

La masculinité et la féminité

à la lumière de l'anthropologie de Thomas d'Aquin

Isolde CAMBOURNAC

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)

en vue de l'obtention du grade de docteur en théologie

Sous la direction de François-Xavier PUTALLAZ

2018

Approuvé par la Faculté de théologie
sur la proposition des Professeurs
François-Xavier PUTALLAZ (1^{er} rapporteur)
et Thierry COLLAUD (2^{ème} rapporteur).

Fribourg, le 10.10.2018.

Prof. Luc DEVILLERS, Doyen

Remerciements

Mes remerciements s'adressent en premier lieu au professeur François-Xavier Putallaz pour avoir accepté de diriger cette thèse, pour sa rigueur, ses précieuses corrections et ses conseils avisés, ainsi que pour ses constants encouragements.

Je voudrais ensuite remercier le professeur Thierry Collaud qui, en me permettant de travailler comme collaboratrice scientifique, m'a offert un cadre privilégié pour la rédaction de cette thèse. Qu'il soit remercié pour la confiance qu'il m'a accordée.

Je voudrais remercier aussi tous ceux avec qui j'ai pu partager mes réflexions et dont les remarques m'ont beaucoup aidée. Je pense en particulier aux rencontres avec le professeur Michel Boyancé et l'abbé Alain Contat au stade embryonnaire de cette thèse. Je pense aussi à de précieux échanges avec Bernard et Michele Schumacher, Emmanuel et Doris Rey, frère John Emery, OP, sœur Marie des Anges Cayeux, OP, et avec bien d'autres personnes dont la liste serait trop longue à établir ici.

Je voudrais remercier encore tous mes amis doctorants pour leur solide soutien et leurs précieuses suggestions. Je pense en particulier à mes collègues du cadre intermédiaire de la Faculté de théologie de Fribourg, avec qui j'ai eu la joie de travailler ces dernières années, et tout spécialement à Mary-Gabrielle Roth-Mouthon, Emile Friche, et frère Łukasz Wiśniewski, OP.

Mes remerciements s'adressent enfin à ma famille, pour leur précieuse présence et leur fidèle affection. Ma pensée se tourne en particulier vers ma petite sœur Mahaut, partie au cours de la rédaction de cette thèse. Peintre dans l'âme, ses portraits de femmes ont été et resteront pour moi une source profonde d'inspiration. Qu'il me soit permis de lui dédier tout particulièrement cette thèse.

Sigles et abréviations

Pour les abréviations des œuvres d'Aristote et de Thomas d'Aquin, cf. Bibliographie.

Abréviations usuelles

a. : <i>articulus</i>	ibid. : <i>ibidem</i>
arg. : <i>argumentum</i>	id. : <i>idem</i>
can. : <i>canon</i>	n. : <i>note</i>
co. : <i>corpus</i>	q. : <i>quaestio</i>
comm. : <i>commentarium</i>	qc. : <i>quaestiuncula</i>
d. : <i>distinctio</i>	s.c. : <i>sed contra</i>
dir. : <i>directeur</i>	u. : <i>unique</i>
éd. : <i>éditeur</i>	

Revues

Adv Exp Med Biol : Advances in Experimental Medicine and Biology

Biol Sex Differ : Biology of Sex Differences

Dev Med Child Neurol : Developmental Medicine and Child Neurology

Horm Behav : Hormones and Behaviour

J Clin Endocrinol Metab : The Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism

PNAS : Proceedings of the Natural Academy of Sciences of the United States of America

RETM : Revue d'éthique et de théologie morale

RPL : Revue philosophique de Louvain

RSPT : Revue des sciences philosophiques et théologiques

RSR : Recherches de Science Religieuse

RT : Revue thomiste

SR : Studies in Religion / Sciences Religieuses

N. B. : Les abréviations dans les citations ne correspondent pas nécessairement à nos abréviations, nous avons tenu à les laisser telles quelles.

Introduction générale

Qu'est-ce qui fait qu'un homme est un homme, et qu'est-ce qui fait qu'une femme est une femme ?

Nous n'avons aucune peine à dire qu'il existe des hommes et des femmes, et à faire la distinction entre les deux. Dire ce qui fonde leur différence nous est cependant plus difficile. On parlera de masculinité et de féminité : la masculinité est ce qui fait qu'un individu est un homme, et la féminité est ce qui fait qu'un individu est une femme. Il faudrait pouvoir en dire plus. Que sont précisément la masculinité et la féminité ?

Lorsque nous essayons de répondre à cette question, d'autres questions surgissent immédiatement accompagnées d'enjeux non négligeables. La masculinité et la féminité sont-elles des réalités substantielles ou accidentelles ? Si elles sont substantielles, alors l'homme et la femme seraient de deux espèces différentes ; mais si elles sont accidentelles, alors l'homme et la femme ne seraient pas plus différents qu'un homme de peau noire d'un homme de peau blanche. Des enjeux théologiques apparaissent aussi. Si l'homme et la femme sont substantiellement différents, alors, par son incarnation, le Christ n'a sauvé que les hommes ; mais si l'homme et la femme ne sont pas substantiellement différents, alors on ne comprend pas pourquoi le sacerdoce ministériel est réservé à des hommes. On peut ajouter encore une question : la masculinité et la féminité sont-elles des réalités qui relèvent seulement du corps, ou bien est-ce que l'âme est aussi sexuée ?

La masculinité et la féminité...

La question de l'identité sexuée est une question brûlante de nos jours. Cette question a pris une importance considérable dans les années quatre-vingt avec les études sur le genre. Dans l'élan des mouvements féministes, il fallait montrer que la domination n'est pas inscrite dans la masculinité et la soumission dans la féminité. Il fallait montrer que l'inégalité est une élaboration culturelle et qu'être homme ou femme ne signifie rien en soi. Notre travail ici ne consistera pas à entrer en débat avec les conclusions des études sur le genre. Nous voulons mener notre propre réflexion sur la masculinité et la féminité, comme les études sur le genre

ont mené la leur. Nos conclusions pourront nous permettre d'entrer en débat avec elles, mais pas seulement : elles devraient surtout nous permettre de porter un regard renouvelé sur l'homme et la femme et sur leur relation. Elles seront aussi l'occasion pour chacun de revoir ce que signifie et ce qu'implique son identité masculine ou féminine.

Lorsque nous parlons de masculinité et de féminité, nous n'entendons pas désigner ce qui fait qu'une femme est dite « féminine », ni ce qui fait qu'un homme est dit « viril ». La masculinité et la féminité, telles que nous les entendons, se réfèrent à ce qui fait qu'un individu est homme ou femme. Notre approche est ontologique. Nous cherchons à définir une cause, et non à décrire des effets. Nous voulons interroger la source, le cœur, ce qui est premier, plus profond, et d'où tout découle. Cette étude s'impose avant tout. Les effets de la masculinité et de la féminité ne pourront être bien compris qu'à la lumière de ce qu'elles sont.

