

Âme, mouvement et nature dans une perspective thomiste

Martín F. Echavarría, Université CEU Abat Oliba, Universités CEU

1. La science de l'âme en tant que savoir physique

Le thème de l'âme éveille généralement dans l'esprit de l'homme contemporain des associations avec les questions d'immortalité et de transcendance, généralement interprétées dans la lignée du dualisme des substances, platonicien ou cartésien. De ce point de vue, l'âme et la nature semblent être des concepts exclusifs. Le naturel serait associé au corporel, opposé et confronté à l'animique-spirituel. Dans plusieurs courants de la philosophie moderne, le corporel est en outre conçu comme le domaine du déterminé et du nécessaire, tandis que le psychique-spirituel serait le domaine, opposé au précédent, de la liberté.

Ce n'est toutefois pas la conception de l'âme que l'on trouve chez Aristote et saint Thomas. L'âme est un principe qui répond à la question de l'existence des corps organiques et, par conséquent, quelque chose d'incompréhensible sans référence à ce type de corps. C'est pourquoi, dans le cadre des connaissances philosophiques, tant chez le Stagirite que chez l'Aquinate, la science de l'âme s'inscrit dans le cadre de la philosophie naturelle. Si l'on se réfère au l. I, c. 1 du *De anima*, on y trouve des affirmations explicites sur la place de la science de l'âme parmi les savoirs naturels¹. Saint Thomas souscrit à ces idées, qu'il exprime notamment dans ses commentaires sur les livres psychologiques d'Aristote. Par exemple, dans l'introduction du *Commentaire sur De sensu et sensato*, on peut lire :

Comme les différents genres de sciences se distinguent selon que les choses sont séparables de la matière de différentes manières, de même dans chacune des sciences, et en particulier dans la science

¹ Cf. Aristote, *De l'âme*, l. I, c. 1, 402a, 5-6, p. 2 : « De plus, il semble que la connaissance de celle-ci [l'âme] contribue grandement à la vérité en général et en particulier à l'étude de la nature, et cela parce que l'âme est le principe des êtres vivants » ; 403a, 29-30, p. 9 : « C'est pourquoi il appartient spécifiquement au physicien d'étudier l'âme en général ou bien l'âme qui est d'une telle nature ».

naturelle, les parties des sciences se distinguent selon les différents modes de séparation et de concrétisation. Et, comme les universaux sont plus séparés de la matière, c'est pourquoi la science naturelle procède du plus universel au moins universel, comme l'enseigne le Philosophe dans le livre I de la *Physique*. C'est pourquoi la science naturelle commence par traiter de ce qui est le plus commun à toutes les choses naturelles, à savoir le mouvement et le principe du mouvement, puis elle procède par concrétisation, ou par application des principes communs à certains mobiles déterminés, dont certains sont les corps vivants. Elle procède de la même manière à leur égard, en distinguant cette considération en trois parties. Tout d'abord, il y a la considération de l'âme en soi, comme dans une certaine abstraction. Ensuite, il y a la considération des choses de l'âme selon une certaine concrétisation ou application au corps, mais de manière générale. Enfin, il y a la considération qui applique tout cela aux espèces singulières d'animaux et de plantes, en déterminant le mode de chaque espèce. La première considération est contenue dans le livre *Sur l'âme*².

Il a été jugé important de citer le texte dans son intégralité, malgré sa longueur, afin de rendre claire la ligne argumentaire. Les sciences vont du plus universel et commun au plus particulier et concret. Il en va de même en physique. Ce savoir philosophique, qui a pour sujet le mobile, s'occupe d'abord de ce qui est commun

² *Sentence De sensu*, tr. 1 l. 1 n. 2 : « Et sicut diversa genera scientiarum distinguuntur secundum hoc quod res sunt diversimode a materia separabiles, ita etiam in singulis scientiis, et praecipue in scientia naturali, distinguuntur partes scientiae secundum diversum separationis et concretionis modum. Et parce que les universaux sont davantage séparés de la matière, c'est pourquoi dans la science naturelle, on procède des universaux aux moins universels, comme l'enseigne le philosophe dans le premier livre des Physiques. D'où il commence à transmettre la science naturelle à partir de ce qui est commun à tous les êtres naturels, à savoir le mouvement et le principe du mouvement, puis il procède par le mode de la concrétion, ou application des principes communs, à certains mouvements déterminés, dont certains sont des corps vivants : à propos desquels il procède également de la même manière, en distinguant cette considération en trois parties. Nam primo quidem consideravit de anima secundum se, quasi in quadam abstractione. Secundo considerationem facit de his, quae sunt animae secundum quamdam concretionem, sive applicationem ad corpus, sed in generali. Tertio, il a appliqué tout cela aux différentes espèces animales et végétales, en déterminant ce qui est propre à chaque espèce. La première considération est donc contenue dans le livre De l'âme. »

à tout mobile : le mouvement et les principes du mouvement, puis s concrètes en appliquant ces connaissances aux différents mobiles. Les corps vivants sont des entités mobiles, leur étude s'inscrit donc dans le cadre de l'application des principes généraux de la philosophie naturelle. Dans cette application, on procède également du général au particulier. La considération la plus commune est celle qui concerne l'âme, c'est-à-dire le premier principe de vie des corps vivants en général, sans se limiter à telle ou telle espèce d'être vivant corporel. Ensuite, avec une application vague et générale. Enfin, avec une application à chaque type d'être vivant. De cette manière, la science de l'âme s'inscrit clairement dans le cadre de la philosophie naturelle dans la mesure où elle est subordonnée à la connaissance plus générale de l'être mobile en raison des principes.

2. L'âme en tant que nature

Une fois la science de l'âme replacée dans le contexte de la philosophie de la nature, il convient d'examiner le rôle que joue l'âme elle-même dans celle-ci, et donc comment le concept d'âme est lié à celui de nature. Si saint Thomas suit Aristote dans sa manière d'appréhender la philosophie naturelle et la science de l'âme, le mot *natura* a chez lui plus de significations que la *physis* aristotélicienne. Cependant, il est intéressant ici de se concentrer sur la signification de la nature que l'Aquinat tire du Stagirite. Dans un passage classique de la *Physique*, Aristote définit la nature comme « un certain principe et une certaine cause du mouvement ou du repos dans ce qui est donné en premier lieu, par soi-même et non par accident »³. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner en détail cette définition, mais il ressort clairement de celle-ci que la nature est une réalité intérieure et constitutive du corps naturel, qui est principe et cause du mouvement *en soi*. Ce dernier sert à différencier le naturel de l'artificiel, qui n'a pas en soi le principe du mouvement *en soi*, mais dans la mesure où les substances qui le composent l'ont⁴.

³ Aristote, *Physique*, l. II, c. 1, 192b, 20, 21, pp. 34-35. Dans ce cas et dans d'autres, nous avons modifié la traduction afin que les termes techniques soient ceux couramment utilisés.

⁴ Cf. *In Physicorum*, L. II, l. 2.

Dans ce même chapitre, Aristote dit que *la nature* se dit principalement de deux réalités, à savoir la *matière* et la *forme* :

Dans un sens, c'est ainsi que l'on dit « nature » : la matière sous-jacente primaire pour chacune des choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement. Mais dans un autre sens, c'est la forme [*μορφή*] et l'espèce [*εἶδος*] qui correspondent à la définition⁵.

