
Article

« L'âme et ses puissances selon Aristote »

Stanislas Cantin

Laval théologique et philosophique, vol. 2, n° 1, 1946, p. 184-205.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019764ar>

DOI: 10.7202/1019764ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

L'âme et ses puissances selon Aristote

A. LA NATURE DE L'ÂME

«La psychologie sera purement expérimentale; elle n'a pour objet que les phénomènes, leurs lois et leurs causes immédiates: elle ne s'occupe ni de l'âme ni de son essence, car cette question, étant en dehors de l'expérience et de la vérification, appartient à la métaphysique». Ainsi s'exprime Ribot dans la préface de sa *Psychologie anglaise contemporaine*¹.

Il y aurait lieu de qualifier d'usurpation l'emploi du mot psychologie pour désigner une science qui «ne s'occupe ni de l'âme ni de son essence». Mais ce n'est pas ce qui importe le plus. Autrement plus importante est cette affirmation que la question de l'âme et de son essence est «en dehors de l'expérience et de la vérification». Incontestablement c'est la psychologie qui nous vient d'Aristote qui est ici mise en cause. Aussi allons-nous exposer la notion de l'âme telle qu'on la trouve dans le *De Anima* commenté par saint Thomas, et l'on verra s'il est vrai que cette notion «appartient à la métaphysique» au sens que Ribot et ses disciples donnent à ce mot.

I. DÉFINITION NOMINALE

Avant de se demander quelle est la nature de l'âme, il importe de savoir ce qu'on entend par le nom au moyen duquel on la désigne. Ce nom ne signifie pas autre chose que le principe intrinsèque d'où procède la vie chez un être naturel. En effet, parmi les êtres de la nature, les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas. Les premiers sont appelés animés, les autres, inanimés².

Remarquons en premier lieu que le nom d'âme signifie un principe de vie intrinsèque, c'est-à-dire un principe qui se trouve à l'intérieur du vivant. On ne peut donc pas donner le nom d'âme à tout ce qui est principe de vie de quelque manière. Dieu est le premier principe de toute vie; cependant Il n'est l'âme d'aucun être. Les parents sont aussi principes de vie pour leur enfant; ils n'en sont pas l'âme.

Remarquons en second lieu que vivant et animé ne sont pas synonymes. Il y a des vivants qui ne sont pas animés. C'est le cas de

1. Cité par G. DUMAS *Nouveau traité de psychologie*, Paris, Alcan, 1930, t.1, p.335.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.75, a.1, c.

Dieu et des anges. La division des êtres en animés et inanimés ne s'applique qu'aux êtres de la nature. Or Dieu et les anges ne font pas partie de la nature.

II. DÉFINITION RÉELLE

1. Manière de définir l'âme

L'âme se définit à la manière de l'accident. Or la définition de l'accident comporte toujours un élément qui ne fait pas partie de son essence, à savoir la substance qui lui sert de sujet.

Il en est ainsi de l'âme. On ne peut la définir sans faire entrer dans sa définition une entité étrangère à son essence, à savoir le corps qu'elle informe. Car l'âme est une forme. Nous le savons déjà par la définition nominale. En effet, un être animé est un corps vivant. Et puisque tous les corps ne sont pas vivants, comme on le constate par l'expérience, on peut tout de suite affirmer que l'être animé est un être qui, en plus d'être un corps, a cette détermination qu'on appelle la vie, et qui lui vient de l'âme. L'essence de l'âme est donc d'être le principe de vie du corps qu'elle anime. Et celui-ci, relativement à l'essence de l'âme, est le sujet dans lequel elle se trouve, comme la substance est le sujet dans lequel l'accident est reçu¹.

2. Notions prérequises à la définition de l'âme

a) *Les dix prédicaments.*—Nous supposons admise la division de l'être fini en dix modes réels, qui sont la substance et les neuf accidents. On appelle substance ce qui existe en soi et non dans un autre comme dans son sujet d'inhérence. On appelle accident ce qui existe dans un autre comme dans son sujet d'inhérence.

b) *Matière, forme et composé.*—Chez les êtres matériels, la substance se dit tantôt de la forme, tantôt de la matière, tantôt du composé de matière et de forme. On appelle matière ce qui est en puissance à devenir un être complet tant au point de vue de l'existence que de la spécification. On appelle forme le principe qui, en actualisant la matière, fait qu'il en résulte un être complet quant à l'existence et quant à la spécification. La matière et la forme sont des parties substantielles; le composé des deux est un tout substantiel. Ni la matière, ni la forme ne sont des êtres. On ne peut donc pas leur appliquer cette appellation de «*hoc ali quid*» qu'Aristote réserve à la substance composée, quand il s'agit de choses matérielles².

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1 (ed. PIROTTA), n.213.

2. *Ibid.*, n.215.

c) *Acte premier et acte second.*—L'acte, principe opposé à la puissance, se réalise de deux manières, selon qu'il s'agit de l'acte premier ou de l'acte second. Celui qui, par l'étude, acquiert la connaissance d'une science qu'il ignorait, passe de la puissance à l'acte. On dit de cet acte qu'il est un acte premier, par opposition à cet autre acte qu'est l'usage actuel d'une connaissance que l'on possède à l'état habituel, et qu'on nomme acte second¹.

d) *Substance corporelle et incorporelle.*—Dire d'un être qu'il est une substance, ce n'est pas affirmer nécessairement qu'il est un corps. Il existe des substances non-corporelles. Mais parce que nous sommes plus familiers avec les choses corporelles qu'avec les choses non-corporelles, c'est surtout avec ces dernières que se réalise pour nous le plus manifestement la notion de substance².

e) *Corps naturels et corps artificiels.*—Parmi les corps, les uns sont naturels, les autres sont artificiels. Un homme, une pierre, un arbre sont des corps naturels; une maison est un corps artificiel. Et quand nous parlons de substance, nous avons surtout en vue les corps naturels, parce que le corps naturel est substance tant par sa forme que par sa matière, tandis que le corps artificiel n'est substance que par sa matière³.

f) *Corps vivant et corps non-vivant.*—Les corps naturels, à leur tour, sont de deux sortes: les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas. Nous disons d'un corps qu'il est vivant quand il possède en lui-même le principe actif de son mouvement. Au contraire, on dit d'un corps qu'il est non-vivant quand son mouvement est dû à l'activité exclusive d'un agent extérieur⁴.

3. La définition d'Aristote

Au moyen des notions qui précèdent, Aristote a formé la définition réelle suivante: L'âme est l'acte premier d'un corps naturel organique qui a la vie en puissance. Cette définition comporte deux parties dont la première se rapporte à l'essence de l'âme, tandis que la seconde concerne le sujet dans lequel elle est reçue.

III. EXPLICATION DE LA DÉFINITION

1. Relativement à l'essence de l'âme

a) *L'âme est un acte.*—Dire que l'âme est l'acte du corps vivant, c'est affirmer qu'elle en est la forme substantielle. En effet, nous savons que le corps vivant est une substance, puisqu'il est un corps naturel, et que c'est avec le corps naturel que la substantialité nous est le plus mani-

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1, n.216.

2. *Ibid.*, n.217.

3. *Ibid.*, n.218.