L'étude de la masculinité et de la féminité n'est pas sans enjeux. D'une certaine conception de la masculinité et de la féminité découle une certaine compréhension du rapport entre l'homme et la femme. L'idée, par exemple, de la domination masculine vient directement de l'idée que la féminité est une faiblesse de nature. D'une certaine conception de la masculinité et de la féminité découle aussi une certaine compréhension des missions de l'homme et de la femme dans le monde et dans l'Eglise. C'est ce que soulignait Jean-Paul II dans son exhortation apostolique sur la vocation et la mission des laïcs :

Si l'on veut assurer aux femmes la place à laquelle elles ont droit dans l'Eglise et dans la société, une condition s'impose : l'étude sérieuse et approfondie des *fondements anthropologiques de la condition masculine et féminine*, visant à préciser l'identité personnelle propre de la femme dans sa relation de diversité et de complémentarité réciproque avec l'homme, et cela, non seulement pour ce qui regarde les rôles à jouer et les fonctions à assurer, mais aussi et plus profondément pour ce qui regarde la structure de la personne et sa signification. Les Pères du Synode ont ressenti vivement cette exigence en affirmant que « les fondements anthropologiques et théologiques ont besoin d'études approfondies en vue de la solution des problèmes relatifs au vrai sens et à la dignité des deux sexes ».¹

¹ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles Laici* sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde, 30 décembre 1988, § 50.

Cette réflexion de Jean-Paul II renvoie directement à la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* qu'il avait écrite peu avant sur la dignité et la vocation de la femme². Pour distinguer la mission propre de la femme, Jean-Paul II appelle non seulement à étudier le fondement anthropologique de la condition féminine, mais aussi le fondement anthropologique de la condition masculine. Il appelle donc à étudier la masculinité en même temps que la féminité.

Comme Jean-Paul II, il nous semble particulièrement important de traiter les sujets de la masculinité et de la féminité ensemble. La féminité est un vis-à-vis de la masculinité. Il y a une certaine correspondance entre les deux réalités. Ces deux réalités sont nécessairement du même ordre. Ce qui est valable pour l'une doit pouvoir se retrouver en miroir dans l'autre. En étudiant la féminité sans la masculinité par exemple, on prend le risque de la surestimer et de tomber dans une espèce de « mystification » de la femme. Pensons aux notions « d'éternel féminin » et de « génie féminin ». Quel est donc « l'éternel masculin » ? Et quel est le « génie masculin » ? C'est le même genre de réalité qui fait qu'un homme est un homme et qu'une femme est une femme. Nous étudierons donc ces deux réalités ensemble.

Ajoutons une petite précision de vocabulaire. Nous parlerons souvent de « l'homme » et de « la femme » au singulier. Nous avons pourtant conscience qu'il existe une multitude d'hommes et une multitude de femmes, et que l'homme en soi n'existe pas, ni la femme en soi. L'emploi du singulier est cependant intentionnel, pour simplifier notre propos et pour le rendre plus accessible.

...à la lumière de l'anthropologie de Thomas d'Aquin

Pourquoi Thomas d'Aquin ? Pourquoi s'appuyer sur un auteur du XIII^e siècle pour traiter d'une question si récente ? Il faut dire qu'il s'agissait là pour nous d'abord d'une intuition. Nous savons que Thomas n'a pas étudié la question de la masculinité et de la féminité. Cette question ne se posait pas à son époque. Nous avons cependant l'intuition que nous pourrions trouver des éléments importants chez Thomas d'Aquin pour savoir ce que sont la masculinité et la féminité. Nous pensions que la pensée et la méthode de Thomas pourraient être particulièrement

² Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme, 15 août 1988.

précieuses pour notre réflexion.

En plus de cette intuition, nous savions que Thomas d'Aquin est recommandé par l'Eglise catholique comme un guide sûr pour tout philosophe ou théologien qui veut s'emparer des questions les plus actuelles. Comme l'écrivait le pape Pie XII dans sa lettre encyclique *Humani Generis* :

Un chrétien, qu'il soit philosophe ou théologien, ne peut pas se jeter à la légère, pour les adopter, sur toutes les nouveautés qui s'inventent chaque jour ; qu'il en fasse au contraire un examen très appliqué, qu'il les pèse en une juste balance ; et ainsi, se gardant de perdre ou de contaminer la vérité déjà acquise, il évitera de causer un dommage certain à la foi elle-même et de la mettre gravement en péril. Si l'on a bien saisi ces précisions, on verra sans peine pour quelle raison l'Eglise exige que ses futurs prêtres soient instruits des disciplines philosophiques « selon la méthode, selon la doctrine et les principes du Docteur Angélique » [CIC (1917), can. 1366, § 2] ; c'est que l'expérience de plusieurs siècles lui a parfaitement appris que la méthode de l'Aquinat l'emporte singulièrement sur toutes les autres, soit pour former les étudiants, soit pour approfondir les vérités peu accessibles ; sa doctrine forme comme un accord harmonieux avec la révélation divine ; elle est de toutes la plus efficace pour mettre en sûreté les fondements de la foi, comme pour recueillir utilement et sans dommage les fruits d'un progrès véritable.³

En prenant Thomas d'Aquin pour référence, nous assurons ainsi des bases solides et sûres à notre réflexion.

³ PIE XII, Lettre encyclique *Humani Generis* sur quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique, 12 août 1950.

Cf. aussi PIE XII, *Sermon aux séminaristes*, 24 juin 1939 : « En recommandant la doctrine de saint Thomas, on ne supprime pas l'émulation dans la recherche et dans la diffusion de la vérité, mais on la stimule plutôt et on la guide avec sûreté. »

Notons que l'actuel Code de droit canonique continue de recommander Thomas d'Aquin pour la formation des séminaristes, cf. CIC, can. 252, § 3 (1983).

