il se peut que l'omission soit attribuable à une distraction dans la copie plutôt qu'à un oubli dans le texte original. Guillaume de Moerbeke est reconnu comme un traducteur très fidèle, et le texte que la versio antiqua donne de la seconde définition de l'âme se lit ainsi:

Anima autem hoc quo vivimus et sentimus et
movemur et intelligimus primo ³⁹.

La présence de mot movemur dans cette traduction témoigne, il nous semble, de l'existence d'un manuscrit grec qui serait maintenant perdu ou détruit et dans lequel la seconde définition de l'âme faisait mention de la locomotion.

³⁹ Aristote, De l'Ame, II, c. 2, 414 a 12 (versio antiqua).

Que la seconde définition de l'âme nomme explicitement ou non la locomotion, il est hors de doute que celle-ci y est comprise, au moins de façon implicite: l'âme est ce par quoi d'abord nous nous mouvons selon le lieu.

Comme nous l'avons vu, selon Aristote, d'une part, la locomotion "se produit dans les animaux sous l'influence de l'âme" ⁴⁰, et d'autre part, "l'âme meut l'animal par un certain choix et une certaine pensée" ⁴¹. La locomotion est une opération du composé: elle a son principe premier en l'âme, mais elle s'exerce immédiatement par certaines des puissances de l'âme.

Puisque les puissances de l'âme ne sont pas son essence, le principe de la locomotion n'est pas l'âme elle-même, mais il réside en certaines de ses propriétés.

* * *

⁴⁰ Aristote, De l'Ame, I, c. 5, 411 a 28-29

⁴¹ Ibid., I, c. 3, 406 b 24-25.

II. Division de l'âme selon ses puissances et locomotion

Puisque c'est l'âme qui meut, non point cependant par elle-même, mais comme nous venons de le voir, par un principe immédiat réellement distinct de ce qu'elle est, il faut poursuivre notre recherche afin de découvrir si ce principe est l'une des puissances déjà étudiées dans le traité De l'Ame, ou une autre puissance.

A cet effet, dans cette seconde section de notre recherche dialectique, nous nous interrogerons d'abord avec Aristote lui-même sur le nombre des parties de l'âme, puis nous considérerons les facultés de l'âme qui ne sont pas proprement motrices. Ces considérations conduiront progressivement, il nous semble, vers la seconde partie générale de notre travail qui déterminera quelles puissances sont motrices.

1. Le nombre des parties de l'âme

Au chapitre 9 du troisième livre du traité De l'Ame, après avoir dit que, pour découvrir quelles puissances sont motrices, il importe de savoir en quel sens on doit parler de parties en l'âme, et quel est leur nombre, Aristote poursuit :

D'une certaine façon, en effet, il apparaît bien qu'elles sont en nombre infini, et qu'il ne suffit pas

seulement de distinguer, avec certains philosophes, la partie rationnelle, la partie impulsive et la partie appétitive, ou, avec d'autres, la partie rationnelle et la partie irrationnelle ¹.

Que veut dire Aristote quand il écrit que les parties de l'âme semblent être en nombre infini? Saint Thomas répond à cette question en disant:

Et hoc verum esset, si singulis operibus animae et motibus qui sunt ab anima, necesse esset attribuere diversas partes animae ².

La pensée d'Aristote paraît être la suivante: étant donné que, d'une part, les opérations vitales sont en quelque sorte innombrables, et que, d'autre part, toutes ces opérations procèdent de l'âme comme de leur principe, il semble que ce principe soit marqué d'un pluralisme proportionné à la quantité d'opérations vitales possibles.

Saint Thomas écrit: "Et hoc verum esset...". Telle serait la vérité, en effet, si pour chaque opération ou mouvement dont l'âme est le principe premier, il était nécessaire d'assigner une partie correspondante de l'âme comme principe immédiat. Il faudrait, par exemple, qu'à chaque acte de pensée corresponde une partie distincte de l'intelligence, et à chaque mouvement de l'appétit rationnel, une partie différente de cette faculté. De la sorte, le nombre des parties de l'âme serait pour ainsi dire infini.

1 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 a 23-26.

2 Saint Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 796.

La vérité, c'est que les parties de l'âme ne sont pas en nombre infini. Chaque puissance différente peut être le principe d'actes multiples, mais le nombre des puissances elles-mêmes est déterminé. Si, en effet, les parties de l'âme correspondaient selon la quantité aux opérations dont elles sont le principe, on n'en pourrait connaître le nombre, car tout infini est inconnu quant à l'aspect même selon lequel il est infini ³. Dans cette hypothèse, l'âme ne pourrait être connue à partir de ses puissances, puisque celles-ci seraient innombrables. L'ordre même du traité De l'Ame laisse voir que telle n'est pas la pensée d'Aristote, car c'est en considérant chacune des diverses puissances de l'âme que le Philosophe étudie l'âme elle-même comme principe premier de la vie qui se manifeste par les opérations vitales. Dans ce traité, il porte d'abord son attention sur la puissance végétative, puis il considère successivement les puissances sensitive, intellectuelle et locomotrice. Comme la puissance appétitive ne constitue pas un degré spécial de vivants, le Philosophe ne la considère pas en une partie spéciale du traité, mais il l'étudie en traitant de la puissance locomotrice, comme le fait remarquer saint Thomas ⁴.