La matière est la nature en tant que ce qui sous-tend *en soi* ; la forme (*morphé*, *forme*) ou l'espèce (*eidos*, *species*) l'est en tant qu'acte. Le Stagirite poursuit en disant que ce qui résulte de la composition de la matière et de la forme n'est pas la nature, mais *par nature*, c'est-à-dire le naturel en tant que ce qui est causé par la nature (*a natura*). Mais parmi ces deux significations de la nature, la matière et la forme, Aristote souligne que la nature se prédique auparavant de la forme que de la matière, car le naturel en acte est principalement constitué par la forme : « Et la nature est la forme avant la matière, car nous ne nous référons à chaque chose que lorsqu'elle est en acte et non lorsqu'elle est en puissance »⁶.

Aristote étend sa position hylémorphique, selon laquelle toute substance, c'est-à-dire tout ce qui est naturel, est composée de matière et de forme, aux corps vivants. Il définit ainsi l'âme comme « la forme [*εἶδος*] d'un corps naturel qui a la vie en puissance »⁷, c'est-à-dire un corps organique⁸. Si l'âme est d'abord acte (*entelecheia*) et forme (*eidos*) substantielle d'un corps organique, et si, selon les principes généraux de la philosophie naturelle aristotélicienne, les formes substantielles sont nature, il s'ensuit clairement que l'âme, comprise comme premier principe des corps vivants, comme acte et forme des corps naturels capables d'exercer les opérations vitales, est nature.

Il en découle deux conclusions importantes. La première est que, selon cette conception de l'âme, il n'y a pas d'opposition entre le naturel et le psychique, mais

⁵ Aristote, *Physique*, l. II, c. 1, 193a, 28-30, p. 37.

⁶ *Ibidem*, 193b, 6-7, p. 37.

⁷ Aristote, *Sur l'âme*, l. II, c. 1, 412a, 19-20, p. 43.

⁸ *Ibidem*, 412b, 5-6, p. 44.

au contraire, le psychique est une concrétisation de la nature. La seconde est que, tout comme la philosophie naturelle, dans sa partie générale, étudie la nature et les types de mouvement, en procédant du plus abstrait au plus concret, la philosophie de l'âme étudiera les mouvements de l'âme. C'est la voie indiquée par Aristote dans le livre II, chapitre 2 du *De anima*, pour expliquer comment on connaît, non pas l'âme en général, mais l'âme de chaque type d'être vivant.

3. L'être animé en tant qu'être mobile

En tant que corps, l'organisme, c'est-à-dire le corps vivant, est également soumis aux changements que le Stagirite distingue dans sa *Physique* : mouvement local, augmentation, altération, génération. Mais la science de l'âme n'a pas pour tâche d'étudier ces mouvements dans ce qu'ils ont en commun avec tous les autres êtres mobiles, mais dans ce qui est spécifique au vivant. C'est pourquoi une étape importante dans la connaissance de l'âme consiste à déterminer, d'abord en général, puis en particulier, ce qui différencie le mouvement propre au vivant de celui des êtres mobiles non vivants.

Dans le contexte de la philosophie aristotélicienne-thomiste de la vie, la différence entre l'être inanimé et l'être animé est établie par l'auto-mouvement⁹. Les êtres naturels non vivants sont mûs par d'autres ; ces êtres naturels bougent également selon l'acte naturel qui les constitue et qui les incline à communiquer leur forme. Aristote relie la structure organique des corps vivants à cette capacité d'auto-mouvement. Cependant, l'auto-mouvement ne doit pas être compris uniquement dans le sens où une partie de l'organisme en meut une autre, mais dans celui de l'auto-perfection : l'être vivant produit des mouvements qui aboutissent à sa propre perfection. L'être vivant travaille à se perfectionner lui-même. Pour le non-vivant, en revanche, sa propre perfection est donnée par la génération et par ses passions et actions naturelles.

⁹ Cf. *Summa Theologiae*, I, a. q18, a. 1.

Le mouvement autonome se produit d'une manière essentiellement différente et plus profonde chez les êtres vivants sensibles qui sont capables d'un nouveau type d'action : *l'action immanente*. La notion thomiste d'action immanente correspond à la notion aristotélicienne de *praxis*. Aristote distingue la *praxis* (πρᾶξις) ou action, de la *poiesis* (ποίησις) ou production, en ces termes : « [...] l'action et la production sont de nature différente. [...] Car la fin de la production est différente d'elle-même, mais celle de l'action ne peut l'être [...] »¹⁰. L'action transitoire, la production ou *poiesis*, est l'action prédicative, qui produit une passion corrélatrice dans ce sur quoi elle agit, et qui aboutit à un produit extérieur à l'agent. L'action, l'opération ou *la praxis*, en revanche, n'appartient pas au genre de l'action prédicative et consiste elle-même en une perfection intérieure à l'opérateur lui-même¹¹. Les actions des puissances végétatives ne sont pas parfaitement immanentes, car elles aboutissent en dehors de la puissance même qui opère, et supposent de véritables actions et passions, mais elles se rapprochent de l'action immanente dans le fait qu'à la fin du mouvement, nous avons une perfection interne au vivant lui-même, même si cette perfection n'est plus une opération¹².

Lorsque Aristote explique les mouvements vitaux dans *De anima*, nous remarquons qu'il les place dans le genre des mouvements qu'il a distingués dans la *Physique* : génération, augmentation, altération. La spécificité vitale de tous ces changements

¹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, l. VI, c. 5, 1140b 1-7, p. 92. Cf. également Aristote, *Métaphysique*, l. IX, c. 8, 23ss.

¹¹ Cf. Summa Theologiae, I, q. 18, a. 3, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio, una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare ; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti ; secunda autem actio est perfectio agentis. D'où, puisque le mouvement est un acte mobile, la seconde action, dans la mesure où elle est un acte opérant, est appelée son mouvement ; par analogie, de même que le mouvement est un acte mobile, de même une telle action est un acte de l'agent ; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III de anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et de cette manière, Platon a également posé que Dieu se meut lui-même, non pas de la manière dont le mouvement est un acte imparfait. »

¹² Voici une interprétation possible de la dernière phrase de ce paragraphe de *Sententia Metaphysicae*, lib. 9, l. 8, n. 10 : « Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio eius, et non transit in aliquid exterius perficiendum ; sicut visio est in vidente ut perfectio eius, et speculatio in speculante, et vita in anima, ut per vitam intelligamus opera vitae ». Bien que les actes des puissances végétatives soient encore des mouvements, leur terme est néanmoins la perfection immanente de la vie, même si cette perfection n'est pas une opération, comme dans les opérations proprement immanentes.

réside dans le fait que le vivant les provoque en lui-même par une sorte de mutation. Il s'agit donc d'une application concrète des principes communs de la Physique au cas particulier du mouvement vital. Or, les opérations vitales et sensorielles ont une nouveauté, celle de l'action immanente, qui conduit à un progrès conceptuel.

4. La sensation comme altération

Au départ, Aristote situe la sensation (*αἴσθησις*) dans le changement qualitatif ou l'altération (*ἀλλοίωσις*) : « La sensation consiste à être mû [*κινεῖσθαι*] et à souffrir [*πάσχειν*], comme on l'a dit, et cela parce qu'elle est considérée comme une sorte d'altération [*ἀλλοίωσις*] »¹³. Le Stagirite définit l'altération de la manière suivante :

[...] il y a altération lorsque le substrat sensible demeure, mais change dans ses passions, qu'elles soient contraires ou intermédiaires (par exemple, le corps, tout en restant le même, est parfois en bonne santé et parfois malade ; et le bronze, bien qu'il soit le même, est parfois sphérique et parfois angulaire)¹⁴.