4. *Ibid.*, n.219.

feste. Nous savons aussi que le corps vivant est un être en acte, puisqu'il est un composé, un « hoc ali quid », selon l'expression reçue. Nous savons encore que le corps vivant est un corps dans lequel la vie existe comme dans son sujet, le mot « sujet » étant pris ici dans son sens large, comme on dit de la matière première qu'elle est le sujet de la forme.

Dès lors, étant donné que la substance se dit tantôt de la matière, tantôt de la forme, tantôt du composé, et que, d'autre part, l'âme ne saurait être ni le composé, lequel est le corps vivant, ni la matière, laquelle est le sujet de la vie, il s'ensuit qu'elle est substance au sens de forme¹.

L'âme est donc l'acte d'un corps naturel qui a la vie en puissance. Nous disons: d'un corps qui a la vie en puissance, et non pas en acte, parce que le corps qui a la vie en acte, c'est le composé, lequel ne doit pas entrer dans la définition de la forme².

Il est à remarquer qu'Aristote affirme expressément que l'âme est l'acte du corps comme la substance est acte, ce qui écarte immédiatement l'idée que l'âme soit une forme accidentelle, car l'accident aussi est un acte. Entre la forme substantielle et la forme accidentelle il y a cette différence que la première donne l'« esse simpliciter », tandis que la seconde donne l'« esse secundum quid ». Il suit de là qu'il est impossible que plusieurs formes substantielles se rencontrent dans une même chose, car la première donnerait l'« esse simpliciter », et toutes les autres adviendraient à un être qui existerait déjà en acte. C'est donc une même forme substantielle qui fait qu'un être est substance, qu'il est corps et qu'il est animé³.

b) *L'âme est acte premier.*—Affirmer que l'âme est une forme substantielle, c'est affirmer qu'elle est un acte premier. C'est affirmer également que l'âme ne s'identifie pas avec l'opération vitale, laquelle est nécessairement un accident, ce qui veut dire un acte second. L'opération émane d'un agent; donc de quelque chose qui lui est antérieur.

Du fait que l'âme est acte premier, il s'ensuit qu'il existe entre elle et l'opération qu'est l'acte second une séparabilité telle que, certaines opérations ne s'exerçant pas, l'âme exerce quand même son rôle informateur⁴.

2. Relativement au sujet de l'âme

a) *L'âme est l'acte du corps.*—L'âme est une forme substantielle. Comme toute forme substantielle, elle actualise immédiatement la matière première. Mais en cela elle ne se distingue pas des autres formes substantielles. Aussi pour en donner une définition formelle, on dit qu'elle est l'acte du corps. L'âme se trouve ainsi définie précisément en tant

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect. I, nn. 220-221.

2. *Ibid.*, n. 222.

3. *Ibid.*, nn. 223-225.

4. *Ibid.*, n. 229.

qu'à l'âme. Dès lors, son sujet propre n'est pas la matière première toute nue, ce qui est vrai pour n'importe quelle forme substantielle, mais la matière comportant le degré de corporéité.

Comme il ne peut y avoir plusieurs formes substantielles dans un même être, la corporéité qui est prérequisse à l'information de l'âme est un effet formel de l'âme même. En d'autres termes, l'âme, en actualisant la matière, lui confère simultanément la corporéité et la vie, celle-là comme condition de celle-ci¹.

b) *L'âme est l'acte d'un corps organique.*—Nous savons déjà que l'âme est l'acte premier d'un corps naturel qui a la vie en puissance. Or un corps qui a la vie en puissance, c'est un corps organique. Un corps organique, c'est un corps muni d'organes divers. Cette diversité est requise par la perfection de l'âme. L'âme, en effet, est la plus parfaite parmi les formes des êtres corporels. Étant la plus parfaite des formes naturelles, elle est le principe radical d'opérations plus nombreuses et plus variées que les formes des êtres inanimés. Pour l'exercice de ces opérations, il lui faut des instruments qu'on appelle organes.

Que le sujet de l'âme soit un corps organique, on le constate par le fait que l'âme la moins parfaite, celle de la plante, est l'acte d'un corps organique. En effet, les opérations de la plante s'exercent au moyen de parties dissemblables telles que les racines, les branches, etc.

Etant donné qu'un corps organique est un corps disposé de manière à permettre l'exercice des opérations vitales, il s'ensuit qu'un corps organique est un corps qui a la vie en puissance. Cette dernière particule n'est donc pas indispensable à la définition de l'âme. On peut dire simplement que l'âme est l'acte premier d'un corps naturel organique².

IV. L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

1. Union immédiate

Il résulte de cette définition que l'union de l'âme et du corps ne constitue pas un problème. On n'a pas à se demander si cette union se fait par le moyen de quelque entité intermédiaire, puisque l'âme est la forme du corps. C'est par elle-même que la forme est unie à la matière; elle est l'acte de la matière. Dire que la matière est unie à la forme, ou dire que la matière est actualisée, c'est dire une seule et même chose. L'âme et le corps ne font qu'un; ce ne sont pas deux entités accolées l'une à l'autre. Une chose a de l'unité dans la mesure où elle est être. Or seul l'être en acte est être au sens plein du mot; de même lui seul possède l'unité parfaite.

1. JEAN DE SAINT-TOMAS, *Cursus philosophicus* (ed. REISER), t.3, p.14a21.

2. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1, nn.230, 233.

Et puisque tout l'être du corps vivant lui vient de l'âme comme de sa forme, ainsi c'est d'elle qu'il reçoit son unité. Cela revient à dire que l'âme et le corps sont unis immédiatement¹.

2. L'unité de l'âme chez le vivant

Etant donné que l'âme est une forme substantielle, il s'ensuit qu'elle est unique en tout être vivant. C'est dire que chez un être où se rencontrent plusieurs degrés de vie, c'est une seule et même âme qui lui confère tous ces degrés.

Cette doctrine n'est qu'une application aux êtres vivants de la doctrine générale selon laquelle la forme substantielle est unique en chaque être mobile. S'il y avait plusieurs formes substantielles dans un même être mobile, cet être ne serait pas un d'une unité essentielle; il n'aurait qu'une unité accidentelle. En d'autres termes, on ne pourrait pas dire de lui qu'il est un être; il faudrait dire qu'il est composé de plusieurs êtres. Ainsi dans le cas de l'homme, ce serait affirmer qu'il n'est pas un être substantiellement un, mais qu'il est un agrégat de plusieurs êtres, corporel, végétatif, sensitif et intellectif, accidentellement unis entre eux.

Ceux qui ont soutenu la pluralité de la forme substantielle dans un même composé n'ont pas vu que l'unité essentielle ne peut résulter que de deux principes dont l'un est essentiellement puissance et l'autre essentiellement acte. Comme la forme substantielle est ce qui actualise la matière, s'il y en a plusieurs, il y aura plusieurs actes, et le composé ne sera plus composé d'acte et de puissance, mais d'acte et d'acte. On a beau dire, comme le prétend Scot, qu'une première forme substantielle ne donne qu'un « esse » incomplet, et que cet « esse » reste en puissance à l'égard d'une forme plus parfaite, il n'en est pas moins vrai que cette première forme substantielle, si imparfaite soit-elle, est un acte, et que de l'union de cet acte à la puissance il résulte un être en acte.