3 S. Thomas, In I Physicorum, lect. 9, n. 64.

4 S. Thomas, In II De Anima, lect. 7, n. 309.

Si les parties de l'âme ne sont pas en nombre infini, il y a cependant lieu de mettre en doute la limitation de ce nombre proposée par certains philosophes qui ne sont pas nommés par Aristote dans le passage que nous étudions.

Une première division que rejette Aristote est une division tripartite: l'âme comprendrait une partie rationnelle, une partie irascible et une partie appétitive.

L'autre division que mentionne le Philosophe est une division en deux parties, l'une rationnelle, et l'autre, irrationnelle.

Bien que ces deux divisions fassent mention d'un nombre déterminé de parties en l'âme, elles ne font pas connaître de façon adéquate combien il y a de puissances en elle.

En effet, la première de ces divisions n'énumère pas toutes les puissances de l'âme, mais les seules facultés motrices en l'homme ⁵, tandis que la seconde divise les puissances d'une façon qui ne convient qu'à l'âme raisonnable: bien qu'elle soit complète, cette division n'est pas une division propre des puissances de l'âme ⁶.

Dans une étude de l'âme, on ne saurait se limiter à cette dernière division, car une telle étude doit traiter, non de l'âme raisonnable seulement, mais de toute âme.

5 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 796.

6 Ibid., n. 797.

En morale cependant, on peut diviser l'âme selon une partie rationnelle et une partie irrationnelle. Dans l'Ethique à Nicomaque, Aristote fonde la distinction qu'il fait entre les vertus intellectuelles et les vertus morales sur cette division des puissances en rationnelles et irrationnelles: il distingue en ces dernières celles qui sont aptes à participer à la raison, c'est le rationnel par participation qui est le sujet des vertus morales, tandis que le rationnel pur est le sujet des vertus intellectuelles. Comme le bonheur, qui est la fin de l'homme, consiste dans l'opération selon la vertu -- primordialement selon la vertu intellectuelle et secondairement selon la vertu morale --, la division de l'âme d'après les deux parties mentionnées suffit en morale.

Cette division qui ne vaut que pour l'âme raisonnable ne donne pas les parties de l'âme en tant que parties de l'âme, mais en tant que parties de l'âme raisonnable. Si elle suffit en éthique, elle est insuffisante dans un traité consacré à l'étude de l'âme. D'autre part, dans cette division -- non plus que dans l'autre --, n'apparaissent ni la partie végétative, ni la partie sensitive de l'âme. Ces parties devraient pourtant être nommées, étant donné qu'elles marquent une plus grande opposition entre elles que ne le font les parties indiquées dans les deux divisions mentionnées, du moins certaines parties que donne la division tripartite de l'âme.

En effet, il y a plus de différence entre la partie nutritive et la partie sensitive de l'âme qu'entre ces deux parties d'une part, et les facultés intellectuelle, irascible et appétitive d'autre part, et surtout qu'il n'y en a entre ces deux dernières, comme nous le verrons dans l'article suivant consacré à l'étude des facultés chez les divers vivants.

Comme les deux divisions indiquées ne font pas mention des parties végétative et nutritive de l'âme, Aristote les critique. Il apporte contre ces divisions quatre objections dans lesquelles il examine successivement diverses puissances de l'âme que ne contiennent pas ces divisions ou qu'il semble difficile de classer dans l'une des parties qu'elles proposent.

Dans une première objection, Aristote reproche à ses divisions de ne pas contenir les parties qu'il a lui-même mentionnées constamment au cours de son traité, savoir les parties végétative et sensitive, ce que saint Thomas exprime en disant :

... et tamen istae duae potentiae non comprehenduntur sub illis divisionibus ⁷.

Comme toujours, Aristote est ici assez laconique. Aussi saint Thomas éprouve-t-il le besoin de préciser quelque peu sa pensée.

7 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 798.

Pour ce qui est de la première division, selon les parties rationnelle, irascible et appétitive... saint Thomas nous dit que manifestement elle ne comprend ni la partie végétative de l'âme, ni la partie sensitive.

Patet enim quod neque vegetativa neque sensitiva potest dici esse rationabilis, vel concupiscibilis, vel irascibilis ⁸.

Et comme cela est évident, Aristote ne juge pas à propos de le faire voir et il passe outre pour prouver que ces deux parties, végétative et sensitive, ne sont pas comprises dans la deuxième division.

Il va sans dire que saint Thomas veut être ici plus explicite qu'Aristote; ce qu'Aristote affirme d'une manière globale, saint Thomas le reprend en l'appliquant à chacune des divisions proposées: il nous dit, par exemple, que ni la partie végétative, ni la partie sensitive ne peuvent être qualifiées de rationnelle, ou de concupiscible ou d'irascible.

Cela, nous dit saint Thomas, est évident. Il est évident que la partie végétative n'est comprise ni dans la partie rationnelle, ni dans la partie irascible, ni dans la partie concupiscible.

Mais il importe de voir l'évidence là où elle se trouve, et ne pas perdre de vue qu'il s'agit des parties de l'âme considérées formellement comme parties. Il est évident que dans la partie raisonnable ou intellectuelle de l'âme, on ne

8 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 799.

peut pas faire entrer la partie nutritive, car ces deux parties répondent à des concepts formellement distincts. Mais si l'on maintient l'unicité de la forme substantielle en chaque composé, et il faut la maintenir, il est également évident que l'âme plus parfaite contient les perfections de l'âme moins parfaite, et que, par conséquent, la partie nutritive est comprise sous la partie rationnelle. On ne doit pas oublier ici ce qu'enseigne Aristote:

... le cas de l'âme est tout à fait semblable à celui des figures: toujours, en effet, l'antérieur est contenu en puissance dans ce qui lui est consécutif, aussi bien pour les figures que pour les êtres animés: par exemple, dans le quadrilatère est contenu le triangle, et dans l'âme sensitive, la nutritive⁹.