Il y a altération lorsque la même substance, tout en restant la même, change dans ses passions, c'est-à-dire dans ses qualités. Bien que l'exemple donne la santé et la figure, qui appartiennent à la première et à la quatrième espèce de qualité, pour Aristote, à proprement parler, l'altération se produit dans les qualités passibles, qui sont celles de la troisième espèce, et non *pas en soi* dans les autres espèces de qualité¹⁵. Dans l'altération *en soi*, il y a un véritable mouvement, c'est-à-dire un

¹³ Aristote, *Sur l'âme*, l. II, c. 5, 416b 34-35.

¹⁴ Aristote, *Sur la génération et la corruption*, l. I, c. IV, 319b 9-14 (GREDOS). In *De generatione*, lib. 1, l. 10, n. 2 : « His ergo suppositis, subiungit quod alteratio est, quando manet idem subiectum sensibile : scilicet quando, nulla transmutatione in eius substantia facta, fit transmutatio in passionibus eius, scilicet in qualitatibus ipsius. »

¹⁵ Cf. *In De generatione*, lib. 1, l. 10, n. 2 : « Et est advertendum quod primum horum exemplorum pertinet ad primam speciem qualitatis, secundum autem ad quartam : cum tamen philosophus in VII Physic. probet quod in prima et quarta specie qualitatis non est motus alterationis, sed solum in tertia, quae dicitur passio vel passibilis qualitas : et propter hoc forte signanter dixit quod alteratio est transmutatio in *passionibus*. Sed dicendum est quod alteratio primo et per se est in qualitatibus tertiae speciei, mediantibus quibus ex consequenti fit alteratio etiam in aliis ; sicut per aliquam alterationem calidi et frigidi mutatur homo de sanitate in aegritudinem aut e converso, et per alterationem mollis et duri perducitur corpus ad aliquam figuram. »

changement successif, dans lequel on passe d'un contraire à un autre, comme du blanc au noir, ou un changement d'intensité et de rémission dans la même qualité. C'est ce que saint Thomas appelle les mouvements imparfaits (*motus imperfecti*).

Voyons maintenant pourquoi Aristote, du moins au départ, appelle la sensation *une altération*. Dans la sensation, la puissance sensitive est affectée par les qualités actives qui sont les sensibles propres à chaque sens, et cette passion, dans la mesure où elle implique la réception d'une qualité, peut être caractérisée comme une altération. C'est ce qu'explique saint Thomas dans son commentaire sur la *Physique* :

Être altéré selon ce type de qualités appartient à tous les corps sensibles, animés ou inanimés. Et comme dans les corps animés, certaines parties sont *animées*, c'est-à-dire sensibles, comme l'œil et la main, et d'autres sont *inanimées*, c'est-à-dire insensibles, comme les cheveux et les os, les deux parties sont altérées selon ce type de qualités, car le sens, en sentant, souffre. En effet, les actions du sens, comme l'ouïe et la vue, sont un certain mouvement du corps accompagné d'une certaine passion du sens. Car les sens n'ont aucune action si ce n'est par un organe corporel. Mais c'est au corps qu'il appartient d'être mû et altéré. C'est pourquoi on parle plus proprement de passion dans le sens que dans l'intellect, dont l'opération ne se fait par aucun organe corporel¹⁶.

Dans ce texte, la passion et l'altération sont attribuées aux corps animés en raison de leur corporéité. Certaines parties de ce corps sont altérées exactement comme le sont les entités inanimées, c'est-à-dire avec le même type d'altération. Le sens,

¹⁶ *In Physic.*, lib. 7, l. 4, n. 2 : « Alterari autem secundum huiusmodi qualitates, est omnium corporum sensibilium, tam animatorum quam inanimatorum. Et quia in corporibus animatis quaedam partes sunt *animatae*, idest sensitivae, ut oculus et manus, quaedam autem *inanimatae*, idest non sensitivae, ut capilli et ossa ; les deux parties s'altèrent selon ces qualités, car elles souffrent en sentant : les actions des sens, comme l'ouïe et la vue, sont en effet des mouvements du corps accompagnés d'une certaine passion des sens. Non enim sensus habent aliquam actionem, nisi per organum corporeum : corpori autem convenit moveri et alterari. Unde passio et alteratio magis proprie dicitur in sensu quam in intellectu, cuius operatio non est per aliquod organum corporeum ».

quant à lui, est dit altéré parce qu'il reçoit son objet par une action d' tion sur son corps. Ce passage ne précise pas si nous parlons ici de passion et d'altération de manière univoque ou analogue. Aristote, dans son traité *Sur le sens et le sensible*, et saint Thomas dans son *Commentaire*, font référence à la passion et à l'altération des différents sens de manière détaillée, sans clarifier ce point.

Cependant, déjà chez Aristote dans *De anima*, chez saint Thomas et dans la tradition thomiste, nous constatons que la manière dont on parle d'altération pour l'acte du sens et de l'intellect implique certaines nuances. Nous pouvons les percevoir dans le texte que nous venons de citer, car saint Thomas dit qu'il est plus approprié de parler de passion dans le sens que dans l'intellect, laissant entendre que l'on peut parler de passion dans des sens plus ou moins propres. Mais, déjà dans le sens, il y a plus de nouveauté que le texte cité ci-dessus ne le laisse entendre. Le fait que, par cette altération, ce qui est reçu le soit en tant qu'objet, nous indique déjà qu'il se passe quelque chose de nouveau.

Pour expliquer le type d'altération qui se produit dans la sensation, dans le livre II du *De anima*, Aristote la compare au changement qui se produit dans la connaissance ou la science (*scientia*). Dans ce domaine, il existe deux types de passage de la puissance à l'acte : le premier est le passage de la non-connaissance à la connaissance ; le second est le passage de la connaissance en habitude à la connaissance en acte. Dans ce second cas, on ne parle pas à proprement parler de passion et d'altération, car on n'acquiert rien de complètement nouveau, on ne passe pas d'un contraire à un autre, et le changement n'est pas successif. C'est pourquoi Aristote dit que celui qui sait, lorsqu'il utilise la science qu'il a déjà en habitude, procède vers lui-même : « ce qui n'est pas une altération (car il s'agit d'un progrès vers soi-même et vers son propre acte parfait) »¹⁷. Dans le premier cas, celui de la première acquisition de la science, en revanche, il y a une certaine réception, ce qui nous rapproche davantage des notions de passion et d'altération. Cela peut se produire de deux manières, car il existe deux types d'ignorance, négative et privative : soit on passe du simple manque de savoir au savoir, soit on passe de

¹⁷ Aristote, *De l'âme*, l. II, c. 5, 417b 6-7.

l'erreur à la vérité. Le premier est un changement simplement perfectif, sans aucune corruption. Aristote souligne ici même que le simple passage perfectif de la puissance de savoir à l'acte de savoir n'est soit pas une altération, soit un nouveau type d'altération¹⁸. Le second est un changement qui implique la suppression d'une forme (la connaissance erronée) et l'acquisition d'une autre. Ce second changement se rapproche davantage des notions de passion et d'altération, qui impliquent le passage d'un contraire à un autre, et la corruption d'une forme pour en acquérir une autre. Mais, selon saint Thomas, dans ce cas, la passion est accidentelle à l'acte même d'apprendre, car celui-ci peut se produire sans la passion corruptrice.