Dès lors on s'explique que l'union de deux actes ne puisse constituer qu'une unité accidentelle. C'est que tout acte, quelque imparfait qu'il soit, constitue une essence. Or deux essences unies l'une à l'autre ne peuvent donner une seule essence. Au contraire, la puissance unie à l'acte donne une seule essence, précisément parce que la puissance, comme telle, n'est pas autre chose que la puissance de telle quiddité à laquelle elle est ordonnée. Du fait que c'est l'acte qui apporte l'essence, il ne peut constituer qu'une seule essence avec la puissance qui le reçoit. Voilà pourquoi, comme le dit expressément Aristote, il n'y a pas lieu de chercher comment l'unité résulte de l'acte et de la puissance².

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1, n.234.

2. CAJÉTAN, *In Iam*, q.76, a.3, e.

V. ILLUSTRATION DE LA DÉFINITION

1. Relativement à l'essence de l'âme

a) L'âme comparée aux formes artificielles.—Etant donné que les formes artificielles sont des accidents, elles sont plus connues pour nous que les formes substantielles, parce que plus à proximité de nos sens. On aura donc une idée plus parfaite de la nature de l'âme, laquelle est une forme substantielle, si on la met en regard des formes artificielles.

Prenons n'importe quelle chose artificielle; une table, par exemple. La forme de la table, comme toute forme artificielle, ne fait pas partie de l'essence du sujet qu'elle informe. Si la table est faite de bois, sa forme ne fait pas partie de l'essence du bois. C'est pourquoi la table peut cesser d'être une table, sans que le bois dont elle est faite cesse d'être du bois. La disparition de la forme n'entraîne pas la disparition du sujet informé.

Avec les formes substantielles les choses se passent autrement. Si une forme substantielle disparaît, son sujet devient essentiellement autre. Ainsi en est-il de l'âme. Comme c'est elle qui donne au corps vivant sa nature de corps vivant, quand elle cesse d'informer ce corps celui-ci perd sa nature. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que l'œil et la chair, chez un mort, ne sont ainsi appelés que d'une manière purement équivoque¹.

b) L'âme comparée à ses parties ou puissances.—Les puissances ou parties de l'âme sont plus connues pour nous que l'âme elle-même. Ainsi nous savons mieux à quoi nous en tenir sur la puissance visuelle, qui est une partie de l'âme, que sur l'âme elle-même. C'est pour cela que, dans l'étude de l'âme, nous allons des objets aux actes, puis des actes aux puissances, et finalement des puissances à la nature de l'âme. On aura donc une notion plus parfaite de l'âme si on la compare à ses parties, puisque les parties de l'âme sont aux parties du corps ce que l'âme entière est au corps entier.

Si l'œil était un animal, la vue serait son âme et l'organe visuel serait la matière informée par cette âme. Dès lors, advenant la disparition de la vue, l'œil ne serait plus un œil que de nom, comme c'est le cas pour l'œil d'une statue. Or ce qui est vrai d'une partie du vivant, il faut le dire du vivant tout entier. Donc quand l'âme disparaît, il ne reste du corps vivant que le nom².

2. Relativement au sujet de l'âme

a) Le corps qui a la vie en puissance.—Le sujet de l'âme est le corps qui a la vie en puissance, c'est-à-dire le corps qui est en puissance à exercer

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.2, nn.235-238.

2. *Ibid.*, nn.238-239.

les opérations vitales. Or il y a deux manières pour une chose d'être en puissance; ou bien elle est en puissance en ce sens qu'elle n'a pas en elle le principe de son opération; ou bien elle possède ce principe, sans toutefois exercer actuellement cette opération. C'est de cette seconde manière que le sujet de l'âme est un corps qui a la vie en puissance.

b) *Vie en acte premier et vie en acte second.*—La distinction qui précède n'est pas inutile. En effet la semence et le fruit de la plante sont des corps qui ont la vie en puissance; mais ce ne sont pas des êtres animés. Ils sont en puissance à être informés par une âme; ils ne sont pas en puissance à l'exercice des opérations vitales. De là l'importante distinction qu'il faut faire entre la *vie en acte premier* et la *vie en acte second*. La *vie en acte premier* est quelque chose d'ordre substantiel; c'est l'âme même. La *vie en acte second* est d'ordre accidentel; ce sont les opérations vitales. C'est de celle-ci qu'il est question quand on dit de l'âme qu'elle est l'acte premier d'un corps naturel qui a la vie en puissance¹.

VI. DÉMONSTRATION DE LA DÉFINITION

1. *Notions prérequises*

Comme on arrive à la connaissance de ce que l'on ignore au moyen de ce que l'on sait, et que la démonstration est ordonnée à faire connaître une chose, il s'ensuit que le point de départ de toute démonstration est ce qui est le plus connu pour nous.

Mais la connaissance que nous avons des choses dépend à la fois de la capacité que nous avons de les connaître et de la possibilité que les choses sont d'être connues. Il y a des choses qui sont très connaissables en elles-mêmes, mais qui le sont moins pour nous; il y en a d'autres qui sont très connaissables pour nous, mais qui le sont peu en elles-mêmes.

De là vient que la démonstration est de deux sortes: l'une procède de ce qui est le plus connaissable en soi et va à ce qui l'est moins, c'est-à-dire de la cause à l'effet; l'autre procède de ce qui est le plus connaissable pour nous, et va à ce qui l'est moins, c'est-à-dire de l'effet à la cause.

C'est ce dernier procédé qui est le plus usité en philosophie de la nature parce qu'ici, la plupart du temps, les effets sensibles nous sont plus connus que leurs causes. Aussi la démonstration de la définition de l'âme sera-t-elle une démonstration de cette nature. Elle va nous faire voir la cause qui explique pourquoi l'âme a été définie l'acte premier d'un corps

1. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.2, n.240.

naturel organique, et cela à partir des effets dont elle est le principe, c'est-à-dire à partir des opérations vitales, lesquelles sont plus connues pour nous que l'essence de l'âme¹.

2. Nature de cette démonstration

Aristote démontre que l'âme est l'acte premier ou la forme substantielle du corps vivant au moyen d'un syllogisme ainsi construit: ce qui est le premier principe de la vie du corps vivant est l'acte et la forme de ce corps; or l'âme est le premier principe de la vie du corps vivant; donc elle en est l'acte et la forme.

Il va sans dire que ce raisonnement est *a posteriori*. En effet, c'est parce que l'âme est acte et forme du corps qu'elle est premier principe de vie. En d'autres termes, le fait que l'âme est le premier principe de vie est postérieur au fait qu'elle actualise et informe le corps².

3. La mineure: l'âme est le premier principe de la vie du corps vivant

a) *Les quatre degrés de vie.*—Il ne saurait être question ici de prouver strictement que l'âme est le premier principe de la vie du corps vivant, puisque le fait d'être principe de vie n'est pas une propriété mais l'essence même de l'âme. Aussi Aristote se contente-t-il de développer la mineure en partant d'un fait qui lui tient lieu de principe, à savoir qu'il y a dans la nature des êtres qu'on appelle animés et d'autres, inanimés: leur différence provient de ce que les uns ont la vie et que les autres ne l'ont pas. C'est là une donnée du sens commun. Le partage des êtres naturels en vivants et non-vivants est un fait qui se constate, mais qui ne se démontre pas³.