Ne perdons pas de vue qu'il s'agit de la division de l'âme en parties potentielles, comme le rappelle saint Thomas lorsqu'il dit: "Primo disputat contra distinctionem potentiarum animae"¹⁰. Sous ce rapport, il est évident que ni la partie végétative, ni la partie sensitive n'entrent, soit dans la partie rationnelle, soit dans la partie concupiscible, soit dans la partie irascible.

On dira peut-être que cela va de soi quand il s'agit de parties aussi distantes l'une de l'autre que le sont les parties rationnelle et végétative, mais que cela n'est pas

9 Aristote, De l'Âme, II, c. 3, 414 b 28-31.

10 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 796.

aussi manifeste quand il s'agit de l'opposition entre les parties concupiscible et irascible d'une part, et la partie sensitive d'autre part, étant donné que le concupiscible et l'irascible sont au niveau de la vie sensitive.

A cela il faut répondre que le concupiscible et l'irascible sont des puissances appétitives, tandis que la partie sensitive de l'âme est ordonnée à la connaissance.

... sentire est quoddam cognoscere¹¹.

Sans doute, l'appétit sensible, irascible et concupiscible, suppose connaissance sensible, mais le fait que l'appétit sensible suppose connaissance ne veut pas dire que les puissances appétitives sensibles s'identifient à la partie sensitive de l'âme. Au contraire, elles s'en distinguent réellement, puisque l'appétit se porte vers une chose pour autant qu'elle est bonne, tandis que la partie sensitive de l'âme l'appréhende comme tel sensible auquel elle est en puissance.

Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas¹².

Pour Aristote, il est évident que les puissances appétitives sensibles ne s'identifient pas à la partie sensitive. Voilà pourquoi, de dire saint Thomas, le Philosophe

¹¹ S. Thomas, In III De Anima, lect. 7, n. 675.

¹² Ia, q. 80, a. 1, ad 2.

s'est contenté d'affirmer que la division tripartite proposée ne comprend pas ces parties, dont la dernière se rencontre pourtant chez tous les vivants.

Mais il y a une autre division que critique Aristote, c'est la division de l'âme en une partie rationnelle et en une partie irrationnelle. Ici, nous dit saint Thomas, le Philosophe est plus catégorique, il prouve que les deux parties omises - sensitive et végétative - ne sont pas comprises dans la division proposée.

Unde hoc praetermisso, probat, quod haec non comprehendantur sub secunda divisione ¹³.

On doit reconnaître qu'ici saint Thomas a une interprétation qui déborde le texte d'Aristote. En premier lieu, si l'on s'en tient au texte d'Aristote, que ce soit celui de la versio antiqua ou le texte grec, on constate que l'affirmation du Philosophe concerne uniquement la partie sensitive "et sensitiva, quam... ¹⁴.

En second lieu, on ne voit pas qu'il s'agisse de preuve; du moins, la preuve se réduit à la déclaration suivante: on ne peut facilement classer la partie sensitive de l'âme, soit comme rationnelle, soit comme irrationnelle.

Que veut dire ici Aristote? Et d'abord que dit-il effectivement? Il s'élève contre une division bipartite de

¹³ S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 799.

¹⁴ Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 a 30 (versio antiqua).

l'âme: rationnelle d'une part, irrationnelle, d'autre part.

En d'autres termes, il conteste ou, du moins, il met en doute, une division selon laquelle les parties de l'âme seraient au nombre de deux, l'une rationnelle et l'autre, irrationnelle.

Pourquoi Aristote doute-t-il d'une telle division? C'est qu'on n'y peut faire entrer la partie sensitive, ni la partie végétative, selon l'interprétation de saint Thomas, car il n'est pas facile de classer cette partie, soit comme rationnelle, soit comme irrationnelle.

Il est manifeste que la partie sensitive de l'âme ne possède pas la raison, non plus que la partie végétative, comme le dit saint Thomas:

Et quidem quod neutra harum habeat rationem,
manifestum est ¹⁵.

Mais en découle-t-il qu'on doive qualifier ces parties d'irrationnelles?

Pour répondre à cette question, il semble que l'on doive d'abord rappeler la signification du terme "irrationnel". Or une chose est dite irrationnelle de deux manières: soit comme contraire à la raison, soit comme privée de la raison, alors que naturellement elle devrait l'avoir ¹⁶. Il ne suffit pas, en effet, qu'une chose soit dépourvue de raison pour

15 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 800.

16 Ibid.

qu'on la dise irrationnelle: la pierre ne possède pas la raison, et elle n'est pas irrationnelle pour autant. Ainsi en est-il de la partie végétative et de la partie sensitive de l'âme: elles ne comportent pas la raison, mais elles n'en sont pas pour autant irrationnelles, car elles ne sont ni contraires à la raison, ni dépourvues, de fait, d'une raison qu'elles devraient posséder selon leur nature.