À la suite d'Aristote, saint Thomas distingue donc deux sens de la passion : la passion au sens propre, qui est celle dans laquelle une forme est introduite en supprimant une autre ; et la passion au sens de réception perfective, sans perte d'une forme antérieure. Dans le cas où la réception est perfective, nous avons un passage de la puissance à l'acte, produit par un agent qui est en acte, mais qui n'est ni une altération, ni un mouvement au sens strict. Si on l'appelle altération, ce sera dans un sens large. En réalité, il s'agit d'une action immanente, d'une perfection émanant de l'intérieur même de la puissance en acte.

Ce qui est intéressant pour le sujet qui nous occupe, c'est que, comme le souligne Cayetano dans son *Commentaire sur De anima*, et comme l'avait déjà expliqué saint Thomas dans le sien, lorsque Aristote applique par analogie les distinctions du passage de la puissance à l'acte que l'on trouve dans la science, au sens, il assimile la sensation en acte à l'acte par lequel on utilise la science que l'on possède déjà en habitude, et non au premier passage de la puissance à l'acte par l'apprentissage. Dans le cas du sens, l'acquisition du premier acte, qui est la faculté de produire l'acte de sentir, se fait par la génération. Grâce à celle-ci, l'animal acquiert la puissance de sentir, en même temps qu'il commence à exister en tant que substance. L'exercice de cette faculté est comparé à l'exercice de la science en acte¹⁹. Ainsi, Aristote nous dit que l'acte de sentir, tout comme celui d'utiliser la

¹⁸ *Ibidem*, 417b 15-16.

¹⁹ Aristote, *De l'âme*, l. II, c. 5, 417b 16-28.

science que l'on possède par habitude, n'est pas une altération, ou bien il l'est dans un sens nouveau et large²⁰. Il s'agit de ce type d'opérations par lesquelles le connaisseur procède vers lui-même. C'est ainsi que l'explique saint Thomas, commentant Aristote :

Le sensible n'agit pas dans le sens où il est le contraire de son contraire, de telle sorte qu'il lui enlève quelque chose en le changeant et en l'altérant. Mais il ne fait que le ramener de la puissance à l'acte, et c'est pourquoi il ajoute que le sensible ne souffre pas et n'est pas altéré par le sensible, en prenant la passion et l'altération au sens propre, selon qu'il est d'un contraire à l'autre.

Et, comme le mouvement qui existe dans les choses corporelles est d'un contraire à son contraire, il est évident que sentir, si on l'appelle mouvement, est une autre espèce de mouvement par rapport à celui qui a été déterminé dans le livre de la Physique. Car c'est le mouvement de ce qui est en puissance ; puisqu'en s'éloignant d'un contraire, tandis qu'il se meut, il n'atteint pas l'autre contraire, qui est le terme du mouvement, mais il est en puissance. Et comme tout ce qui est en puissance, en tant que tel, est imparfait, ce mouvement est donc l'acte de l'imparfait. Mais celui-là est l'acte du parfait, car c'est l'opération du sens déjà accomplie en acte par son espèce. Car le sens ne correspond au sens que lorsqu'il existe en acte. C'est pourquoi ce mouvement est absolument différent du mouvement physique. Ce mouvement s'appelle proprement opération, comme sentir, comprendre et vouloir. Et c'est ainsi que l'âme se meut elle-

²⁰ Cf. Ioannes à Saint Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus. Tomus Secundus : Naturalis Philosophiae*, Marietti, Turin, 1950, 615 : Unde adhuc sumendo totum praedicamentum qualitatis, oportet distinguere, quod quaedam sunt spirituales, quaedam corporeae ; et quaedam naturales, quaedam intentionales ; quaedam contrarietatem habentes, quaedam non. Et celles qui sont spirituelles ou qui n'ont pas de contrariété ne sont pas ordonnées à la corruption physique ou à la génération physique, et c'est pourquoi, bien qu'elles puissent être appelées altérations au sens large, elles ne sont pas appelées altérations physiques [...].

même selon Platon, dans la mesure où elle se connaît et s'aime elle-même²¹.

Dans ce texte, il apparaît clairement que saint Thomas, et Aristote qu'il commente de très près, considèrent que la sensation n'est mouvement ou altération que dans un sens large, mais pas *proprement* et *simpliciter*. Le mouvement est l'acte de l'imparfait, l'acte de ce qui est en puissance dans la mesure où il est en puissance. La sensation est l'acte de ce qui est déjà parfait²². Et pourtant, Aristote considère toujours que la notion d'altération nous aide à comprendre ce type d'actes. C'est ce qu'explique l'Aquinate, en suivant de très près le texte d'Aristote :

Même si l'on ne dit pas proprement que quelque chose est altéré et souffre lorsqu'il passe de la puissance seconde à l'acte, dans la mesure où le sens devient sensible dans l'acte, il est néanmoins nécessaire d'utiliser cela, c'est-à-dire le fait de souffrir et d'être altéré, comme s'il s'agissait de noms propres et convenables. Car ce qui est sensible en puissance est tel qu'il est sensible dans l'acte. Et il s'ensuit que, selon qu'il souffre du principe, le sens du sensible n'est pas semblable ; mais selon qu'il a déjà souffert, il ressemble au sensible, et il est tel qu'il est²³.

²¹ *Sentence De anima*, lib. 3, l. 12, n. 1 et 2 : « Non enim sic agit sensibile in sensum sicut contrarium in suum contrarium ut aliquid ab eo abiiciat transmutando, et alterando ipsum ; sed solum reducit eum de potentia in actum. Et hoc est quod subdit, quod sensitivum neque patitur neque alteratur a sensibili, passione et alteratione proprie accepta, secundum scilicet quod est ex contrario in contrarium.

Et parce que le mouvement, qui est dans les choses corporelles, dont il est question dans le livre des Physiciens, est du contraire au contraire, il est manifeste que sentir, si l'on peut parler de mouvement, est une autre espèce de mouvement que celle dont il est question dans le livre des Physiciens : car ce mouvement est l'acte existant en puissance ; car, s'éloignant d'un contraire, tant qu'il est en mouvement, il n'atteint pas l'autre contraire, qui est la fin du mouvement, mais il est en puissance. Et parce que tout ce qui est en puissance, dans la mesure où il est de cette nature, est imparfait, ce mouvement est donc un acte imparfait. Mais ce mouvement est un acte parfait : c'est en effet l'opération du sens déjà accompli dans l'acte, par sa nature. Car il ne convient pas de sentir sauf dans l'acte existant ; et c'est pourquoi ce mouvement est simplement différent du mouvement physique. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, inquantum cognoscit et amat seipsam. »

²² Cf. *In III De Anima*, l. 12., n. 765 : « Non enim sic agit sensibile in sensum sicut contrarium in suum contrarium, ut aliquid ab eo abiiciat transmutando et alterando ipsum, sed solum reducit eum de potentia in actum. »

²³ *Sentence De anima*, lib. 2 l. 12 n. 10 : Et licet alterari et pati non proprie dicatur aliquid, secundum quod exit de potentia secunda in actum, prout habens sensum fit actu sentiens : tamen necesse est

Cela signifie que le sens est appelé passion dès lors qu'il reçoit l'acte du sensible, et seulement dans la mesure où le sens n'est pas encore considéré comme conformé au sensible, mais en puissance. C'est-à-dire dans son moment réceptif. Mais le sens en acte est le sensible en acte, et dans cette situation, ce que nous avons n'est pas de la passion et de l'altération, mais une action immanente, une perfection vitale. Il est donc évident que, même s'il peut être convenable d'appeler altération et passion l'opération du sens, le mot altération est toutefois utilisé dans un sens amplifié. En d'autres termes, si, d'une certaine manière, la considération de ce type de mouvements continue de relever de l'intellect que nous confèrent les concepts de mouvement, de passion et d'altération dans la philosophie de la nature, cependant, une nouveauté apparaît dans la sensation qui conduit à l'élargissement de ces concepts, un élargissement qui commence à nous déplacer dans une direction qui aboutira à un dépassement de la perspective purement physique de l'âme.