Cf. aussi JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et Ratio* sur les rapports entre la foi et la raison, 14 septembre 1998, § 43-44. Au paragraphe 43, Jean-Paul II cite quelques mots éclairants de Paul VI, cf. Lettre apostolique *Lumen Ecclesiae* à l'occasion du septième centenaire de la mort du Docteur Angélique, 20 novembre 1974, § 8 : « Sans aucun doute, Thomas avait au plus haut degré le courage de la vérité, la liberté d'esprit permettant d'affronter les nouveaux problèmes, l'honnêteté intellectuelle de celui qui n'admet pas la contamination du christianisme par la philosophie profane, sans pour autant refuser celle-ci a priori. C'est la raison pour laquelle il figure dans l'histoire de la pensée chrétienne comme un pionnier sur la voie nouvelle de la philosophie et de la culture universelle. Le point central, le noyau, pour ainsi dire, de la solution qu'avec son intuition prophétique et géniale il donna au problème de la confrontation nouvelle entre la raison et la foi, c'est qu'il faut concilier le caractère séculier du monde et le caractère radical de l'Evangile, échappant ainsi à cette tendance contre nature qui nie le monde et ses valeurs, sans pour autant manquer aux suprêmes et inflexibles exigences de l'ordre surnaturel. »

Thomas n'a pas écrit de traité sur la masculinité et la féminité en soi. Il a écrit, de manière sporadique, « certaines choses » sur l'« homme » et sur la « femme ». Sa réflexion nous sera cependant précieuse, car on ne peut étudier la masculinité et la féminité sans partir de l'homme et de la femme. Thomas parle de la femme à quelques occasions pour la comparer à l'homme. C'est à ces occasions que l'homme est considéré en tant qu'homme, et non comme être humain en général. Les différences entre l'homme et la femme apparaissent donc lorsque Thomas parle de la femme. C'est aussi à ces occasions que Thomas laisse transparaître sa compréhension des rapports entre l'homme et la femme. Cette compréhension va de pair avec sa conception de l'homme et de la femme.

Nous allons donc essayer de connaître les grandes idées de Thomas sur l'homme et sur la femme, et la compréhension qu'il a de leur rapport. Nous voulons voir si ces idées sont encore d'actualité et ce qu'on peut en garder. Afin de ne pas surcharger notre étude, nous avons pris le parti de ne sonder que la *Somme de théologie* que nous considérons comme une œuvre mûre de l'Aquinate. Même si la rédaction de la *Somme* s'est étendue sur plusieurs années (1265-1273), nous supposons que les textes qu'elle contient reflètent bien la pensée de Thomas. Notre propos n'est pas de retracer l'histoire et l'éventuelle évolution de sa pensée sur l'homme et la femme, ni ce que ses prédécesseurs, comme Augustin, ou ses contemporains, comme Bonaventure, ont écrit à ce propos et qui aurait pu l'influencer. Notre approche n'est pas historique. Nous voulons simplement donner un aperçu global de l'état de sa pensée mûre. Nous ne chercherons pas non plus à savoir ce que Thomas aurait pu écrire aujourd'hui sur l'homme et la femme : cette recherche est délicate et nous ne serions pas vraiment assurés de parvenir à nos fins. Nous voulons partir de la pensée de Thomas telle quelle, et établir notre propre pensée en dialogue avec elle.

Nous voulons aussi reprendre de Thomas deux aspects de sa méthode : tout d'abord sa manière d'interroger une réalité au crible de plusieurs notions philosophiques et théologiques pour mieux la comprendre, et ensuite sa manière de faire entrer en dialogue plusieurs disciplines pour enrichir sa réflexion.

Une des grandes qualités de la méthode de Thomas est qu'elle pose beaucoup de questions, et de bonnes questions : nous allons essayer d'en faire autant avec la masculinité et la féminité. La philosophie de Thomas, et plus particulièrement son anthropologie, se présentent comme un outil privilégié pour interroger la masculinité et la féminité. La *Somme de théologie* contient de

nombreuses questions sur l'homme en général⁴, sans compter toutes les questions liées à l'humanité du Christ⁵. On y trouve des considérations sur l'âme et le corps, sur les puissances de l'âme, sur l'individuation, sur les accidents, etc. Lorsque Thomas prête une question à un sujet en particulier, il décline cette question en plusieurs articles afin de mieux « cerner » son sujet. Si son but est de définir le sujet, il va passer celui-ci au crible de plusieurs notions philosophiques. Le sujet de notre étude est la masculinité et la féminité. Pour parvenir à définir ces réalités, nous allons les interroger à la lumière des notions philosophiques et anthropologiques de Thomas.

Une autre qualité de la méthode de Thomas est de ne jamais considérer les disciplines de manière isolée, mais de les faire se rencontrer en permanence. Si la vérité est une, les différentes disciplines doivent pouvoir se rejoindre autour de cette vérité. Une étude approfondie de la masculinité et de la féminité exige de faire entrer en dialogue plusieurs disciplines. Au moins trois disciplines s'imposent à nous : la biologie, la philosophie et la théologie. La compréhension de la masculinité et de la féminité ne peut être qu'enrichie par un dialogue entre ces disciplines.

Une réflexion en deux temps

Notre étude comporte un objectif principal et un objectif secondaire. L'objectif principal est de savoir ce que sont en soi la masculinité et la féminité. L'objectif secondaire est de pouvoir saisir le lien qui existe entre une certaine considération de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme.

Notre méthode consiste, d'une part, à reprendre la pensée de Thomas sur l'homme et la femme afin d'entrer en dialogue avec elle, et d'autre part, à suivre sa propre méthode pour parvenir à comprendre ce que sont la masculinité et la féminité en soi, et ce qu'elles impliquent.

Notre réflexion se fera en deux temps, et donc en deux parties. La première partie sera consacrée à l'étude de la pensée de Thomas sur l'homme et la femme dans la *Somme de théologie*. La

⁴ Cf. ST I, 75-102, sans compter toutes les questions morales de la *Secunda Pars*.

⁵ Cf. ST III, 1-59.

seconde partie sera consacrée à l'étude de la masculinité et de la féminité – ce qu'elles sont et ce qu'elles impliquent – suivant la méthode de Thomas d'Aquin et en dialogue avec sa pensée. La première partie nous servira en quelque sorte de point de départ pour la seconde partie, où nous essaierons d'atteindre nos deux objectifs. La première partie ne correspond donc pas à un objectif, mais elle constitue comme une réserve d'idées qui pourront nous servir pour atteindre nos objectifs dans la seconde partie.

Dans la première partie, nous collecterons un certain nombre de textes de Thomas d'Aquin sur l'homme et la femme dans la *Somme de théologie* et nous essaierons de saisir ses grandes idées. Nous allons tenter d'entrer dans l'univers mental de Thomas, sans chercher à interpréter ses idées, ni à porter de jugement. Nous voulons dans un premier temps « laisser la parole » à Thomas. Nous voulons connaître sa pensée telle qu'elle se livre dans ses écrits.

Dans la seconde partie, nous chercherons à savoir ce que sont en soi la masculinité et la féminité. Nous chercherons d'abord à cerner le mieux possible ces réalités à l'aide de plusieurs disciplines, puis à l'aide des notions philosophiques et anthropologiques de Thomas. Nous verrons s'il est possible de les définir. Nous essaierons d'atteindre ainsi notre objectif principal. Nous chercherons ensuite à saisir les implications qu'elles peuvent avoir dans la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Nous concentrerons notre étude sur un cas particulier : celui de la domination masculine. Nous essaierons alors de réaliser notre objectif secondaire.