Dire irrationnelles les parties végétative et sensitive de l'âme, ce serait donc employer en un sens dérivé le terme 'irrationnel': ce terme n'impliquerait alors de soi ni contrariété à la raison, ni privation de raison, mais signifierait simple négation de raison. On dirait que ces parties sont irrationnelles pour cette seule raison qu'elles ne possèdent pas la raison.

Mais, comme le note saint Thomas, la seule négation ne constitue pas le principe d'une division générique des puissances de l'âme ¹⁷, car on ne peut classer sous une catégorie d'êtres - donc, sous la catégorie qualité dont la puissance est une espèce - ce qui est purement négatif.

Il y a lieu cependant de revenir au passage dans lequel saint Thomas reconnaît qu'en un sens la division de l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle comprend toutes ses puissances. Saint Thomas dit, en effet,

17 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 800.

que cette division vaut pour les parties de l'âme intellectuelle

... secundum quod sunt in anima rationem
habente ¹⁸.

Mais il ajoute que cette division ne vaut pas pour les parties de l'âme en tant que parties de l'âme:

... non tamen est propria divisio partium animæ,
secundum quod sunt animæ partes ¹⁹.

Et c'est ici que saint Thomas nous renvoie au premier livre de l'*Ethique* (c. 13).

Or, à cet endroit, ce qu'Aristote qualifie de partie irrationnelle, c'est le principe de la nutrition et de l'accroissement que l'on rencontre d'abord chez les plantes, et aussi chez tous les animaux.

Mais il existe aussi une autre partie qu'Aristote qualifie également d'irrationnelle: il s'agit de l'appétit sensitif.

Toutefois, ces deux parties ne sont pas irrationnelles de la même manière: la première l'est totalement: la nutrition, en effet, qu'elle soit le fait de la plante, de la brute ou de l'homme, échappe totalement aux directives de la raison.

L'appétit sensitif, au contraire, n'est pas complètement irrationnel, car il participe d'une certaine manière à la raison, en ce sens qu'il obéit aux directives de la raison,

18 Saint Thomas, *In III De Anima*, lect. 14, n. 797.

19 *Ibid.*

ou qu'il s'y oppose. Et, dans la mesure où il s'y oppose, il est contraire à la raison.

Cela nous fait comprendre ce que voulait dire Aristote quand il écrivait à propos de la partie sensitive qu'on ne peut facilement la classer, soit comme rationnelle, soit comme irrationnelle ²⁰.

En un passage du commentaire de l'Ethique à Nicomaque, saint Thomas résume ainsi ce qui concerne l'irrationnel et le rationnel dans les parties de l'âme:

Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Quaedam vero est rationalis tantum, sicut intellectus et ratio. Quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis, ut appetitus sensitivus et voluntas ²¹.

Après avoir exposé et même complété la pensée d'Aristote quant à la première objection que le Philosophe apporte aux deux divisions proposées, saint Thomas conclut:

Unde manifestum videtur, quod praemissae divisiones potentiarum animae sint inconvenientes ²².

La seconde objection porte sur la partie imaginative de l'âme qui, en notion, diffère de toutes les autres, dit Aristote, qui ajoute:

... .. mais dont il est très difficile de dire à quelle partie elle est identique ou de quelle partie

20 Aristote, De l'Âme, III, c. 9, 432 a 30.

21 Saint Thomas, In II Ethicorum, lect. 1, n. 242.

22 Saint Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 800.

elle est distincte, si on suppose des parties séparées dans l'âme ²³.

Cette fois, c'est l'imagination qui donne lieu à l'objection. Le texte d'Aristote contient d'abord une affirmation nette: l'imagination est essentiellement autre chose que toutes les autres parties. Il s'agit, sans doute, de ces parties dont il a été question jusqu'ici.

Après avoir affirmé que l'imagination est une partie essentiellement différente des autres, Aristote soulève la difficulté: à laquelle de ces parties faudra-t-il identifier l'imagination, ou de laquelle devra-t-on la déclarer distincte?

On se demande ce que vient faire cette question. Car si, de fait, l'imagination diffère essentiellement des autres parties, il semble contradictoire de se demander à laquelle de ces parties on doit l'identifier. De même, il n'y a pas lieu de se demander de quelle partie elle est distincte, si on commence par déclarer qu'elle est distincte de toutes.

Cette question, qui nous vient tout naturellement à l'esprit, saint Thomas n'a pas jugé à propos de la soulever. Il s'est contenté de reprendre presque mot pour mot le texte d'Aristote. Car, dans la concision d'Aristote, saint Thomas a vu ce qui semble aller de soi. Or, ce qui allait de soi, pour Aristote, c'est d'abord que l'imagination est essentiellement autre chose que les parties mentionnées dans les

23 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 1-3.

divisions que discute Aristote: rationnelle, irascible, concupiscible, irrationnelle.

D'un autre côté, vu que l'imagination n'apparaît pas dans les divisions proposées, on doit conclure que, selon les auteurs de ces divisions, elle s'identifie avec l'une ou l'autre de ces parties. Et si elle s'identifie avec l'une quelconque de ces parties, par le fait même, elle se distingue des autres. Et c'est précisément cela qu'il n'est pas facile de déterminer.

Et saint Thomas ajoute une réflexion que lui suggère l'expression "parties séparées" du texte d'Aristote:

... et praecipue si aliquis ponat partes animae separatas subjecto, sicut aliqui ponebant²⁴.