5. Immutation spirituelle et opération vitale du sens

Examinons plus en détail ce type particulier de mutation qu'est le sens. Pour saint Thomas, les puissances se distinguent en actives et passives par leur relation avec l'objet²⁴. Les puissances végétatives sont actives parce qu'elles produisent des changements dans l'objet, une action transitoire. Les puissances sensibles sont passives parce qu'elles reçoivent l'espèce de ce qui est connu, et sont en quelque sorte mutées par cela. Penchons-nous sur cet aspect passif de la sensation.

Il faut distinguer une double mutation de l'organe sensoriel : la *mutation physique* de l'organe et la *mutation spirituelle*. Par la mutation physique, la qualité passive produit un mouvement proprement dit (*actus imperfecti*) dans l'organe²⁵. La

uti hoc ipso, quod est pati et alterari, ac si essent nomina propria et convenientia : quia sensitivum in potentia est tale quale est in actu sensibile. Et propter hoc sequitur, quod secundum quod patitur a principio, non est similis sensus sentienti ; sed secundum quod iam est passum, est assimilatum sensibili, et est tale quale est illud.

²⁴ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 3.

²⁵ Pour Aristote et saint Thomas, en effet, cette mutation physique ne se produirait pas dans tous les sens. Dans la vue, il n'y aurait qu'une mutation intentionnelle de la faculté et de l'organe ; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3.

mutation intentionnelle, quant à elle, est la réception de l'espèce ou de la forme sensible par le sens, qui est corrélatrice à une action de la chose ressentie. Le sensible se comporte avec le sens comme l'acte par rapport à la puissance. C'est ainsi que l'explique Thomas d'Aquin :

Le sens est une certaine puissance passive qui est faite par nature pour être mutée par le sensible extérieur. Le mutatif extérieur est ce que le sens perçoit *en soi*, et selon la diversité duquel se distinguent les puissances sensitives. Il existe une double mutation : l'une naturelle et l'autre spirituelle. La naturelle, selon laquelle la forme mutante est reçue dans le muté selon l'être naturel, comme l' t la chaleur dans ce qui est chauffé. La spirituelle, selon laquelle la forme immuable est reçue dans l'immuable selon l'être spirituel. Pour le fonctionnement des sens, l'immuabilité spirituelle est nécessaire, par laquelle l'intention de la forme sensible se produit dans l'organe des sens. Si, au contraire, la seule immuabilité naturelle suffisait pour sentir, tous les corps naturels sentiraient lorsqu'ils sont modifiés²⁶.

Nous avons deux façons d'être affectés par l'action de la chose sensible : la physique et la spirituelle ou immatérielle. Dans la première, la chose reçoit physiquement l'action de l'agent. Dans le second cas, elle la reçoit de manière immatérielle. Ces deux types d'inmutation ne s'excluent pas mutuellement, car saint Thomas admet que certains organes subissent les deux types d'inmutation, et nous pouvons aujourd'hui vérifier que toutes les opérations sensorielles impliquent une inmutation physique, et pas seulement immatérielle²⁷. La connexion entre ces

²⁶ *Summa Theologiae*, q. 78, a. 3, co. : « Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterior ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur. Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale ; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. »

²⁷ *Ibidem* : « Mais dans certains sens, on trouve seulement une immutation spirituelle, comme dans la vue. Dans certains autres, cependant, avec l'immutation spirituelle, il y a aussi une immutation

deux types d'inmutation est un sujet à approfondir dans un autre cadre, c'est-à-dire pourquoi, bien qu'il s'agisse d'inmutations distinctes de l'organe sensoriel, il semblerait que l'inmutation spirituelle ne puisse se produire sans l'inmutation physique, comme si celle-ci était une sorte de véhicule nécessaire à l'inmutation immatérielle, ce qui va dans le sens de l'admission de la passion physique de l'organe comme quelque chose d'intrinsèquement lié à la passion intentionnelle dans le cas de la connaissance sensible²⁸.

Cependant, cet aspect passif ou réceptif ne suffit pas à rendre compte de la sensation en tant qu'action immanente, même s'il s'agit d'une réception intentionnelle et immatérielle. La connaissance sensible, en tant que connaissance, ne s'identifie pas à la simple possession en acte de la forme sensible, mais, en tant que connaissance, elle est une action vitale immanente qui n'est ni mouvement ni altération, mais perfection (*actus perfecti*). L'espèce est la forme par laquelle le sens réalise son opération de sentir, qui aboutit cognitivement à l'objet. Sans elle, on ne dispose pas de la forme par laquelle opérer. Cependant, ce ne sont pas la chose ressentie ou l'espèce seules qui produisent passivement l'acte immanent du sens, mais l'espèce permet au sens d'opérer par le biais de cette forme, bien que ce soit le sens qui soit la cause efficiente de l'acte de sentir. C'est ce à quoi Aristote fait allusion lorsqu'il compare l'acte de sentir à l'acte d'utiliser la science que l'on possède par habitude, acte qui est une sorte de

naturelle ; soit du côté de l'objet seulement, soit aussi du côté de l'organe. Du côté de l'objet, on trouve une transmutation naturelle, selon le lieu, dans le son, qui est l'objet de l'ouïe, car le son est causé par la percussion et la commotion de l'air. Selon l'altération, dans l'odorat, qui est l'objet de l'odorat, il faut en effet que le corps soit altéré d'une certaine manière par la chaleur, afin qu'il exhale une odeur. Du côté de l'organe, il y a une altération naturelle dans le toucher et le goût, car la main qui touche se réchauffe, et la langue s'humidifie par l'humidité des saveurs. L'organe de l'odorat ou de l'ouïe ne subit aucune modification naturelle dans la perception, sauf par accident. La vue, quant à elle, étant dépourvue de modification naturelle tant de la part de l'organe que de l'objet, est la plus spirituelle, la plus parfaite de tous les sens, et la plus commune. Elle est suivie de l'ouïe, puis de l'odorat, qui subissent une modification naturelle de la part de l'objet. Le mouvement local est toutefois plus parfait et naturellement antérieur au mouvement d'altération, comme cela est prouvé dans VIII Physic. Le toucher et le goût sont quant à eux les plus matériels, dont la distinction sera abordée plus loin. C'est pourquoi les trois autres sens ne fonctionnent pas par un moyen conjoint, afin qu'aucune transmutation naturelle n'atteigne l'organe, comme cela se produit dans ces deux sens.