**PARTIE I : L'homme et la femme selon Thomas d'Aquin dans la
*Somme de théologie***

Introduction de la partie I

Pour parvenir à mieux appréhender ce que sont la masculinité et la féminité et ce qu'elles impliquent, nous avons choisi de partir de ce que Thomas d'Aquin a écrit sur l'homme et la femme dans la *Somme de théologie*.

Nous avons vu que Thomas évoque des différences entre l'homme et la femme lorsqu'il parle de la femme. En cherchant les passages qui parlent de la femme, nous pouvons trouver des éléments sur l'homme et sur la femme en tant que tels. Nous avons donc commencé notre recherche en relevant les occurrences du mot « femme » et de ses dérivés dans la *Somme*. A l'aide de l'outil *Index Thomisticus*⁶, nous avons cherché les occurrences de mots tels que : *femina*, *feminae*, *mulier*, etc. Nous nous sommes rendu compte que les textes qui évoquent la femme sont assez nombreux et qu'ils sont dispersés dans la *Somme*. Une question de méthode se posait alors : comment rendre compte de ces textes de manière organisée ?

La première chose qui nous est apparue en lisant ces textes était que deux sources reviennent constamment : l'Ecriture Sainte, en particulier le livre de la Genèse et les épîtres de saint Paul ; et la biologie d'Aristote, en particulier le livre *De Generatione Animalium*. C'est dans ces sources que Thomas d'Aquin puise ses idées sur la femme. Il nous est ainsi apparu que les sources étaient un élément fondamental de la méthode de Thomas.

La première source ne devrait pas nous étonner quand on sait que Thomas était d'abord un maître en théologie, dont l'office était de lire l'Ecriture, de disputer des questions théologiques et de prêcher (*legere, disputare, praedicare*). Ses propos dans la *Somme* constituent une synthèse organisée par thèmes de ses commentaires de l'Ecriture. Thomas n'a jamais enseigné la *Somme*. Il l'a écrite comme un outil indispensable à l'étudiant qui recherche une pensée organisée. Comme nous l'avons dit, Thomas ne propose pas une synthèse organisée sur le thème de la femme, mais on trouve très souvent des références à l'Ecriture dans les endroits où il en parle. On ne sera pas étonné de retrouver surtout des références aux lettres pauliniennes, qu'il a pris le temps de commenter en partie avant et en partie en même temps qu'il écrivait la *Somme*.

⁶ <<http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>>

Précisons la chronologie⁷. La rédaction de la *Prima Pars* date de 1265 à 1268, celle de la *Prima Secundae* de 1271, celle de *Secunda Secundae* de 1271 à 1272, et celle de la *Tertia Pars* de 1272 à 1273. Les dates de la rédaction des commentaires des épîtres de saint Paul sont moins sûres, mais on peut dire que leur rédaction s'est achevée en partie de 1263 à 1265, et en partie de 1271 à 1273 (pour l'épître aux Romains, pour 1 Co 1-7 et pour l'épître aux Hébreux).

Quant à la seconde source, la biologie d'Aristote, Thomas se réfère en particulier au livre *De Generatione Animalium*. Thomas a commenté plusieurs des traités d'Aristote, mais jamais ses traités de biologie. Il s'y réfère cependant lorsqu'il aborde la question de la femme.

Nous avons donc divisé les textes de Thomas sur la femme selon qu'ils font référence à l'Écriture Sainte ou à la biologie d'Aristote.

Notre première partie se divise ainsi en deux chapitres : dans le premier chapitre (Chapitre I), nous allons mentionner les versets bibliques de référence et les textes de Thomas qui s'y rapportent, puis les idées qu'il en dégage ; dans le second chapitre (Chapitre II), nous allons mentionner les textes clés d'Aristote, puis les textes de Thomas qui s'y rapportent et les idées qu'il en dégage. Nous n'utiliserons pas exactement la même méthode dans le premier et le deuxième chapitres. Dans le premier chapitre, nous allons d'abord mentionner les versets et noter en bas de page les textes de Thomas qui s'y rapportent. Ensuite, nous relèverons les idées principales et nous les développerons à l'aide d'autres textes de Thomas. Dans le deuxième chapitre, nous mentionnerons d'abord les textes d'Aristote sans relever les textes de Thomas qui s'y rapportent. Nous mentionnerons ces textes en même temps que les idées principales dans un second temps. Nous ne prétendons pas à l'exhaustivité, mais la grande quantité de textes de Thomas sur la femme nous permettra d'avoir une approche aussi complète que possible sur sa pensée. Il va de soi que les idées que Thomas tire de l'Écriture Sainte et celles

⁷ Nous nous appuyons ici sur la chronologie présentée par le père Jean-Pierre Torrell, cf. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, Cerf, Paris, 2015³, pp. 421-424. Toutes les dates que nous proposerons dans ce travail sont prises de cette chronologie.

Afin d'avoir un meilleur aperçu de la chronologie, nous avons décidé de citer les œuvres de Thomas dans notre bibliographie par ordre chronologique. Pour chaque œuvre, nous avons pris le soin de mentionner la date de rédaction, en reprenant les dates proposées par le père Torrell.

qu'il tire de la biologie d'Aristote ne sont pas totalement isolées. Notre méthode nous oblige à les distinguer, mais nous verrons qu'elles se retrouvent souvent.

Ajoutons encore une précision. Nous donnerons toujours les textes de Thomas d'abord dans leur langue originale, le latin, puis dans une traduction française. Il nous a semblé important d'avoir toujours en vue les textes originaux, afin d'éviter les erreurs dues à une mauvaise traduction ou à une traduction ambiguë.

Le défi de cette première partie est d'entrer dans l'univers mental de Thomas d'Aquin, afin de saisir ce qu'il comprenait de l'homme et de la femme et les implications que cela pouvait avoir. Il nous semble que la manière d'être le plus fidèle à sa pensée est de citer directement ses textes plutôt que de les paraphraser. Cette première partie sera donc lourde de citations ; cela est intentionnel. Une seconde manière de faire place à la pensée de l'Aquinate est de croiser ses textes. Pour mieux comprendre une notion de philosophie, par exemple, il nous a semblé bon parfois de nous référer à d'autres textes où il étudie la même notion. Il nous arrivera ainsi de mentionner des passages de la *Somme* qui ne sont pas directement liés à la question de l'homme et de la femme, et aussi des passages d'autres œuvres de Thomas.