En d'autres termes, si les parties de l'âme sont localisées à des endroits différents du corps, la difficulté sera plus grande de savoir avec laquelle de ces parties on doit identifier l'imagination, si elle s'identifie avec l'une ou l'autre, ou de laquelle on doit la distinguer.

La troisième objection est fondée sur le fait que la partie appétitive de l'âme diffère de toutes les autres, et en notion, et comme puissance.

Si on distingue les parties de l'âme selon le sujet, la puissance appétitive se trouve en deux parties subjectivement différentes dans le cas de la première division, et

24 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 801.

en trois pour la seconde, ce qui semble un grand inconvénient.

C'est qu'il y a en l'âme un triple appétit qu'il faudrait distinguer non seulement en notion et comme puissance, mais aussi selon le sujet de telle sorte que l'appétit intellectuel soit en une partie du corps, l'irascible en une autre, différente elle-même de celle en laquelle se trouve le concupiscible.

Comme toujours, le texte d'Aristote est dans cette troisième objection assez laconique. Cependant, la pensée qu'il exprime est nette. Il s'agit toujours d'une critique ou plutôt d'un examen de certaines divisions des parties de l'âme, l'une, bipartite, une partie rationnelle et une partie irrationnelle, l'autre, tripartite, une partie rationnelle, une dite irascible et une dernière dite concupiscible.

Cette double division est explicitement rappelée par Aristote, comme en témoigne le texte. Une première remarque s'impose à propos de ce texte. C'est que, dans le texte grec, la puissance appétitive est désignée par un terme générique, et sous ce terme générique, on a trois appellations spécifiques que l'on retrouve dans la versio antiqua de la manière suivante: appetitiva (terme générique), puis voluntas, concupiscentia et ira (termes spécifiques).

En second lieu, Aristote affirme, à propos de cette partie, qu'elle semble bien différente de toutes (les autres).

De quelles autres s'agit-il? Sans aucun doute, de

celles mentionnées dans les divisions qu'il critique, comme le montre la disposition du texte.

Ainsi, aux yeux d'Aristote, la partie qu'il appelle appétitive se distingue des autres, apparemment, du moins, et par la notion et par la puissance, i.e. le pouvoir qui la caractérise.

Donc, selon Aristote, l'appétit est une activité vitale qui a ses caractères propres, qu'on ne peut confondre avec celles de la connaissance, soit sensible, soit intellectuelle.

Aristote s'en prend d'abord à la deuxième division proposée, selon deux parties, l'une rationnelle, et l'autre irrationnelle. Cette division lui paraît inacceptable, parce que, dit-il, l'appétit se rencontre aussi bien dans l'une que dans l'autre; en effet, dans la partie rationnelle, on a la volonté; et dans la partie dite irrationnelle, le concupiscible et l'irascible, qui sont, l'un et l'autre, des modalités de l'appétit.

... quaedam appetitiva est in parte rationabili, idest voluntas, quaedam in parte irrationabili scilicet irascibilis et concupiscibilis. Et si quis distinguat partes animae in tres subjecto distinctas... sequitur in unaquaque earum erit appetitus ²⁵.

Ici on peut se demander si saint Thomas interprète fidèlement Aristote, étant donné qu'il introduit un terme,

25 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 802.

le terme subjecto, terme que l'on ne trouve ni dans le texte grec ni dans la traduction de Guillaume de Moerbeke.

Or, subjecto, par opposition à ratione, indique une division subjective des parties de l'âme, i.e. une division qui s'oppose à la division objective ou formelle. Et saint Thomas prend pour acquis que la division critiquée par Aristote doit s'entendre de parties subjectivement distinctes. Ce sont des parties séparées les unes des autres en ce sens qu'elles sont dans des sujets distincts.

Or, ce qui justifie l'interprétation de saint Thomas, c'est précisément ce qu'Aristote vient de dire :

... si on suppose des parties séparées dans l'âme ²⁶.

Ce raisonnement, Aristote l'applique également à l'autre division, i.e. selon les parties rationnelle, irascible et concupiscible. Il est à noter que le commentaire de saint Thomas contient ici manifestement une faute matérielle : au lieu de irrationalem, c'est bien concupiscibilem qu'il faut lire ²⁷.

Ainsi, quelle que soit la division qu'on adopte, bipartite ou tripartite, le fait de l'appétit rend inacceptables ces divisions. Saint Thomas conserve le terme inconveniens que contient la versio antiqua. Les traducteurs modernes

26 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 2.

27 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 802.

tels de Ross et Tricot, parlent d'absurdité. Hett se sert de l'expression unreasonable.

Mais où se trouve au juste l'absurdité? Selon l'interprétation de saint Thomas, elle réside dans le fait qu'il faudra distinguer deux ou trois appétits subjectivement distincts, si l'on accepte l'une ou l'autre des divisions proposées que critique Aristote. Car, et c'est la raison donnée par Aristote, le désir est quelque chose d'autre que chacune des parties proposées, tout en étant inclus dans chacune d'elles.

En somme, le raisonnement d'Aristote paraît bien être le suivant: vous dites qu'il faut distinguer deux parties dans l'âme, la partie rationnelle et la partie irrationnelle. Mais dans laquelle de ces parties placerez-vous le désir? Vous ne pouvez le placer dans la seule partie rationnelle, car il existe une forme du désir qui, elle, n'est pas le propre de la raison.