²⁸ Cf. H. Delbosco, El problema de la acción intencional en el conocimiento sensible, *Sapientia*, 45 (1990), 116 : « En ce sens, l'altération physique semble jouer le rôle de vecteur de transmission de l'action intentionnelle, contenant virtuellement en elle-même un pouvoir prématériel, de la même manière qu'un instrument est porteur d'une vertu qui le dépasse. »

processus vers soi-même²⁹. Pour exprimer ces deux dimensions, celle de la passion spirituelle et celle de l'action immanente de la sensation, saint Thomas utilise parfois les expressions *formatio* (pour l'aspect passif) et *iudicium* (pour l'aspect actif)³⁰. Grâce à l'information de l'espèce, le sens est habilité à avoir comme terme cognitif la chose connue qui est la source de l'immuation intentionnelle. En d'autres termes, l'espèce n'est pas ce qui est senti, mais la forme par laquelle le sens sent formellement la chose connue avec une opération immanente³¹.

6. L'action intentionnelle du sensible dans le sens

Si, dans la réception de la qualité sensible, il peut y avoir un double type de passion et d'altération, on peut également parler d'une double action du côté de la chose ressentie. D'une part, la chose ressentie agit dans l'environnement et dans les organes en produisant des mouvements locaux et des altérations ; d'autre part, chez les êtres vivants dotés de sens, et même dans l'environnement, elle produit

²⁹ Quelque chose de parallèle et d'analogue se produit dans l'ordre de l'appétit. Dans l'appétit sensible, il y a passion et altération, car l'appétit sensible est une puissance corporelle. Cependant, une double dimension coexiste dans le fonctionnement de l'appétit sensible : celle de la passion et celle de l'acte. Dans le mouvement de la volonté, en revanche, il n'y a plus de passion, c'est pourquoi on ne parle pas d'altération dans cette faculté appétitive intellectuelle, où il y a amour, désir, joie, espoir, etc.

³⁰ Cf. *Quodlibet VIII*, q. 2, a. 1 co. : « Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem ; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis. »

³¹ Cayetano distingue deux considérations de l'espèce sensible : dans le genre de l'être (in genere entium) et dans le genre du connaissable (in genere cognoscibilium). La première correspond à la possession de l'espèce ou de la forme cognitive comme un accident reçu dans la puissance. La seconde, à l'action vitale de sentir. Cf. Cayetano, *Commentaria*, in I, q. XIII a. 3, IV : « [...] licet ad habendam formam sensibilem in genere entium, seu medio modo inter potentiam et actum, sensus exterior concurrat pure passive ; ad habendam tamen eam in genere cognoscibilium, seu in actu simpliciter, seu puro, sensus etiam exterior concurrat non solum passive, sed etiam active. Et la raison en est que l'âme, comme il est dit dans II de Anima, est la cause effective de cette altération qui consiste à sentir ; ou, et cela revient au même, de cette altération qui est le fait de sentir. Il est toutefois certain que sentir n'est pas subir le sensible (car il verrait même s'il était diaphane) : mais c'est subir vitalement le sensible. Hoc autem est sensum esse actu ipsum sensibile ut sic, ut ex dictis in qu. XIV patet. Igitur animal habet formam sensibilem et ab alio, et facit eam in se » ; cf. également Ioannes à Saint Thomas, *Cursus Philosophicus. Tomus Tertius : De ente mobili animato*, Turin, Marietti, 1949, 101ss.

une mutation intentionnelle. Saint Thomas parle de ce type d'action dans un passage classique du *De potentia* :

Il faut savoir que le corps a une double action : l'une selon la propriété du corps, de telle sorte qu'il agit par le mouvement (car il est propre au corps de bouger et d'agir). Mais il a une autre action selon qu'il touche [*attingit*] à l'ordre des substances séparées, et participe en quelque sorte d'elles. Comme les natures inférieures participent souvent d'une propriété de la nature supérieure, comme on le voit chez certains animaux qui participent d'une certaine ressemblance avec la prudence, qui est propre aux hommes. Il s'agit d'une action du corps qui n'est pas ordonnée à la transmutation de la matière, mais à une certaine diffusion de la similitude de la forme dans le milieu selon la similitude de l'intention spirituelle, qui est reçue de la chose dans le sens ou dans l'intellect. C'est ainsi que le soleil illumine l'air et que la couleur multiplie son espèce dans le milieu³².

Dans les choses corporelles, dit saint Thomas, nous trouvons deux types d'action. Tout d'abord, nous avons l'action prédicative, par laquelle les changements et les mouvements sont produits par la transmutation de la matière. Cette action est corrélative à la passion corruptive. C'est l'action qui correspond au corps en tant que corps. Cela ne signifie pas qu'elle n'a rien à voir avec la forme, car c'est par cette action que la forme se communique physiquement et matériellement dans la génération et dans l'altération au sens strict. Mais les corps ont également la capacité de communiquer la similitude de leur forme de manière immatérielle ou spirituelle. Il s'agit d'une communication de la forme dans laquelle celui qui la reçoit ne la reçoit pas comme la matière reçoit la forme, mais d'une manière nouvelle.

³² *De potentia*, q. 5, a. 8, co. : « Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem : unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat) ; aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum ; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. »

Cette action se produit d'abord sur le milieu, dans lequel l'espèce se trouve de manière intentionnelle et passagère. Ensuite, elle se produit dans la puissance cognitive, en particulier dans l'organe des sens. Le sens, par cette réception, est immuablement immatérialisé et habilité à produire son propre acte vital d'accueil cognitif de la chose sensible et d'identification intentionnelle avec ce qui est connu.

Pour justifier la présence de cette deuxième capacité active des corps, grâce à laquelle ceux-ci communiquent leurs similitudes de manière immatérielle afin de se faire connaître, saint Thomas recourt à sa métaphysique de la participation. Il convient de préciser que le fait même qu'il existe ce type de communication de la forme n'est pas une conclusion de la métaphysique de la participation, mais justement un fait qui peut, dans une certaine mesure, être traité par la science de l'âme qui fait partie de la philosophie de la nature. Mais le fondement ultime de l'existence de ce type d'action est métaphysique. À la suite de Pseudo-Denys, saint Thomas soutient que le supérieur de chaque ordre de la nature touche l'inférieur de l'ordre immédiatement supérieur. Grâce à ce contact métaphysique, nous constatons souvent que ce qui est propre à l'ordre supérieur se trouve comme anticipé et d't participé dans la nature inférieure. L'exemple est classique : certains animaux participent quelque peu de la prudence, c'est-à-dire qu'ils sont intelligents. Ils ne possèdent pas la raison universelle, que possède l'homme, mais leur capacité d'estimation naturelle est une sorte de participation à la raison. De même, la capacité des corps à communiquer intentionnellement leur forme est une participation à quelque chose qui serait la propriété des substances séparées³³.

Delbosco souligne à juste titre que, comme l'action et la passion ont pour sujet le mobile, c'est parce que l'action intentionnelle et la passion intentionnelle se réalisent par le même moyen, l'espèce sensible, que le sens en acte et le sensible en acte ne font qu'un sur le plan cognitif³⁴.

³³ À ce sujet, cf. H. Delbosco, *El problema de la acción intencional en el conocimiento sensible, Sapientia*, 45 (1990), 105-122.