Lire Thomas d'Aquin dans son propre contexte exige de se détacher du contexte actuel. C'est un véritable défi, mais c'est un exercice indispensable si nous voulons saisir ce qu'il a voulu transmettre. Revenir aux textes de Thomas nous permet de trouver une juste position vis-à-vis de sa pensée : sans l'exalter à excès, ni la rejeter trop vite. Il nous semble opportun dans cette première partie de nous laisser façonner par son modèle de pensée sans chercher à l'interpréter, ni à porter un jugement hâtif marqué par notre grille de lecture à l'affût de la moindre trace de misogynie. Nous allons devoir suspendre un temps notre jugement afin de ne pas nous laisser influencer par nos préjugés. Notre objectif est d'interpréter Thomas par lui-même : Thomas *sui ipsius interpretes* (Thomas interprète de lui-même), comme diraient les anciens.

L'exercice de cette première partie, qui consiste à rassembler un nombre considérable de textes de Thomas ainsi que ses idées sur l'homme et la femme, sans chercher à porter de jugement, nous semble inédit. Cette première partie constitue en soi un travail de synthèse qui n'a manifestement encore jamais été fait. Nous nous constituons ainsi un outil de travail précieux

pour la réflexion sur la masculinité et la féminité que nous entreprendrons dans la seconde partie.

Chapitre I : L'homme et la femme à partir de l'Ecriture Sainte

Dans ce premier chapitre, nous nous concentrerons sur la première source que l'on trouve chez Thomas d'Aquin lorsqu'il traite de la femme : l'Ecriture Sainte. En cherchant les lieux où Thomas évoquait la question de la femme dans la *Somme*, il s'est avéré qu'un certain nombre de versets bibliques émergeaient, comme des versets phares.

Thomas associe une ou plusieurs idées sur la femme à chaque verset. Cette méthode qui consiste à associer des idées à des versets est courante à l'époque de Thomas : les théologiens étant d'abord des commentateurs de l'Ecriture. Dans ce chapitre, nous voulons présenter de manière ordonnée les idées sur la femme que Thomas tire de l'Ecriture. Le propos de ce chapitre n'est pas tant de discuter des interprétations que Thomas fait de certains versets de l'Ecriture, que d'obtenir de manière ordonnée un ensemble de textes qui permettent de se faire une idée de la pensée de Thomas sur la femme.

Nous avons choisi pour cela la méthode suivante : nous prendrons les versets phares un à un, et nous rassemblerons les textes de la *Somme* qui en font mention. Ce premier chapitre est constitué de deux sections : la première section collecte les versets et les textes de la *Somme* qui s'y réfèrent, et la seconde section expose les idées principales de Thomas qui en ressortent.

Dans la première section, nous citerons dans le corps du texte les versets bibliques et en note de bas de page les textes de la *Somme* qui s'y réfèrent. L'avantage de mettre les textes de Thomas en note de bas de page est de pouvoir s'y référer plus facilement par la suite, chaque texte ou ensemble de textes correspondant à un numéro de note. Dans la seconde section, nous traiterons des idées principales de Thomas sur la femme qui ressortent de la première section.

A) Les versets bibliques de référence

Lorsqu'il écrit à propos de la femme, Thomas cite parfois explicitement certains versets de l'Ecriture. D'autres fois, ces versets sont simplement évoqués : Thomas en donne seulement la référence ou l'idée. Nous citerons les versets selon la traduction de la Bible de la liturgie, sauf exception, dans les cas où la version biblique de Thomas n'a pas d'équivalent dans la traduction actuelle. Comme annoncé, la liste des textes de Thomas que nous allons relever ne se veut pas

exhaustive ; elle se veut suffisante, cependant, pour saisir les idées que Thomas se faisait de la femme à partir de l'Écriture. Les versets bibliques auxquels Thomas se réfère se trouvent dans la Genèse, dans la première épître aux Corinthiens, dans l'épître aux Ephésiens, dans l'épître aux Colossiens et dans la première épître à Timothée.

1) La Genèse

Dans l'Ancien Testament, Thomas se réfère surtout au livre de la Genèse. Il cite quatre fois dans la *Somme* le verset 27 du premier chapitre de la Genèse (Gn 1, 27) : « Il les créa homme et femme. »

Thomas s'appuie sur ce verset pour argumenter que le corps des premiers parents, qui était masculin ou féminin, fut créé en même temps que leurs âmes⁸, et pour expliquer que l'image de Dieu se trouve aussi bien chez la femme que chez l'homme⁹. Lorsqu'il parle de l'image de

⁸ Cf. ST I, 91, 4, arg. 5, l'objection se formulait ainsi : « *Sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum, fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo cum dixisset, ad imaginem suam fecit illum, addidit, masculum et feminam creavit eos* (Le sexe, masculin ou féminin, concerne le corps, tandis que l'image de Dieu concerne l'âme. Mais d'après S. Augustin l'âme fut faite avant le corps. On ne voit donc pas quelle raison il y avait, après avoir dit : "Il le fit à son image", d'ajouter : "Homme et femme il les créa"). »

Ce à quoi il répond (ad 5) : « *Secundum Augustinum, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem ; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum rationes causales. Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu* (D'après S. Augustin, toutes les œuvres des six jours ont été faites simultanément. Aussi quand il envisage le cas de l'âme, dont il soutient qu'elle a été faite en même temps que les anges, il ne dit pas qu'elle ait été faite avant le sixième jour ; ce qu'il dit, c'est qu'au sixième jour l'âme du premier homme fut produite en acte, tandis que son corps était produit selon les idées causales. Mais les autres Pères soutiennent que l'âme et aussi le corps de l'homme furent produits en acte le sixième jour). »

⁹ Cf. ST I, 93, 4, ad 1 : « *Tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. I, cum dixisset, ad imaginem Dei creavit illum, scilicet hominem, subdidit, masculum et feminam creavit eos, et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus. Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere, nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum apostolus dixisset quod vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri ; ostendit quare hoc dixerit, subdens, non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro ; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum* (Si l'on considère la réalité dans laquelle réside principalement la qualité d'image, à savoir la nature intellectuelle, l'image de Dieu se trouve aussi bien chez la femme que chez l'homme. Aussi c'est après avoir dit : "A l'image de Dieu il le créa" [l'homme], que la Genèse ajoute : "Homme et femme il les créa" ; et, commente S. Augustin, il dit au pluriel : "il les créa" pour que l'on ne pense pas que les deux sexes avaient été réunis en un seul individu. Mais, pour ce qui est de certains traits secondaires, l'image de Dieu se trouve dans l'homme d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme ; en effet, l'homme est principe et fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute la création. Aussi, une fois que S. Paul eut dit : "L'homme est l'image et la gloire de Dieu tandis que la femme est la gloire de l'homme", il montra la raison pour laquelle il

Dieu, Thomas distingue le corps et l'âme et il précise que l'image se rapporte à l'âme et non au corps. Si l'homme et la femme sont tous deux à l'image de Dieu, c'est parce qu'ils ont une âme identique. Quant au sexe, masculin ou féminin, il concerne le corps et non l'âme. L'homme et la femme se distinguent donc selon le corps et non selon l'âme. Thomas se réfère encore à ce verset 17, mais de manière implicite, pour montrer que, dans l'état d'innocence, tous les enfants ne seraient pas nés seulement de sexe masculin¹⁰.