A cette première constatation s'en ajoute une autre: la diversité des degrés de vie dans la nature. Il y a des vivants dont toute l'activité vitale consiste à se nourrir, à croître et à dépérir. Ils appartiennent au premier degré de vie, celui de la *vie végétative*, que l'on trouve dans la plante. Il y en a d'autres chez qui, à cette première forme de vie s'ajoute la *sensation*; ce sont les animaux. Parmi ceux-ci les uns sont caractérisés par l'immobilité, les autres sont doués de la *locomotion*. De là deux autres degrés de vie. Enfin il y a des êtres qui, en plus de ces trois perfections, sont doués d'intelligence; on a alors le degré de *vie intellective*, qui caractérise l'homme⁴.

Dire de l'âme qu'elle est le premier principe de la vie du corps vivant, c'est donc affirmer qu'elle est ce par quoi et en premier lieu nous, c'est-à-dire les vivants, vivons, sentons, intelligons et nous mouvons.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.3, nn. 245-248.

2. *Ibid.*, n.253.

3. *Ibid.*, n.254.

4. *Ibid.*, n.255.

b) *La divisibilité de l'âme.*—Puisque l'âme est le premier principe de la vie relativement aux quatre degrés mentionnés plus haut, il y a lieu de parler de divisibilité à propos de l'âme. Comment faut-il entendre cette divisibilité ? Est-ce que chaque degré de vie donne lieu à une âme ?

Il ne fait aucun doute que chez le vivant où un seul degré se rencontre, le principe de cette vie est une âme, l'âme végétative; c'est le cas de la plante. Mais chez le vivant qui réunit plusieurs degrés de vie, le principe de la vie végétative n'est plus une âme « *p e r s e* », mais une partie ou puissance de l'âme, d'une âme qui s'appellera tantôt sensitive, tantôt intellective, selon qu'il s'agira de la brute ou de l'homme. L'âme reçoit son nom du degré de vie le plus parfait¹. Il en est ainsi parce que l'âme est une forme substantielle, et qu'il ne peut y avoir qu'une forme substantielle en tout être naturel. Notons qu'il n'y a pas lieu de parler d'âme locomotrice, parce que la locomotion est un perfectionnement qui s'ajoute à l'animalité, sans en changer l'essence.

c) *La distinction des parties de l'âme.*—L'âme comporte donc des parties. Ces parties donnent lieu à une double distinction, l'une d'ordre formel ou spécifique, l'autre d'ordre matériel. La distinction spécifique vient de ce que les parties de l'âme ne sont pas autre chose que ses puissances. Or la puissance est ordonnée à l'acte. Dès lors, si les opérations de l'âme sont spécifiquement distinctes, les puissances qui en sont les principes immédiats seront aussi spécifiquement distinctes.

Quant à la distinction d'ordre matériel, elle vient de ce que les puissances de l'âme, sauf les puissances spirituelles, sont liées à des organes. Si les organes sont localisés à des endroits déterminés du corps vivant, l'âme le sera également quant à ses puissances. C'est le cas de tous les sens internes et externes.

Il faut noter toutefois que la localisation des parties de l'âme n'est pas nettement déterminée chez tous les vivants. On constate, en effet, qu'après le sectionnement de certains vivants, la vie persiste dans les parties ainsi divisées, et se manifeste sous le rapport de la nutrition, de la sensation, de la locomotion et de l'appétit. Que faut-il conclure de ce fait, sinon qu'il s'agit ici d'une divisibilité qui n'est pas synonyme de séparation d'ordre spatial. En d'autres termes, il y a des vivants dont l'imperfection est telle que, par la pauvreté de leur organisation ils se rapprochent de l'homogénéité des non-vivants. Leur âme, à l'instar de la forme des êtres inanimés, est, en quelque sorte, indifférente à l'égard du tout et des parties qu'elle informe, parce qu'elle trouve dans une partie une organisation suffisante à l'exercice de son rôle informateur².

1. S. THOMAS, *op. cit.*, lect. 4, n. 270.

2. *Ibid.*, nn. 262-266.

4. La majeure: le premier principe de la vie du corps vivant est l'acte et la forme de ce corps.

Cette majeure, Aristote la démontre ainsi: quand c'est par le moyen de deux choses qu'on est ou qu'on opère, la première de ces deux choses est en quelque sorte forme, et la deuxième, matière; or c'est par l'âme d'abord que nous vivons, bien que nous vivions à la fois par l'âme et par le corps; donc l'âme est la forme du corps vivant.

Il est facile de montrer la valeur de ce raisonnement par de nombreux exemples. Rappelons celui-ci qui est d'Aristote. Quand on dit de quelqu'un qu'il est savant, il y a lieu de distinguer à son sujet deux éléments qui le font tel: son âme et la science. Il est évident que c'est en premier lieu la science qui fait que le savant est ce qu'il est, quoiqu'il le soit aussi par son âme. La science est une perfection reçue dans l'âme du savant; elle l'actualise à la manière d'une forme qui actualise la matière¹.

Il suit de là qu'affirmer de l'âme qu'elle est le premier principe par lequel nous vivons, sentons, intelligons et nous mouvons, c'est à la fois la définir et démontrer qu'elle est l'acte premier d'un corps naturel qui a la vie en puissance. Aristote nous a donc laissé deux définitions de l'âme dont l'une est, comme le fait remarquer saint Thomas, la conclusion d'une démonstration, tandis que l'autre en est le principe².

B. LES PUISSANCES DE L'ÂME

I. PARTIES OU PUISSANCES DE L'ÂME

Aristote appelle indifféremment parties ou puissances de l'âme ce qu'on désigne aujourd'hui sous le nom de facultés. Rien n'est plus justifié que la terminologie aristotélicienne. L'âme, en effet, est la forme substantielle du corps vivant. Comme toute forme substantielle elle est le principe radical des opérations de l'être dont elle est la forme. C'est donc un pouvoir d'opérer. De là le nom de puissances.

D'un autre côté, ce pouvoir d'opérer est multiple puisque les opérations du vivant sont multiples. Relativement à cette diversité d'opérations, l'âme est donc un tout dont les parties ne sont pas autres que ses puissances, c'est-à-dire les principes immédiats des opérations vitales.

Aristote énumère cinq puissances généralement distinctes: végétative, sensitive, appétitive, intellective et locomotrice³.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.4, n.273.

2. *Ibid.*, lect.1, n.212.

3. *Ibid.*, lect.5, n.279.

II. POURQUOI CINQ PUISSANCES GÉNÉRIQUEMENT DISTINCTES, ET
SEULEMENT TROIS ÂMES?

1. *La division des âmes*

a) *Principe de la division*: «*operatio sequitur esse*». — C'est une vérité connue de soi que toute chose agit conformément à ce qu'elle est. «*Operatio sequitur esse*». Or l'être du vivant lui *yient* de sa forme, c'est-à-dire de son âme. Il y aura donc autant d'âmes essentiellement distinctes qu'il y aura de manières essentiellement distinctes pour un vivant d'exister¹.

b) *Application du principe*: «*esse materiale et esse immateriale*». — Quand on examine les vivants naturels relativement à leur manière d'exister, on constate chez eux un double «*esse*» : l'un matériel, l'autre immatériel. Nous appelons ici matérielle une existence que la matière limite, en ce sens qu'elle fait qu'un être n'est que lui-même. La pierre est une pierre et seulement cela. L'existence immatérielle, au contraire, est celle d'un être qui, en plus d'être ce qu'il est, est aussi d'une certaine manière, les choses autres que lui. C'est tout simplement le partage des vivants en êtres connaissants et non-connaissants. L'animal, par exemple, en plus d'être ce qu'il est, est, d'une certaine façon, les choses autres que lui par la connaissance qu'il a de ces choses.