³⁴ *Ibidem*, 116 : « comme toute opération s'effectue selon une forme, on pourrait dire que la « species sensibilis impressa » n'est autre que la forme de l'action intentionnelle de l'objet sur la faculté ; et, en même temps, la forme de la réaction de la faculté, de l'opération cognitive proprement dite («

En conclusion, bien que nous utilisions encore les mots action et passion pour désigner l'action et la passion intentionnelles, et que ceux-ci aient toujours un lien avec leur sens original, il est évident que nous sommes face à une grande nouveauté. L'agent communique spirituellement et cognitivement sa forme, et non naturellement. Le patient reçoit en accueillant le sens par un acte parfait, et non par un mouvement. Il en résulte un fait complètement nouveau, celui de devenir l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire d'avoir présent à l'esprit la forme d'une autre chose sans se comporter matériellement à son égard, mais en la connaissant. Une union qui, selon Cayetano, est plus grande que celle de la matière et de la forme. Bien que nous évoluions encore dans le domaine de la philosophie naturelle, car tout cela se produit dans le corps et en conjonction avec des mouvements naturels, ainsi que par la possibilité d'élargir les concepts d'action, de passion et d'altération, nous sommes aux limites de cette science, et comme si nous participions à quelque chose qui correspond à un savoir supérieur, de la même manière que les animaux participent quelque peu à la prudence.

7. L'altération de l'intellect

Passons enfin à l'opération de l'intellect, qui est l'opération propre et distinctive de l'âme intellectuelle. C'est là aussi que se produit la réception des espèces. En effet, Aristote, dans le sombre et controversé chapitre 5 du livre III *De anima*, dit que dans l'âme aussi, nous trouvons la distinction entre quelque chose qui fait toutes choses et quelque chose qui fait toutes choses, qui dans la tradition aristotélicienne deviendront l'intellect possible et l'intellect agent. Quelque chose reçoit et quelque chose agit. Dans quel sens parle-t-on ici de passion et d'action ?

Dans un texte cité précédemment, nous avons vu qu'il était dit que dans l'intellect, l'altération se produit dans un sens moins propre que dans la sensation. Après ce qui a été expliqué jusqu'ici, la raison en est évidente : si dans l'organe des sens nous avons une double altération, physique et intentionnelle, dans l'intellect nous

iudicium sensus »). L'unité du sujet et de l'objet dans l'acte de connaissance est ainsi fortement scellée : « sensible in actu et sensus in actu sunt unum ».

n'avons que cette seconde, car il s'agit d'une opération purement immatérielle, sans organe. Toujours dans le sens, lorsque la réception se fait par l'action d'un corps sur le sens, lorsque la médiation de l'organe est nécessaire, et même lorsque l'altération physique se produit en même temps que l'altération intentionnelle, il semble plus naturel d'utiliser le mot et la notion d'altération pour désigner cette réception, même si c'est de manière impropre ou dans un sens élargi. Mais dans le cas de l'intellect, qui est une opération spirituelle, cette participation intrinsèque du corps et du mouvement corporel n'existe plus. Pouvons-nous alors continuer à parler d'altération ? Évidemment, pas au sens propre et absolument d'³⁵.

Cependant, je pense qu'il faut ici distinguer la considération de l'intellect en tant qu'intellect de la considération de cet intellect particulier, qui est l'intellect humain, celui qui intéresse la connaissance de l'âme, qui est une partie de la philosophie de la nature. Si l'intellect humain et l'acte de comprendre sont spirituels, l'être humain reçoit néanmoins son objet des sens et des fantômes. Saint Thomas répète souvent l'idée d'Aristote selon laquelle les fantômes se comportent par rapport à l'intellect comme les couleurs par rapport à la vue³⁶. Si, pour être plus précis, le fantôme est en soi incapable de modifier l'intellect possible, pour lequel il a besoin de l'illumination de l'intellect agent, le fantôme, ainsi illuminé, joue néanmoins un rôle efficace (instrumental) dans l'actualisation de l'intellect possible. C'est pourquoi, dans l'intellect humain, on peut encore sauver, dans un sens encore plus large que dans le sens, une certaine raison d'altération par un double concept : parce qu'il y a réception de l'espèce, même si cette réception n'est ni *per se*, ni *per accidens*, correlative, mais seulement perfective ; et parce qu'elle est reçue d'une

³⁵ Cf. *In Physic.*, lib. 7, l. 6, n. 6 : « Deinde cum dicit : neque igitur actus etc., ostendit quod non sit in parte intellectiva alteratio, in speciali. Et primo quantum ad considerationem iam habentis scientiam, quae est scientiae usus ; secundo quantum ad primam scientiae acceptionem, ibi : quae autem ex principio et cetera. Dicit ergo primo, quod ex quo in parte intellectiva non est alteratio, non potest dici quod ipse actus scientiae, qui est consideratio, sit generatio, nisi etiam aliquis dicat quod exterior inspectio oculi, et ipsum tangere, sint generationes quaedam. Sicut enim visio est actus visivae potentiae, et tangere est actus tactivae potentiae, ito et consideratio est actus potentiae intellectivae. Actus autem non dicit generationem alicuius principii, sed magis processum a principio activo. Unde ipsum intelligere non est generatio vel alteratio. »

³⁶ Cf. *Sentence De anima*, lib. 3, l. 12, n. 6 : « Dicit ergo primo, quod phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus. »

certaine manière des corps, car les essences des choses représentées dans les fantômes ont leur origine dans l'action intentionnelle des corps, d'abord sur les sens, mais à distance, et en supposant l'opération de l'intellect agent, sur l'intellect possible³⁷.

C'est pourquoi nous pouvons dire que l'intellect humain est à la fois une opération unie quant à l'origine de ses objets (les fantômes) et séparée en tant qu'opération. Or, bien que l'intellect *humain* ait besoin de cette réception, il n'est pas essentiel à l'intellect en tant qu'intellect que son objet soit reçu, ni par les sens, ni d'aucune autre manière. C'est ce qu'explique le Docteur Angélique :

Je réponds en disant que, comme il ressort clairement de ce qui précède, l'objet se trouve différemment dans l'action qui demeure dans l'agent et dans l'action qui passe à quelque chose d'extérieur. En effet, dans l'action qui passe à quelque chose d'extérieur, l'objet ou la matière vers lequel l'acte passe est séparé de l'agent, comme ce qui est chauffé de celui qui chauffe, et ce qui est construit de celui qui construit. Mais dans l'action qui demeure dans l'agent, il faut, pour procéder à l'action, que l'objet s'unisse à l'agent, comme il faut que le sensible s'unisse au sens pour qu'il sente en acte. Et l'objet uni à la puissance se trouve dans ce type d'action, comme la forme qui est le principe de l'action chez les autres agents. Car, de même que la chaleur est le principe formel du chauffage dans le feu, de même l'espèce de la chose vue est le principe formel de la vision dans l'œil. Mais il faut considérer que ce type d'espèce de l'objet n'est parfois qu'en puissance dans la faculté cognitive, et qu'il n'est alors cognitif qu'en puissance ; et pour qu'il connaisse en acte, il faut que la puissance cognitive soit réduite de la puissance à l'acte par l'espèce. Si elle était toujours en acte, cependant, elle pourrait connaître par elle-même sans aucune mutation ou réception préalable. Il apparaît donc clairement que le fait d'être mû par l'objet n'appartient pas à la

³⁷ Sur ce sujet, cf. A. Berro, « La *acceptio a rebus* comme condition de l'esprit incarné dans les *Quaestiones disputatae De veritate* de saint Thomas d'Aquin », *Sapientia*, 53, 203 (1998), 25-55.

raison du connaissant en tant que connaissant, mais en tant qu'il est connaissant en puissance³⁸.