Thomas cite une fois dans la *Somme* le verset 18 du deuxième chapitre (Gn 2, 18) : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je vais lui faire une aide qui lui correspondra. »

Il s'appuie sur ce verset pour expliquer qu'il était nécessaire que la femme fût faite, pour aider

avait dit cela en ajoutant : “Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme, et ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme”). »

Cf. aussi ST I, 93, 6, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Gen. I, creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo etiam secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum* (On lit dans la Genèse [1, 27] : “Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa.” Mais la distinction de l'homme et de la femme concerne le corps. Donc l'image de Dieu dans l'homme se découvre selon le corps et non selon l'âme spirituelle seulement). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Sicut Augustinus dicit XII de Trin., quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura ; dicentes quod vir patris personam intimat ; filii vero personam, quod de viro ita processit ut de illo nasceretur ; atque ita tertiam personam, velut spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit ut non ipsa esset filius aut filia. Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod spiritus sanctus esset principium filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personae. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole. Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat, ad imaginem Dei creavit illum, addidit, masculum et feminam creavit eos, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur ; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde apostolus, ad Col. III, postquam dixerat, secundum imaginem eius qui creavit illum, subdit, ubi non est masculus et femina* (Comme dit S. Augustin, certains ont placé l'image de Dieu dans l'homme non pas à l'intérieur d'un seul et même individu, mais répartie en plusieurs ; ils disent que “l'homme tient la place du Père, l'enfant qui procède de lui par voie de naissance celle du Fils, enfin la troisième personne correspondant à l'Esprit Saint est, disaient-ils, la femme qui procède de l'homme sans être pourtant ni son fils ni sa fille”. Cette théorie, dès le premier regard, se révèle absurde. Premièrement, parce qu'il s'ensuivrait que le Saint-Esprit serait principe du Fils, comme la femme est principe de l'enfant, qui naît de l'homme. Deuxièmement, parce qu'un homme donné ne serait à l'image que d'une seule Personne. Troisièmement, parce qu'alors l'Écriture n'aurait dû faire mention de l'image de Dieu dans l'homme qu'après la production de l'enfant. Aussi faut-il dire que si l'Écriture, après avoir dit : “A l'image de Dieu il le créa”, ajoute : “Homme et femme il les créa”, ce n'est pas pour inviter à découvrir l'image de Dieu dans la distinction des sexes, mais parce que l'image de Dieu est commune à l'un et à l'autre sexe, puisqu'elle se réalise au niveau de l'âme spirituelle dans laquelle il n'y a pas de distinction des sexes. C'est pourquoi S. Paul [Col 3, 10] après avoir dit : “A l'image de son Créateur”, ajoute : “là il n'est plus question d'homme ou de femme”). »

¹⁰ Cf. ST I, 99, 2, s.c. : « *Sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. I et II. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminae generati* (La nature se serait développée par la génération telle que Dieu l'a instituée. Mais, comme il est dit dans la Genèse [1, 27 ; 2, 22], Dieu institua l'homme et la femme dans la nature humaine. Par conséquent, en cet état, ce sont des hommes et des femmes qui auraient été engendrés). »

l'homme dans l'œuvre de la génération¹¹. L'homme n'avait pas besoin de l'aide de la femme pour son travail, mais pour l'œuvre de la génération.

Cette référence au verset 18 se trouve dans la question 92 de la *Prima Pars*. La question 92 est très importante, car elle est la seule question de la *Somme* entièrement consacrée à la femme. Elle traite de la raison de la production de la femme avant le péché, et de la manière dont cette production s'est réalisée¹². Elle est composée de quatre articles qui expliquent successivement la production de la femme en général (a. 1) ; la production de la femme à partir de l'homme (a. 2) ; la production de la femme à partir de la côte (a. 3) ; et la production de la femme

¹¹ Cf. ST I, 92, 1, s.c. : « *Sed contra est quod dicitur Gen. II, non est bonum hominem esse solum ; faciamus ei adiutorium simile sibi* (En sens contraire, il est dit dans la Genèse [2,18] : “Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide qui lui soit assortie”). »

Dans la réponse, Thomas écrit (co.) : « *Necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri, non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvare possit vir per alium virum quam per mulierem ; sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quaedam viventia, quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur ; sicut plantae et animalia quae generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam caelestium corporum. Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam coniunctam ; sicut accidit in plantis quae generantur ex semine. Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio, unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivae coniungitur virtus activa generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur ; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino coniungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus ; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur Gen. II, erunt duo in carne una.* (Il était nécessaire que la femme fût faite, comme dit l'Écriture, pour aider l'homme. Non pas pour l'aider dans son travail, comme l'ont dit certains, puisque, pour n'importe quel autre travail, l'homme pouvait être assisté plus convenablement par un autre homme que par la femme, mais pour l'aider dans l'œuvre de la génération. On peut voir cela avec plus de clarté en considérant le mode de génération chez les vivants. Il y a en effet des vivants qui n'ont pas en eux de vertu génératrice active, mais sont engendrés par un agent d'une autre espèce, par exemple les plantes et les animaux qui sont engendrés sans semence, à partir d'une matière convenable par la vertu active des corps célestes. D'autres ont une vertu génératrice active et une vertu passive réunies en un seul être, telles les plantes qui sont engendrées à partir d'une semence. Car il n'y a pas dans les plantes d'activité vitale plus noble que la génération ; aussi est-ce à juste titre qu'en elles la vertu génératrice active est toujours unie à la vertu passive. Mais chez les animaux parfaits la vertu génératrice active et la vertu passive se trouvent distribuées entre le sexe masculin et le sexe féminin. Et, parce qu'il y a chez ces animaux une activité vitale plus noble que la génération, activité à laquelle toute leur vie est ordonnée comme à l'œuvre principale, il s'ensuit que chez eux le sexe masculin n'est pas toujours uni au sexe féminin, mais seulement au temps du commerce charnel. Nous pouvons donc nous représenter les choses comme si le commerce charnel réalisait entre le mâle et la femelle la même unité que celle qui existe en tout temps dans la plante entre la vertu masculine et la vertu féminine, bien que celle-ci soit prédominante chez telles plantes, et celle-là chez d'autres. L'homme, lui, est ordonné à une activité vitale encore plus noble, la connaissance intellectuelle ; et c'est pourquoi à l'égard de l'homme, il y avait une raison plus forte encore de distinguer ces deux vertus, et de produire la femme à part de l'homme, tout en les unissant charnellement pour l'œuvre de génération. Et c'est pourquoi, aussitôt après avoir raconté la formation de la femme, la Genèse [2, 24] ajoute : “Ils seront deux dans une seule chair”). »

¹² Cf. ST I, 92, 1-4.

immédiatement par Dieu (a. 4). Le verset que nous avons cité se trouve dans le *Sed contra* du premier article. Il est un peu le pivot autour duquel tout l'article est fondé. L'article développe l'idée que le besoin d'une « aide » est la raison de la production de la femme.