Si par contre, vous divisez l'âme en trois parties: rationnelle, irascible, concupiscible, là encore vous vous heurtez au fait du désir. Si vous le placez dans la partie rationnelle, vous méconnaissiez le fait du désir qui n'implique pas la raison. Si, d'autre part, vous le placez dans l'irascible et le concupiscible, vous méconnaissiez le fait du désir rationnel.

Mais, dira-t-on, pourquoi ne pas accepter cette division puisqu'elle permet d'y faire entrer les trois appétits qu'Aristote et saint Thomas reconnaissent de fait?

On peut répondre à cette question en s'appuyant sur le commentaire de saint Thomas. Il semble, en effet, que la réponse nous est suggérée par ce que dit ici saint Thomas

Erunt igitur tres appetitus in anima subjecto
differentes secundum praedictam divisionem ²⁸.

Des appétits subjectivement différents, ce sont des appétits qui diffèrent par le genre, car le genre tient lieu de matière, et la matière est proprement sujet. Dès lors, si l'on divise l'âme en trois parties subjectivement distinctes - rationnelle, irascible et concupiscible -, et si l'on inclut l'appétit en chacune d'elles, on compte trois appétits génériquement ou matériellement distincts, alors que l'appétit est lui-même un genre i.e. une partie qui s'oppose génériquement aux autres parties de l'âme, savoir les parties nutritive, sensitive et intellectuelle. Cette interprétation se trouve confirmée par la raison générale donnée par Aristote lui-même auparavant:

... il existe d'autres parties séparées les unes des autres par un intervalle plus grand que celles-ci: ce sont celles dont nous venons de parler, savoir la partie nutritive... ²⁹.

28 S. Thomas, In III De Anima, lect. 14, n. 802.

29 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 a 27 - 432 b 8.

Il reste cependant qu'il y a lieu de distinguer un triple appétit, l'un qui suit l'appréhension du bien par la partie intellectuelle de l'âme, les deux autres, celle de la partie sensitive. Une question vient ici naturellement à l'esprit: pourquoi y a-t-il deux appétits consécutifs à la connaissance sensible, alors qu'un seul suit la connaissance intellectuelle?

Saint Thomas répond à cette question à la suite de l'explication qu'il donne de la troisième objection formulée par Aristote au sujet des divisions de l'âme. Nous résumons ici brièvement sa pensée.

L'appétit intellectuel porte sur le bien universel puisqu'il suit une faculté de connaissance qui appréhende l'universel: de ce fait, cet appétit ne comporte pas de divisions, il est unique.

L'appétit sensible suit le sens qui appréhende le bien "sub determinata ratione" et il se divise en concupiscible et irascible, le premier portant sur le bien délectable et l'autre sur le bien ardu.

Nous n'insistons pas davantage sur les différences de ce triple appétit: nous les expliciterons dans l'article suivant en traitant de cette faculté en particulier.

Une dernière objection porte sur le principe même du mouvement de l'animal selon le lieu que les deux divisions signalées plus haut ne paraissent pas contenir.

Aristote signale que ce mouvement doit être étudié afin qu'on en découvre le principe comme on l'a fait pour les autres mouvements de l'être animé.

Dans le traité De l'Ame, on a considéré le mouvement d'augmentation qui, commun à tous les êtres animés, a son principe en une puissance qui leur est commune, savoir la partie végétative de l'âme. Certains mouvements devront être considérés particulièrement et Aristote en fera l'objet d'une étude spéciale: tels sont les mouvements de respiration et d'expiration ainsi que la veille et le sommeil.

Et il termine en disant qu'il faut examiner ce qui imprime à l'animal son mouvement de progression ³⁰.

Ce bref passage et celui qui le précède immédiatement affirment presque de façon explicite que le principe du mouvement de locomotion est l'une des puissances de l'âme. on a ainsi une nouvelle confirmation de ce qui a été affirmé à la fin de la section précédente. D'ailleurs, Aristote ne s'attarderait pas à parler de la division de l'âme selon ses puissances si le principe du mouvement dont il traite n'était lui-même quelque'une de ces puissances.

Pour découvrir à quelle (s) puissance (s) correspond ce principe, il importe d'abord, nous semble-t-il, de revoir avec Aristote lui-même la division de l'âme selon ses puissances.

30 Aristote, De l'Ame, III, c. 9, 432 b 14.

ces, telle qu'il la donne au livre deuxième de son traité. Cet exposé fera l'objet des pages qui suivent.

2. Les facultés de l'âme chez les différents vivants

Notre intention est de rappeler ici la véritable division des parties de l'âme telle qu'Aristote lui-même l'a établie au livre deuxième du traité De l'Ame.

Au cours de ce rappel, nous accorderons une attention spéciale à la faculté appétitive qui semble liée au mouvement de locomotion du vivant. Saint Thomas dit, en effet, que le Philosophe traite de l'appétit, non dans un traité spécial, mais bien dans la section consacrée à l'étude du principe locomoteur:

... simul cum motivo de eo determinatur ¹.

Cet examen des facultés de l'âme nous permettra peut-être d'entrevoir déjà quel lien existe entre certaines d'entre elles et le mouvement de locomotion du vivant.

Avant de considérer séparément chacune des puissances de l'âme, Aristote fait ressortir l'importance d'une étude de chaque espèce d'âme en particulier ². La hiérarchie même qui existe dans les êtres animés impose l'ordre selon lequel il

¹ S. Thomas, In II De Anima, lect. 7, n. 309.