Le texte précédent vient démontrer ceci : que, bien que dans le connaissant en puissance, ce par quoi il connaît formellement, c'est-à-dire l'espèce, soit reçu, et qu'à cet égard, tant le sens que l'intellect de l'homme soient des puissances actualisées par l'espèce sensible ou intelligible, l'acte même de connaître, en particulier celui de comprendre, *en tant qu'acte de connaître*, est une action vitale et immanente de la raison en puissance, d'un caractère parfaitement maximal (*actus perfecti*). Connaître en tant que connaître n'est ni une passion, ni une altération, mais un acte et une perfection.

8. Conclusion épistémologique

Ce qui précède a des conséquences sur la connaissance de l'âme. Si, comme nous l'avons dit dès le début, l'âme, en tant que forme substantielle du corps vivant, est nature et, en tant que telle, relève du cadre épistémologique de la philosophie de la nature, celle-ci n'est pas la seule science philosophique qui étudie les thèmes de la vie et de la connaissance. Les mouvements vitaux végétatifs, tout comme ceux de la connaissance sensorielle et intellectuelle, entrent dans la connaissance

³⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1, co. : « Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente, et aedificatum ab aedificante. Mais dans l'action qui demeure dans l'agent, il faut, pour que l'action se produise, que l'objet s'unisse à l'agent, comme il faut que le sensible s'unisse au sens, pour qu'il puisse sentir réellement. Et il en va de même pour l'objet uni à la puissance d'une telle action, comme la forme qui est le principe de l'action dans les autres agents, de même que la chaleur est le principe formel du réchauffement dans le feu, de même la species rei visa est le principe formel de la vision dans l'œil. Mais il faut considérer que ce genre d'espèce d'objet n'est parfois qu'en puissance dans la vertu cognitive, et qu'il est alors connaissant seulement en puissance ; et pour qu'il connaisse en acte, il faut que la puissance cognitive soit réduite en acte de l'espèce. Si toutefois elle est toujours en acte, elle peut néanmoins connaître par elle-même sans aucune mutation ni réception préalable. Il est donc évident que le mouvement de l'objet ne relève pas de la raison de celui qui connaît en tant que connaissant, mais en tant que puissance de connaître. »

physique de l'âme dans la mesure où, d'une certaine manière, ils peuvent relever des concepts de mouvement, de passion et d'altération. Nous avons déjà montré comment ces concepts, élargis, peuvent même atteindre l'opération intellectuelle humaine.

Cependant, nous avons également vu que la connaissance et l'intellect, et par conséquent l'appétit, et même la vie, en tant que tels, n'impliquent pas de mouvement (*actus imperfecti*), de passion ou d'altération, mais sont acte et perfection (*actus perfecti*). Nous voyons donc que, à mesure que nous montons dans l'échelle des êtres, l'acte émerge avec plus de vigueur, en particulier chez les êtres vivants. Il existe des êtres vivants qui ne se déplacent qu'eux-mêmes, bien qu'il s'agisse d'un mouvement au sens strict. Il y a des êtres vivants qui reçoivent l'espèce par laquelle ils ressentent, bien que cette réception soit une passion et une altération dans un sens moins propre et plus large. Mais il est déjà manifeste en eux que le cœur de la connaissance est un acte intérieur et une perfection. Enfin, l'homme est capable de comprendre, et c'est là que l'élargissement du concept d'altération atteint sa limite ultime, dans la mesure où les espèces intelligibles par lesquelles il connaît sont reçues des fantômes. Nous sommes face à la réalisation proportionnelle de la perfection qui, pour être pleinement comprise, nécessite la prise en compte de la métaphysique de la participation. La compréhension en tant que telle, cependant, n'implique pas dans sa définition la réception, mais est un acte et une perfection intérieure et lumineuse.

Pour cette raison et d'autres concepts, l'âme peut être étudiée non seulement physiquement, mais aussi métaphysiquement. L'âme humaine est la dernière des substances spirituelles. C'est pourquoi, s'il existait une science de l'intellect et de l'intelligible, dit saint Thomas, elle ne serait pas une concrétisation de la physique, mais une partie de la métaphysique. Saint Thomas l'explique ainsi :

[...] l'intellect n'est l'acte d'aucune partie du corps, comme le prouve le livre III *De anima*. Il ne peut donc être considéré comme une concrétisation ou une application au corps ou à un organe corporel. En effet, sa concrétisation maximale se produit dans l'âme et son

abstraction maximale se produit dans les substances séparées. C'est pourquoi, en dehors du livre *De anima*, Aristote n'a pas écrit de livre sur l'intellect et l'intelligible. Ou, s'il l'avait fait, cela n'appartiendrait pas à la science naturelle, mais plutôt à la métaphysique, qui traite des substances séparées³⁹.

Le thème de l'intellect humain est traité dans le livre III *De anima*, mais il n'y a pas d'autre livre physique consacré à la connaissance des organes dans lesquels il se réalise comme concrétisation de l'universel, car l'intellect n'a pas d'organe. La science de l'intellect et de l'intelligible est la métaphysique, et celle-ci traite de l'âme humaine comme la forme la plus limitée d'être intellectif, la dernière des substances intellectuelles. Mais même dans l'âme sensible, nous avons, comme le disait Denys, un dernier éclat de sagesse. Et, au-delà même, le concept même de vie peut être finalement éclairé par la métaphysique⁴⁰. Ainsi, l'âme, la vie et la connaissance sont considérées dans une perspective métaphysique à la lumière de l'acte, et la triade *être*, *vie* et *sagesse* est envisagée comme différents niveaux de réalisation intensive de l'acte d'être. La vie est l'être des vivants, et connaître, c'est être et vivre dans une plus grande plénitude.

Je ne voudrais pas terminer sans faire référence à une troisième connaissance de l'âme, qui, d'une certaine manière, dépasse les deux autres. Il s'agit de la connaissance théologique de l'âme, dont parle saint Thomas au début du *Tractatus de homine*, de la *Summa*. Dans la préface de ce traité, l'Aquinate dit : « Il appartient au théologien de considérer la nature de l'homme du point de vue de l'âme, et non du point de vue du corps, sauf en ce qui concerne la relation qu'il a avec l'âme »⁴¹. Par cette phrase, qui introduit son traité sur l'homme, saint Thomas nous dit qu'il

³⁹ *Sentence De sensu*, tr. 1, l. 1, n. 4 : « [...] intellectus quidem nullius partis corporis actus est, ut probatur tertio de anima : unde non potest considerari per concretionem, vel applicationem ad corpus vel ad aliquod organum corporeum. Maxima enim concretio eius est in anima : summa autem eius abstractio est in substantiis separatis. Et ideo praeter librum de anima Aristoteles non fecit librum de intellectu et intelligibili : vel si fecisset, non pertineret ad scientiam naturalem, sed magis ad metaphysicam, cuius est considerare de substantiis separatis. »

⁴⁰ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 1, s. c.

⁴¹ *Summa Theologiae*, I, q. 75, Proemium : Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam

s'agit d'une étude sur l'âme, d'une psychologie théologique, qui a pour centre l'actualisation de l'image de Dieu dans l'âme par les opérations, comme il l'explique dans la q. 93 du même traité. La relation entre les notions d'altération, de perfection métaphysique et d'actualité déjà surnaturelle de l'activité humaine dépasse toutefois les limites de la présente contribution.