Thomas cite une fois les versets 23 et 24 de ce deuxième chapitre de la Genèse (Gn 2, 23-24) : « L'homme dit alors : “Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair ! On l'appellera femme – Ishsha –, elle qui fut tirée de l'homme – Ish.” A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un. »

Ce passage se trouve dans le deuxième article de la question 92. Dans cet article, Thomas se demande s'il était opportun que la femme fût faite à partir de l'homme. Il répond que cela était opportun et il donne plusieurs raisons à cette convenance¹³. Le verset 24 en particulier (« L'homme quittera son père et sa mère ») est évoqué encore deux fois dans la *Secunda Secundae*, pour montrer que le mari doit aimer son épouse plus que ses parents pour certaines

¹³ Cf. ST I, 92, 2, co. : « *Conveniens fuit mulierem, in prima rerum institutione, ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. XVII, quod Deus fecit ex uno omne genus hominum. Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. II, de viro sumpta est, quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae. Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam, quod non contingit in aliis animalibus. Tertio quia, ut philosophus dicit in VIII Ethic., mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus ; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina, sicut ex suo principio. Quarto est ratio sacramentalis ; figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde apostolus dicit, ad Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia (Il convenait que la femme, dans la première institution des choses, fût formée à partir de l'homme et cela beaucoup plus que chez les autres animaux. 1°. Ainsi serait accordée au premier homme cette dignité d'être, à la ressemblance de Dieu, le principe de toute son espèce, comme Dieu est le principe de tout l'univers. Ce qui fait dire à S. Paul [Ac 17, 26] que Dieu “d'un être unique fit tout le genre humain”. – 2°. Afin que l'homme chérît davantage la femme et s'attachât à elle de façon plus inséparable, sachant qu'elle avait été produite de lui, aussi est-il dit dans la Genèse [2, 23] : “Elle fut tirée de l'homme ; c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme.” Ce qui était d'ailleurs particulièrement nécessaire dans l'espèce humaine, où l'homme et la femme demeurent ensemble pendant toute la vie, à la différence des autres animaux. – 3°. Parce que, selon Aristote, “l'homme et la femme s'unissent chez les humains non seulement pour les besoins de la génération, comme chez les autres animaux, mais aussi pour la vie domestique, qui comporte certaines activités de l'homme et de la femme, et dans laquelle l'homme est le chef de la femme”. Aussi convenait-il que la femme fût formée de l'homme comme de son principe. – 4°. La quatrième raison est de l'ordre du symbolisme sacramentel, car cela préfigure que l'Eglise prend son principe dans le Christ. D'où la parole de Paul [Ep 5, 32] : “Ce mystère est grand, je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise”). »*

Dans cette question, Thomas s'appuie aussi sur le verset 5 de l'Ecclésiastique 17, cf. ST I, 92, 2, s.c. : « *Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII, creavit ex ipso, scilicet viro, adiutorium sibi simile, idest mulierem* (En sens contraire, il est dit dans l'Ecclésiastique [17, 5 Vg] : “Il a été créé à partir de lui [l'homme] une aide pour lui” : la femme). »

Nous n'avons pas retrouvé ce verset dans la Bible de la liturgie, il est probablement propre à la version de la Bible que Thomas utilisait. Pour une explication de la Bible que Thomas utilisait, cf. *infra* n. 39.

choses¹⁴, et dans un autre contexte, en parallèle avec l'épître aux Ephésiens 5 (Ep 5, 32), pour dire qu'avant le péché Adam avait une foi explicite au sujet de l'incarnation du Christ¹⁵. Thomas explique en effet que ce verset annonçait le Christ qui devait quitter son père et sa mère pour s'attacher à l'Eglise, son épouse. La fin du verset 24, « Ils seront deux dans une seule chair », est évoquée dans le premier article de la question 92 de la *Prima Pars* à propos de la production de la femme pour la génération¹⁶.

Dans le troisième article de la question 92, Thomas cite en *Sed contra* le verset précédent, le verset 22 (Gn 2, 22) : « Avec la côte qu'il avait prise à l'homme, il façonna une femme et il l'amena vers l'homme. »

Ce verset constitue le pivot du troisième article, qui se demande s'il était opportun que la femme soit faite à partir de la côte de l'homme. Comme pour l'article précédent, Thomas répond que cela fut opportun et il donne plusieurs raisons à cette convenance¹⁷.

¹⁴ Cf. ST II-II, 26, 11, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. II dicitur quod propter uxorem relinquet homo patrem et matrem. Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem vel matrem* (Il semble que l'homme doive aimer davantage son épouse. Nul, en effet, n'abandonne une chose si ce n'est pour une autre qu'il préfère. Or, il est dit dans la Genèse [2, 24] que, pour son épouse, "l'homme quittera son père et sa mère". L'homme doit donc aimer son épouse plus que son père et sa mère). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem, in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulae et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori* (Ce n'est pas en toutes choses que l'homme délaissera son père et sa mère pour son épouse ; car il est des circonstances où l'homme doit venir en aide à ses parents plus qu'à son épouse. Mais c'est en ce qui concerne l'union conjugale et la cohabitation que l'homme abandonne tous ses parents pour s'attacher à sa femme). »

¹⁵ Cf. ST II-II, 2, 7, co. : « *Ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit, propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, ut habetur Gen. II ; et hoc apostolus, ad Ephes. V, dicit sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia ; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse* (Avant l'état de péché, l'homme eut une foi explicite au sujet de l'incarnation du Christ en tant que celle-ci était ordonnée à la consommation de la gloire, mais non en tant qu'elle était ordonnée à la délivrance du péché, parce que l'homme n'avait pas la prescience du péché futur. Mais il semble qu'il ait eu la prescience de l'incarnation du Christ puisqu'il a dit, comme le rapporte la Genèse [2, 24] : "L'homme, à cause de cela, laissera son père et sa mère et s'attachera à son épouse", et c'est là au dire de l'Apôtre [Ep 5, 32] : "Le mystère qui a toute sa grandeur dans le Christ et dans l'Eglise." Ce mystère, il n'est assurément pas croyable que le premier homme l'ait ignoré). »

¹⁶ Cf. n. 11.