Cette existence immatérielle, à son tour, est de deux sortes: l'une l'est totalement, l'autre l'est partiellement et se situe à mi-chemin entre ce qui est totalement immatériel et ce qui est simplement matériel. Nous avons alors l'*«esse intelligible»* et l'*«esse sensible»*, c'est-à-dire le mode d'exister que les choses revêtent soit dans l'intelligence, soit dans les sens. L'existence que les choses ont dans l'intelligence est caractérisée par l'absence de matière, par l'absence des conditions matérielles individuantes et aussi par l'absence d'organe corporel. L'existence que les choses ont dans les sens est aussi caractérisée par l'absence de la matière, mais non par l'absence des conditions matérielles individuantes, non plus que par l'absence d'un organe corporel. Le sens, en effet, saisit le particulier, tandis que l'intelligence atteint l'universel.

Les opérations du vivant naturel se rattachent soit à l'existence matérielle, soit à l'existence sensible, soit à l'existence intelligible, ce qui donne lieu à trois âmes essentiellement distinctes: l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellective².

Remarquons que l'âme végétative est le principe d'une existence matérielle, c'est-à-dire d'une existence que le vivant partage avec les choses inanimées. Les opérations de la vie végétative et celles des êtres inanimés se ressemblent en ce que, dans l'un et l'autre cas, elles sont ordonnées à la

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.281.

2. *Ibid.*, nn.282-285.

même fin: l'acquisition et la conservation de l'existence. Elles diffèrent quant à leur mode; chez l'inanimé l'acquisition et la conservation de l'existence sont dues à l'activité d'un principe *extensisè que*; chez l'animé elles sont le fait d'un agent *intrisè que*, tant au point de vue de la génération que de la nutrition¹.

Le raisonnement qui précède nous fait voir que la division de l'âme en végétative, sensitive et intellective repose sur la triple supériorité de l'opération de l'âme sur l'opération de la nature corporelle. Car toute la nature corporelle est au service de l'âme; elle en est la matière et l'instrument.

L'opération de l'âme intellective l'emporte sur l'opération de la nature corporelle en ce qu'elle s'exerce sans organe corporel. L'opération de l'âme sensitive s'exerce au moyen d'un organe corporel; en cela elle est moins parfaite que l'opération de l'âme intellective, mais elle l'emporte sur l'opération de la nature corporelle, car elle ne fait appel aux qualités corporelles que dans la mesure où ces qualités sont nécessaires à la disposition de l'organe sensoriel. Voir et entendre sont des opérations qui presupposent une activité corporelle, mais en elles-mêmes elles sont tout autre chose qu'une activité corporelle. Enfin l'opération de l'âme végétative s'exerce au moyen d'un organe corporel et par l'intermédiaire des qualités corporelles. La nutrition et la génération sont en elles-mêmes des opérations corporelles. Toutefois elles sont supérieures aux opérations de la nature corporelle à cause de l'intériorité de leur principe².

2. La distinction générique des puissances

Puisque les âmes sont au nombre de trois, conformément aux trois manières d'exister que l'on trouve chez les vivants, il est évident que chacun de ces trois modes d'exister va donner lieu à une opération propre et, par le fait même, à des puissances appropriées. Il y a donc lieu d'affirmer l'existence de la puissance végétative, de la puissance sensitive et de la puissance intellective comme principes immédiats des opérations qui découlent de ces trois modes d'être.

Pourquoi faut-il leur adjoindre l'appétit et la puissance locomotrice? Parce que toute forme comporte une inclination à l'opération dont elle est le principe. Cette inclination n'est pas autre chose que l'appétit. Appétit naturel, dans le cas d'une forme naturelle; appétit élicite, dans le cas d'une forme intentionnelle, telle que la forme qui donne l'*«esse»* sensible ou intelligible³.

L'appétit, à son tour, donne lieu à cette opération qu'est la locomotion, dont le principe est la puissance locomotrice. Aussi, on voit tout de suite que l'appétit, comme puissance, ne se rencontre que chez l'animal, car seul l'animal est doué de la locomotion. La plante n'a pas d'appétit autre que sa nature en tant qu'inclinée à son opération propre.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5, n.285.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.78, a.1.

3. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5, n.286.

On voit également pourquoi l'appétit, qui est une puissance, ne constitue pas un degré de vie, alors que la locomotion donne lieu à la fois à un degré de vie et à une puissance. C'est qu'il y a appétit partout où il y a sensation, tandis que la sensation n'implique pas nécessairement locomotion¹.

Cette distinction générique des puissances de l'âme est fondée sur la distinction générique des objets. Plus une puissance est parfaite, plus son objet est universel. Sous ce rapport l'objet des puissances de l'âme est triple. Le premier objet de l'opération de l'âme est le corps même auquel l'âme est unie. Cet objet donne lieu aux puissances végétatives. Parmi les choses autres que le corps auquel l'âme est unie, il y a tous les corps sensibles, de même que l'être dans toute son universalité. Ces objets, qui sont extrinsèques à l'âme, doivent cependant lui être unis de quelque façon, puisque son action porte sur eux. De fait ils lui sont unis par le moyen de leur similitude. De là deux autres puissances génériquement distinctes: la puissance sensitive, relativement aux corps sensibles, et la puissance intellective, relativement à l'être universel.

Enfin ces choses qui sont extrinsèques à l'âme, on doit les envisager en tant qu'elles sont pour l'âme l'objet d'une *inclination*. D'où l'appétit et la puissance locomotrice. L'appétit, en tant que les choses extérieures sont pour l'âme une *fin* à atteindre, laquelle est première dans l'intention; la puissance locomotrice, en tant que les choses extérieures sont pour l'âme le *terme* de son opération et de son mouvement².

3. Le cas de l'appétit

Remarquons qu'Aristote mentionne l'appétit parmi les cinq puissances génériques de l'âme. C'est dire que l'appétit dont il parle ici est autre chose que l'appétit naturel. Ce dernier, en effet, n'est pas une puissance mais la simple inclination de toute chose, quelle qu'elle soit, vers ce à quoi elle est naturellement proportionnée. Le feu tend naturellement à monter et à se propager, la puissance génératrice à engendrer, la puissance visuelle à voir et l'intelligence à connaître; mais aucune de ces inclinations ne constitue une puissance distincte de la nature dont elle est l'inclination.