² Aristote, De l'Ame, II, c. 3, 414 b 20-34 et 415 a 12-13.

faut procéder. Dans le but de déterminer la marche subséquente du traité, le Philosophe réunit dans un même chapitre certaines données générales relatives aux facultés de l'âme. En premier lieu, il énumère les parties potentielles de l'âme, rappelant que certains êtres les possèdent toutes; d'autres, quelques-unes seulement; d'autres enfin, une seule d'entre elles. Puis il indique la gradation selon laquelle les parties s'ajoutent les unes aux autres pour constituer les diverses espèces de vivants. Enfin, il donne la raison de cette gradation ³. Sans étudier ce chapitre en entier, nous en tirerons cependant divers éléments relatifs aux facultés de l'âme, éléments que nous grouperons d'après les trois subdivisions indiquées ci-devant.

A - Énumération des facultés:

Dans son traité, Aristote énumère simplement les cinq genres de puissances de l'âme, savoir: les facultés nutritive, désirante, sensitive, locomotrice et intellectuelle ⁴.

Saint Thomas commente ce passage en donnant l'origine des puissances de l'âme de façon à concilier cette division selon le genre de facultés et la triple division de l'âme

³ Aristote, De l'Ame, II, c. 3.

⁴ Ibid., 414 a 32.

végétative, sensible et rationnelle. d'une part, puis les quatre degrés de vie indiqués antérieurement ⁵, d'autre part.

La puissance comme telle, dit-il, est ordonnée à son acte propre: de ce fait, la puissance opérative est ordonnée à l'opération qui lui est propre. Les puissances de l'âme sont des puissances opératives, comme le sont les puissances d'une forme. De ceci découle que la diversité des puissances de l'âme se prend de celle de ses opérations. Par opérations de l'âme, on entend les opérations vitales dont le principe est l'âme, qu'elles appartiennent à l'âme seule, ou au composé dont l'âme est l'acte: ce sont donc les opérations du vivant. Comme l'opération propre à une chose lui appartient par le fait que cette chose possède l'existence - eo quod unumquodque operatur in quantum est ens -, il faut, pour étudier les opérations de l'âme, les considérer dans les vivants eux-mêmes ⁶.

Les vivants inférieurs, ceux dont l'acte est une âme, comportent deux éléments, l'un matériel qui les apparente aux êtres inanimés, l'autre immatériel qu'ils ont en commun d'une certaine manière avec les substances spirituelles ⁷.

Par son être matériel, l'animé est limité à lui-même: il est comme la pierre qui ne peut être autre qu'une pierre

5 Aristote, De l'Âme, II, c. 2, 413 a 24 et 413 b 12.

6 S. Thomas, In II De Anima, lect. 5, n. 281.

7 Ibid., n. 282.

tout en demeurant ce qu'elle est. Mais par la partie immatérielle de son être, et ceci pour autant qu'en lui l'immatériel n'est pas limité par la matière, l'animé est en quelque sorte infini. Ainsi, sans cesser d'être lui-même, il est d'une certaine manière toutes choses, omnia, comme le dit saint Thomas qui poursuit :

Unde in substantiis superioribus immaterialibus
sunt quodammodo omnia, sicut in universalibus causis ⁸.

Dans la proportion même de son immatérialité, l'être animé participe à cette amplitude qui appartient en propre à la substance immatérielle: son immatérialité lui permet de recevoir en lui autre chose que lui-même.

Le vivant raisonnable est tout à fait immatériel dans son être intellectuel. Son intelligence opère sans organe corporel et, en tant que connu, l'objet de cette faculté a en elle un esse sans matière et même dénué de toutes les conditions individuanes de la matière.

Le vivant sensible n'atteint pas à ce degré d'immatérialité, puisque le sens opère par un organe; il reçoit cependant les choses sans la matière, non point toutefois sans les conditions individuanes de la matière, car le sens atteint le particulier, tandis que l'intelligence se porte sur l'universel. De là l'affirmation d'Aristote: "l'âme est, en un

8 S. Thomas, In II De Anima, lect. 5, n. 283.

sens, toutes choses" 9. Par elle, le vivant peut recevoir en lui tout le réel.

Par son être matériel, le vivant s'assimile aux êtres inanimés, mais comme vivant, il peut exercer certaines opérations que l'inanimé est inapte à produire de lui-même. En effet, la génération et la conservation des êtres inanimés ont leur origine dans un principe extrinsèque. C'est d'un principe intrinsèque au vivant lui-même qu'est engendré un autre vivant. Avec la vie, ce dernier possède la puissance intrinsèque de se conserver dans l'être par la nutrition, puis de communiquer à son tour la vie par la génération: ces opérations appartiennent à l'âme végétative.

Par ailleurs, les opérations attribuées au vivant selon son être tout à fait immatériel appartiennent à la partie intellectuelle de l'âme, et celles qui relèvent du sens, à la partie dite sensitive. Il y a donc en l'âme trois parties: l'âme végétative, l'âme sensible et l'âme rationnelle 10.

Toute chose est en acte par sa forme. Ainsi, c'est telle forme reçue dans une matière appropriée qui donne à cette statue d'être en acte. Chaque être de la nature est en acte par la forme substantielle qui le constitue.

Dans les facultés de sensation et d'intellection se rencontre une semblable exigence: aucune d'elle n'opère sans

9 Aristote, De l'Ame, III, c. 8, 431 b 21.

10 S. Thomas, In II De Anima, lect. 5, n. 285.

être actée par la forme qui lui convient. La sensation se produit lorsque la puissance sensible reçoit la forme de son sensible propre, et, de même, l'intellection suppose la présence dans l'intellect d'une forme intelligible.