Dans un lumineux commentaire, Cajétan nous fait voir les multiples aspects de la différence qui existe entre l'appétit naturel et l'appétit élicite, qu'il appelle appétit animal. Ce dernier constitue une puissance d'un genre spécial, tandis que l'appétit naturel est commun à toutes les puissances de l'âme sans exception. L'appétit naturel accompagne toute nature prise absolument; l'appétit animal ne suit que d'une nature connaissante. L'appétit naturel est en acte du fait qu'une nature est donnée; l'appétit animal ne passe à l'acte que moyennant un acte de connaissance. Désirer naturellement n'est pas un acte élicite, mais une simple inclination;

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.287.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.78, a.1.

désirer selon l'appétit animal est une opération qui est un acte second. L'appétit naturel est « ad unum » ; l'appétit animal ne l'est pas; il est ordonné au multiple selon la multiplicité des biens connus. L'appétit naturel concerne ce qui convient à telle puissance particulière; l'appétit animal concerne ce qui convient au suppôt tout entier. Enfin l'actualité de l'appétit naturel vient d'autrui; l'actualité de l'appétit animal, au contraire, est quelque chose d'intrinsèque, consécutif à un acte de connaissance¹.

A la suite d'Aristote, saint Thomas enseigne expressément que l'appétit est une puissance spéciale de l'âme. La raison qu'il en donne est que chez les êtres connaissants la forme est plus parfaite que chez les êtres non-connaissants; de là la nécessité d'une inclination plus parfaite; donc de cette puissance spéciale qu'est l'appétit².

Que l'inclination soit plus parfaite chez les êtres connaissants que chez les êtres non-connaissants, cela résulte de ce que l'inclination est toujours proportionnée à la forme d'où elle découle. Que cette inclination plus parfaite donne lieu à une puissance spéciale qu'on nomme appétit, cela provient de ce que, par cette puissance, l'animal peut désirer non seulement les choses qui lui sont propres et naturelles, mais aussi les choses qu'il connaît.

L'appétit animal est donc aux êtres connaissants ce qu'est l'appétit naturel aux êtres non-connaissants. Dans un cas comme dans l'autre, l'appétit est ce qui fait qu'un être désire le bien qui lui convient. Mais alors, dira-t-on, d'où vient que dans le cas des êtres connaissants l'appétit est une faculté distincte de la nature d'où elle découle, tandis que dans le cas des êtres non-connaissants les deux s'identifient? Ne pourrait-on pas dire que l'appétit animal n'est pas autre chose que la nature connaissante en tant qu'ordonnée au bien qui lui convient, sans en faire une puissance distincte de la forme au moyen de laquelle l'animal devient intentionnellement les choses qu'il connaît?

A cela il faut répondre que la nature connaissante doit être envisagée à deux points de vue: soit comme nature, soit comme actuellement connaissante. La nature connaissante, en tant que nature, comporte une inclination vers le bien qui lui convient. C'est ainsi que l'intelligence désire naturellement connaître. Ici pas de distinction entre l'intelligence et son inclination, laquelle n'est pas autre chose que l'appétit naturel de l'intelligence pour son bien propre. Mais quand l'intelligence est actuellement connaissante, elle n'est plus seulement ce qu'elle est naturellement; elle devient la chose qu'elle connaît. Cette existence d'un autre ordre comporte une inclination qui lui est proportionnée, inclination qui donne lieu à cette puissance qu'on nomme l'appétit, et qui n'est autre que la volonté. En d'autres termes, l'appétit naturel d'une faculté de connaissance pour le bien qui lui est propre concerne cette faculté seule; l'ap-

1. CAJÉTAN, *In Iam*, q.19, a.1.

2. *Ia*, q.80, a.1.

pétit d'une faculté actuellement connaissante, au contraire, concerne le bien de l'animal tout entier; aussi est-il impossible d'identifier une telle inclination avec la puissance cognitive.

Du reste, l'appétit naturel n'est pas une opération, mais la manière d'être d'une chose à l'égard de ce qui lui convient¹. L'appétit naturel de l'intelligence pour la forme intelligible n'est pas un acte de l'intelligence; c'est sa nature même, en tant que cette nature dit relation transcendante à la forme qui la perfectionne. Aussi ne doit-on pas chercher une puissance opérative là où il n'y a pas d'opération.

Ici on pourrait objecter que l'appétit naturel comporte un mouvement qui est une véritable opération, par exemple la tendance du feu à monter et à se propager. On pourrait en dire autant de l'inclination de la plante à se conserver par la nutrition et à se reproduire par la génération. Ne sont-ce pas là de véritables opérations ?

Oui, ce sont de véritables opérations, mais ce ne sont pas des opérations appétitives. La plante ne sait pas qu'elle se nourrit ni qu'elle se reproduit. Ne le sachant pas, elle ne peut pas le désirer par un acte qui soit distinct de sa nature. En se nourrissant et en se reproduisant, la plante ne fait que mettre à exécution un désir qui est *en* elle, mais qui n'est pas *d'elle*.

III. LE PARTAGE DES PUISSANCES PARMI LES VIVANTS

C'est un fait connu de tous que les puissances de l'âme sont inégalement réparties parmi les vivants. Quelques-uns les ont toutes; d'autres sont pourvus de quelques-unes; d'autres n'en ont qu'une. La perfection de l'univers exige cette répartition inégale. La nature procède graduellement; ce n'est pas du premier coup qu'elle atteint à la perfection. «... A d hoc quod universum sit perfectum, nullus gradus perfectionis in rebus intermittitur, sed paulatim natura de imperfectis ad perfecta procedit»². Comme c'est peu à peu que la nature atteint à la perfection, elle sème sur sa route des êtres qui se superposent à la façon des nombres. Cette loi s'applique aux vivants comme aux non-vivants.

D'abord la plante. Celle-ci est limitée aux seules puissances à la fois nécessaires et suffisantes à la vie dans la nature, les puissances végétatives au moyen desquelles s'exercent les opérations qui appartiennent à l'*«esse»* matériel du vivant. Cependant il importe de remarquer qu'on ne doit pas identifier la vie végétative à celle des plantes. Toute plante est un végétal; mais tout ce qui est végétal n'est pas plante. La plante n'est qu'une espèce dans le genre végétal. Si on en fait le prototype de la vie végétative, c'est qu'elle n'en a pas d'autre; mais tous les vivants naturels sont pourvus des puissances végétatives.

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.384a28.

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

Après la plante, l'animal. L'animalité est essentiellement constituée par la sensation. L'animal possède donc, outre les puissances végétatives, les puissances sensitives, auxquelles il faut ajouter l'appétit, car partout où il y a sensation il y a appétit¹. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que la sensation repose sur le toucher, et que le toucher implique nécessairement appétit². Le toucher, en effet, est le sens fondamental; il est aux formes supérieures de la sensation ce que le degré de vie végétative est aux degrés de vie supérieurs. De même qu'il suffit d'être végétal pour avoir la vie, ainsi il suffit d'être doué du sens du toucher pour être animal. De même aussi que les degrés de vie supérieurs presupposent la vie végétative, ainsi les formes supérieures de la sensation presupposent le sens du toucher. Tous les animaux en sont donc pourvus. Or la sensation du toucher est agréable ou désagréable, car qui dit toucher dit sensation de plaisir ou de douleur, donc d'un objet qui apparaît comme désirable ou nuisible. L'appétit n'est pas autre chose que ce mouvement de l'animal qui le porte vers ce qui est délectable ou qui le fait s'éloigner de ce qui est nuisible. L'appétit est donc lié à l'animalité³.

Aristote arrive à la même conclusion en partant de ce fait que l'animal doit connaître sa nourriture. A cette fin il est doué du toucher. Par le toucher, en effet, il éprouve la sensation de la faim et de la soif, laquelle n'est pas autre chose que l'appétit de manger ou de boire. Ici encore on se rend compte de la relation qui existe entre l'animalité et l'appétit, moyennant le sens du toucher.

A première vue il peut paraître surprenant que le toucher soit le sens de la nourriture. On serait tenté de dire que c'est plutôt le goût. Mais en y regardant d'un peu près on voit que le goût n'est le sens de la nourriture que dans la mesure où celle-ci a de la saveur, tandis que le toucher concerne ce qu'elle a de nécessaire. Il faut en dire autant de la vue et de l'odorat. L'animal ne se nourrit ni de saveurs, ni de couleurs, ni de senteurs, mais de choses tangibles. Il est accidentel à la nourriture, en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'ordonnée à constituer le corps du vivant, d'être colorée, savoureuse ou odoriférante⁴. Le toucher est donc réellement le sens au moyen duquel l'animal perçoit l'aliment qui le nourrit, même si les autres sens contribuent à cette perception chez les animaux qui sont pourvus de plus d'un sens.

Pour comprendre la pensée d'Aristote, il faut savoir que les qualités tangibles dont il parle ici sont, à ses yeux, les propriétés fondamentales des choses corporelles. Elles sont fondamentales parce qu'inhérentes aux corps qu'il appelle élémentaires, et qui sont, selon lui, l'eau, la terre, l'air et le feu, dont les propriétés respectives sont le chaud, le froid, le sec et l'humide.

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

2. *Ibid.*, n.289.

3. Quand nous disons que le toucher implique l'appétit, nous supposons que celui-ci ne s'exerce que conséutivement à l'activité du sens interne. Par le toucher l'animal perçoit une qualité tangible seulement; le caractère agréable de cette sensation lui est représenté par son imagination.

4. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.5, n.290.

Nous savons aujourd'hui que ces corps n'ont rien d'élémentaire au sens que la physique moderne donne à ce mot. Mais est-il faux d'affirmer, à la suite d'Aristote, que les propriétés que perçoit le sens du toucher sont plus essentielles aux choses corporelles que les propriétés perçues par les autres sens ? Peut-on nier le caractère fondamental de ces choses que sont l'eau, l'air, la terre et le feu et des propriétés qui leur correspondent, en ce qui a trait à la constitution des choses corporelles et à la conservation de la vie dans la nature ? Sans doute l'animal ne se nourrit pas plus du chaud, du froid, du sec et de l'humide qu'il ne se nourrit de couleur, de saveur, de son et d'odeur. Mais il est incontestable que le chaud, le froid, le sec et l'humide sont plus intimement liés à la constitution de même qu'à la conservation de l'animal, que ne le sont la couleur, le son, la saveur et l'odeur. Aristote ne dit pas autre chose; il s'en tient aux données du sens commun; et nous croyons qu'il a raison.

Comme l'animalité comporte deux degrés, selon que l'animal est pourvu ou non de la locomotion, la puissance locomotrice arrive en quatrième lieu dans l'ordre des puissances de l'âme. Enfin vient l'intelligence dont l'homme seul est doué dans la nature.

Il est donc vrai que les puissances de l'âme se suivent à la manière des nombres ou des figures géométriques. De même que les nombres inférieurs sont contenus dans celui qui leur est immédiatement supérieur, ainsi la puissance intellective présuppose toutes les autres. L'homme n'est un être intellectif qu'à la condition d'être d'abord un animal; il n'est animal qu'à la condition d'être végétal; enfin il n'est végétal qu'à la condition d'être d'abord corporel. Ainsi la puissance intellective arrive en dernier lieu; mais elle n'est dernière que parce qu'elle constitue une perfection ultime à laquelle la nature aspire comme au couronnement de son œuvre. Saint Thomas nous fait voir le caractère finaliste de cette ordonnance des puissances de l'âme. « *Sed in mortalibus habentibus intellectum, necesse est omnia alia praeexistere, sicut quaedam instrumenta, et praeparatoria ad intellectum, qui est ultima perfectio intenta in operatione naturae* »¹.

Ce rapprochement que fait Aristote entre les puissances de l'âme et les figures géométriques ou les nombres renferme un enseignement de la plus haute importance, car il nous fait voir que la notion d'âme est univoque comme la notion de figure. En effet le triangle, le rectangle, le cercle, etc., ont ceci de commun qu'ils sont tous des figures géométriques. Ainsi en est-il de la notion d'âme. Elle a la même signification, qu'on l'applique soit à l'âme végétative, soit à l'âme sensitive, soit à l'âme intellective. Dans chaque cas elle signifie le premier principe intrinsèque qui fait que le vivant est ce qu'il est².

1. *Op. cit.*, lect. 6, n. 301.

2. *Ibid.*, lect. 5, n. 297.

Un autre point très important que nous fait voir ce rapprochement concerne la manière dont les degrés de vie inférieurs sont contenus dans l'âme supérieure. De même que dans un rectangle il y a deux triangles virtuels, ainsi dans l'âme sensitive se trouve contenue réellement, comme dans son principe, la formalité de l'âme végétative¹. Cela veut dire d'une manière concrète que l'animal est végétal au même titre que la plante, quoique d'une manière plus parfaite. Cela veut dire également que l'homme est véritablement un animal, quoique plus parfaitement que la brute. En d'autres termes, ce n'est pas parler improprement ni user d'un langage métaphorique que de dire de l'homme qu'il est animal. Il l'est autant et même plus que la brute puisqu'il l'est plus parfaitement. Pour s'en rendre compte, il suffit de noter que l'homme possède la faculté de rire et de pleurer². Rire et pleurer sont des opérations propres à l'homme, non seulement parce que l'homme est doué d'intelligence, mais parce qu'il est animal. L'ange ne rit pas parce qu'il n'est pas animal; la brute ne rit pas parce qu'elle n'est pas intelligente. L'homme rit et pleure parce qu'il peut manifester sensiblement, c'est-à-dire à cause de son animalité, les rapports comiques ou tragiques que son intelligence perçoit.

IV. LA DISTINCTION SPÉCIFIQUE DES PUISSANCES

Toutes les facultés du vivant naturel se rattachent à l'une ou l'autre des cinq puissances déjà mentionnées. A ce point de vue générique la division des puissances de l'âme est exhaustive. Mais ce point de vue est trop général, et ne suffit pas à nous donner une connaissance distincte des puissances de l'âme. Nous sommes ainsi amenés à une doctrine fondamentale en psychologie aristotélicienne et thomiste, celle de la spéciation des puissances par leurs actes et leurs objets³. Et là encore il ne faudrait pas croire qu'on aura tout dit des puissances de l'âme quand on aura déterminé la nature spécifique de chacune d'elles. Il faudra aller davantage vers la concrétion, et demander à la science dite expérimentale des informations qu'il n'appartient pas à la psychologie philosophique de donner. C'est l'ordre voulu et suivi par Aristote lui-même⁴.