Or à toute forme suit une inclination, car il s'établit entre une entité quelconque et ce qui lui convient en raison de sa forme une affinité qui l'incline vers cet objet et la fait tendre vers lui quand elle en est éloignée ou se reposer en lui lorsqu'il lui est uni.

De par son étymologie, le terme appetitus employé pour désigner cette inclination signifie plutôt le mouvement de tendance que le terme de ce mouvement. En effet, dans le verbe appetere duquel vient appetitus, se trouve petere qui signifie chercher à atteindre, et on a de plus le préfixe ad employé généralement pour signifier le mouvement l'inclination vers un terme. Il est à noter cependant que l'on emploie aussi cette particule pour indiquer ce vers quoi tend le mouvement ou encore simplement la relation à quelque chose.

Comme le repos dans un bien possédé présuppose ut in pluribus un mouvement vers ce bien, il semble qu'on doive retenir le premier sens du préfixe ad comme convenant davantage à l'inclination qu'est l'appétit. D'ailleurs, cette acception comprend implicitement la deuxième, puisque le mouvement de tendance se termine au bien dont la possession assure un repos à l'être qui tendait vers lui.

La troisième acception est cependant plus universelle, car la relation d'un être à ce qui lui convient est le principe même de son inclination. En effet, la relation de convenance entre un être et ce qui lui est proportionné est à l'origine du mouvement de tendance vers ce bien ainsi que de sa possession. Comme principe, cette relation contient en quelque sorte en elle-même le mouvement et son terme.

... sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. Sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum ¹¹.

En outre, cette relation demeure quand se termine le mouvement. Ainsi le repos dans le bien possédé est signifié comme premier en perfection, tandis que le mouvement apparaît davantage avec le caractère d'imperfection qui lui est propre. La relation se trouve plus étroite entre un être et ce qui lui convient quand, de fait, cet être est uni à son bien que lorsqu'il n'est qu'en mouvement vers lui.

Toute entité est par sa forme, et donc possède une inclination, un appétit. Parmi les êtres naturels, les uns sont connaissants, tandis que d'autres ne le sont pas. En ces derniers, l'on trouve seulement une forme qui détermine chacun d'eux au seul être qui leur est propre et naturel. A cette forme naturelle suit une inclination naturelle. L'appétit naturel naît, en effet, de ce que, en vertu de sa forme,

11 S. Thomas, Contra Gentiles, IV, c. 19.

l'être naturel est en affinité et conformité avec ce vers quoi il tend, comme le corps lourd avec le bas ¹². Les êtres naturels désirent ce qui leur convient, et ce désir ne suppose pas en eux une connaissance préalable de ce vers quoi ils tendent et de la connaturalité qui en est le principe: la nature est à l'origine de cette affinité et de l'appétit qui en résulte.

Le connaissant lui-même est déterminé en son être propre par sa forme naturelle il possède en commun avec tous les êtres de la nature une tendance naturelle vers ce qui lui est proportionné en raison de sa forme. Cependant la forme de l'être doué de connaissance est plus parfaite que celle du non-connaissant. Sans perdre la forme propre qui le constitue, le connaissant peut, en effet, recevoir les formes intentionnelles de réalités autres que la sienne: par le sens, celles de toutes les choses sensibles, et par l'intellect, celles de tous les intelligibles. Par ces formes, le connaissant devient lui-même le sensible ou l'intelligible qu'elles représentent, car l'intelligible en acte et l'intellect en acte sont un, comme le sensible en acte et le sens en acte sont un.

... intellectum in actu et intelligens in actu,
sunt unum, sicut (et supra) dixit, quod sensible in
actu et sensus in actu sunt unum ¹³.

12 S. Thomas, Contra Gentiles, IV, c. 19.

13 S. Thomas, In III De Anima, lect. 9, n. 724.

Ceci est dû au fait que le sujet connaît en acte quand il est informé par l'objet à connaître; ce dernier se trouve alors connu en acte. Il y a, en effet, sensation et intellection lorsque l'objet est senti ou intelligé en acte, ce qui suppose la présence intentionnelle de l'objet connu dans la puissance qui connaît.

Ontologiquement, cet objet demeure en dehors du connaissant, mais la connaissance que le sujet en a permet à ce dernier de saisir la convenance qui existe entre cette entité et lui-même. L'appréhension d'une réalité comme conforme et désirable établit dans le sujet une sorte de connaturalité qui le fait tendre vers ce qu'il connaît comme lui étant proportionné. Cette inclination, c'est un appétit et on le nomme sensible ou intellectuel, suivant l'objet vers lequel il tend, objet connu soit par le sens, soit par l'intellect. Tout comme l'appétit naturel, cet appétit dit tendance vers... ce qui suppose une proportion, une convenance préalable entre le sujet de la tendance et l'objet du désir.

Mais ces deux appétits diffèrent précisément par ce qui, en chacun d'eux, établit la proportion d'où origine leur tendance. Dans le cas de l'inclination naturelle, la proportion est afférente à la forme, à la nature même du sujet, d'où le qualificatif "naturel" donné à cet appétit. Par contre, dans le cas de l'appétit sensible et de l'appétit intellectuel, la proportion entre objet et sujet ne vient pas immédiatement de la forme de ce dernier. En effet, elle provient de