Les puissances ou parties de l'âme sont essentiellement des principes prochains d'opération. On connaîtra donc la nature de ces puissances si l'on connaît d'abord leurs opérations. Toute puissance, en effet, se définit par le moyen de l'acte auquel elle est ordonnée; et quand une puissance est opérative, son acte n'est pas autre chose que son opération. D'un autre côté, toute opération porte sur un objet qui donne à l'opération son caractère spécifique. Si voir et entendre sont des opérations spécifiquement

1. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.5, n.298.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.47b25.

3. ARISTOTE, *De l'Ame*, II, ch.3; S. THOMAS, *op. cit.*, lect.6, nn.304-308.

4. *Ibid.*, n.303.

distinctes, c'est qu'elles portent sur des objets spécifiquement distincts: la couleur, dans un cas; le son, dans l'autre. C'est dire qu'en dernier ressort la distinction spécifique des puissances vient de la distinction spécifique des objets auxquels ces puissances sont ordonnées¹.

Pourquoi faut-il que ce soit l'objet qui donne aux opérations et aux puissances leur détermination spécifique? Parce que toute puissance de l'âme est soit active, soit passive, selon que son opération consiste à subir l'action d'un agent ou à produire un terme qui est sa fin. L'opération sera ce qu'elle est à cause de telle formalité que possède l'agent ou la fin, selon le cas. En dehors de l'agent ou de la fin, il n'y a rien qui puisse servir à spécifier une puissance opérative, en tant que cette puissance est active ou passive². Et cette formalité que possède l'agent ou la fin, c'est cela qu'Aristote désigne sous le nom d'objet³. La puissance visuelle et la puissance auditive diffèrent spécifiquement parce que ce sont des puissances passives à l'égard de leur objet, comme tous les sens, du reste, c'est-à-dire des puissances qui sont mues par des principes actifs formellement différents. De même, au niveau de la vie végétative, la puissance nutritive et la puissance génératrice diffèrent spécifiquement parce que ce sont des puissances actives à l'égard de leur objet, c'est-à-dire des puissances dont l'opération est de produire un terme qui n'est pas le même formellement selon qu'il s'agit de la nutrition ou de la génération. Parler d'objet à propos des puissances de l'âme, c'est nécessairement se référer à un agent ou à une fin.

Remarquons toutefois que cette notion d'objet doit être prise formellement. Le visible et le sonore donnent lieu à des puissances spécifiquement distinctes parce que le visible et le sonore diffèrent spécifiquement quant à leur formalité même d'objet. La même formalité objective peut se rencontrer dans des choses diverses par ailleurs; cette diversité ne donne pas lieu à des opérations non plus qu'à des puissances spécifiquement distinctes. Un homme et une pierre sont choses diverses; mais en tant que colorés ils sont l'objet d'une seule puissance, la puissance visuelle, car il est accidentel au coloré, comme tel, d'avoir pour sujet un homme ou une pierre⁴.

Du fait que la notion d'objet doit être prise ici formellement, il s'ensuit que ce n'est pas en sa qualité de principe actif ou de fin de l'opération que l'objet sert à définir les puissances et à les différencier. La cause efficiente et la cause finale, en tant que telles, regardent l'existence d'une chose, non pas son essence; elles ne sont donc pas spécificatrices⁵. Si on doit se

1. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.6, n.304.

2. Nous disons qu'en dehors de l'agent ou de la fin il n'y a rien qui puisse spécifier les puissances de l'âme, parce que nous considérons les puissances formellement en tant que puissances. Si nous envisageons ces puissances en tant qu'elles sont les propriétés d'une nature, elles se distinguent spécifiquement comme les natures dont elles sont les propriétés. Comme propriétés, la puissance visuelle de l'homme et celle du cheval diffèrent essentiellement; comme puissances opératives, elles sont identiques. Cf. CAJÉTAN, *In Iam*, q.77, a.1.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.6, n.305.

4. *Ibid.*, n.307.

5. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.75a45.

référer à l'agent ou au terme de l'opération pour y trouver l'élément spé-cificateur des opérations, et partant, des puissances de l'âme, c'est unique-ment à cause du caractère actif ou passif de ces mêmes puissances. Aussi quand on dit que l'acte humain est spécifié par son objet et aussi par sa fin, il ne s'agit pas de la fin en tant qu'elle finalise, mais en tant qu'elle est ob-jet¹.

Puisque les puissances de l'âme sont spécifiées par leurs opérations et celles-ci par leurs objets, il existe donc une dépendance des puissances à l'égard de leurs objets. A quel genre de causalité appartient cette dépen-dance? Selon la remarque de Cajétan², dans la question « *U trum potentiae specificantur et distinguuntur per actus et objecta?* », la particule «per» peut être prise en plusieurs sens. En effet, elle pourrait d'abord signifier une causalité intrinsèque, comme on dit de «raisonnable» qu'il est la différence spécifique de «homme». Cette première signification est tout de suite écartée, puisqu'il est clair que l'objet est extrinsèque à l'acte et à la puissance. Une autre inter-prétation consisterait à considérer les actes et les objets, non pas comme des causes, mais comme des effets, comme si l'on disait: puisque les actes et les objets sont différents, c'est donc que les puissances sont distinctes. Ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre, car dans ce cas les actes et les objets ne seraient pas cause de la distinction des puissances; ils ne feraienr que manifester cette distinction. On pourrait encore entendre cette question dans le sens d'une causalité purement finale ou efficiente. Mais il est impossible qu'il en soit ainsi, car ce genre de causalité se rencontre en toute chose créée, et sous ce rapport les puissances de l'âme n'échappent pas à la loi générale. Enfin l'expression «per» peut signifier une causalité qui, quoique extrinsèque, s'exerce dans la ligne de l'essence. En d'autres termes, les actes et les objets sont extrinsèques aux puissances, et à ce point de vue la causalité qu'ils exercent sur les puissances est une causalité extrinsèque; mais en même temps les actes et les objets servent à d e f i n i r les puissances; et comme la définition d'une chose fait connaître sa nature, il arrive que cette causalité devient une causalité formelle. C'est donc de causalité f o r m e l l e e x t r i n s è q u e qu'il est ici question.

Cette causalité d'un genre spécial ne doit pas nous étonner puisque les puissances de l'âme sont elles-mêmes des entités d'un genre spécial, ni totalement relatives ni parfaitement absolues. Il en est d'elles comme de la matière première, des *habitust*, du mouvement, de l'action et de la passion; ce n'est pas par quelque chose qui leur est surajouté, mais par leur essence même qu'elles sont ordonnées à leurs actes, à tel point que sans ces actes on ne peut les concevoir. Et cela repose, en définitive, sur la finalité qui existe dans la nature. La nature agit en vue d'une fin et produit des puissances proportionnées aux actes qu'elle veut, c'est-à-dire des puissances qui sont telles parce que la nature des actes l'exige³.

1. CAJÉTAN, *In Iam IIae*, q.1, a.3.

2. *In Iam*, q.77, a.3.

3. *Ibid.*

Telle est la doctrine générale d'Aristote sur les puissances de l'âme. C'est une doctrine fondée sur l'expérience et les données du sens commun. Aussi ne faut-il pas être surpris de voir saint Thomas en faire la base de tous ses traités psychologiques.

STANISLAS CANTIN.