¹⁷ Cf. ST I, 92, 3, s.c. : « *Sed contra est quod dicitur Gen. II, aedificavit dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem* (En sens contraire, il est écrit dans la Genèse [2, 22] : "De la côte qu'il avait tirée de l'homme, Dieu façonna une femme"). »

Il explique dans la réponse (co.) : « *Conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet dominari in*

Nous avons vu les citations qui se rapportent au premier et au deuxième chapitres de la Genèse. Thomas cite aussi très souvent un verset du troisième chapitre de la Genèse. Il cite cinq fois explicitement dans la *Somme* le verset 16 du troisième chapitre (Gn 3, 16) : « Ton désir te portera vers ton mari, et celui-ci dominera sur toi. »

Il explique à cette occasion qu'il y a deux types de sujétion de la femme à l'homme, mais qu'une seule est une conséquence du péché¹⁸.

virum, et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta, et ideo non est formata de pedibus. Secundo, propter sacramentum, quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta (Il était opportun que la femme fût formée de la côte de l'homme. Premièrement, pour signifier qu'entre l'homme et la femme il doit y avoir une union de société. Car ni la femme ne devait "dominer sur l'homme", et c'est pourquoi elle n'a pas été formée de la tête. Ni ne devait-elle être méprisée par l'homme, et c'est pourquoi elle n'a pas été formée des pieds. Deuxièmement, cela convenait pour le symbolisme sacramentel, car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'ont jailli les mystères, le sang et l'eau, par lesquels l'Église a été instituée). »

¹⁸ Cf. ST I, 92, 1, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Subiectio et minoratio ex peccato est subsecuta, nam, ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. III, sub viri potestate eris ; et Gregorius dicit quod, ubi non delinquimus, omnes pares sumus. Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir, semper enim honorabilius est agens patiente, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt. Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum* (Sujétion et abaissement sont des suites du péché, car c'est après le péché qu'il a été dit à la femme, [Gn 3, 16] : "Tu seras sous le pouvoir de l'homme." Et S. Grégoire dit que "là où nous ne fautons pas, nous sommes tous égaux". Mais c'est par nature que la femme est de moindre puissance et dignité que l'homme ; en effet, dit S. Augustin, toujours l'agent est plus honorable que le patient. Donc la femme ne devait pas être produite avant le péché dans la première production des choses). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum, defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra dicitur* (Il y a deux espèces de sujétion. L'une est servile, lorsque le chef dispose du sujet pour sa propre utilité, et ce genre de sujétion s'est introduit après le péché. Mais il y a une autre sujétion, domestique ou civique, dans laquelle le chef dispose des sujets pour leur utilité et leur bien. Ce genre de sujétion aurait existé même avant le péché. Car la multitude humaine aurait été privée de ce bien qu'est l'ordre, si certains n'avaient été gouvernés par d'autres plus sages. Et c'est ainsi, de ce genre de sujétion, que la femme est par nature soumise à l'homme, parce que l'homme par nature possède plus largement le discernement de la raison. D'ailleurs l'état d'innocence, comme on le dira plus loin, n'excluait pas l'inégalité entre les hommes). »

Cf. aussi ST I, 96, 4, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati, dictum est enim mulieri post peccatum, sub potestate viri eris, ut dicitur Gen. III. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus* (Ce qui a été introduit comme un châtement du péché n'aurait pas existé dans l'état d'innocence. Mais que l'homme soit soumis à l'homme, cela fut introduit comme châtement du péché ; il fut dit en effet à la femme après le péché ; "Ton mari dominera sur toi" [Gn 3, 16]. C'est donc que dans l'état d'innocence l'homme n'était pas soumis à l'homme). »

Ce à quoi il répond (co.) : « *Dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio Metaphys.; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo*

aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum ; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quodcumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum ; secundum quod dicitur I Petr. IV, unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quae procedunt de primo modo domini (Domination peut se comprendre de deux façons. D'abord comme l'opposé de la servitude, et alors on appelle maître celui auquel on est soumis en qualité d'esclave. Domination peut aussi s'entendre dans un sens général par rapport à une sujétion quelconque. Et alors on peut attribuer la domination à celui qui a mission de gouverner et diriger des hommes libres. Au premier sens du mot domination, l'homme dans l'état d'innocence ne dominait pas sur l'homme, mais au second sens il aurait pu exercer une telle domination. La raison en est que l'esclave diffère de l'homme libre en ce que "l'homme libre est à lui-même sa fin", dit Aristote, tandis que l'esclave est ordonné à un autre. On peut donc dire que quelqu'un domine sur un autre comme sur son esclave, quand il ramène le dominé à sa propre utilité à lui, le dominateur. Pour chacun, c'est son bien propre qui est désirable ; par suite, il est affligeant pour chacun de céder exclusivement à un autre le bien qui aurait dû être le sien, et on ne peut supporter sans souffrir une telle domination. C'est pourquoi, dans l'état d'innocence, cette domination de l'homme sur l'homme n'aurait pas existé. Mais on domine sur un autre comme sur un homme libre, quand on dirige celui-ci vers son bien propre, ou vers le bien commun. Et une telle domination de l'homme sur l'homme aurait existé dans l'état d'innocence pour deux motifs. Premièrement, parce que l'homme est par nature un animal social, si bien que dans l'état d'innocence les hommes auraient eu une vie sociale. Mais la vie sociale d'une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun ; car plusieurs recherchent nécessairement plusieurs buts, mais un seul n'en recherche qu'un. Ce qui fait dire à Aristote : "Chaque fois que plusieurs éléments sont ordonnés à une seule fin, on en trouve toujours un qui prend la tête et qui dirige." Le deuxième motif c'est que si un homme avait été supérieur à un autre en connaissance et en justice, il aurait été choquant qu'il n'emploie pas cette supériorité au service des autres. En ce sens il est écrit [1 P 4, 10] : "Chacun de vous selon la grâce reçue, mettez-la au service des autres..." Ce qui fait dire à S. Augustin : "Les justes commandent non parce qu'ils ambitionnent de dominer, mais parce qu'ils veulent servir par leur sagesse ; voilà ce que prescrit l'ordre de la nature et c'est ainsi que Dieu a créé l'homme". Cela répond à toutes les objections, car elles concernent la première espèce de domination). »

Cf. encore ST II-II, 164, 2, co. : « *Sicut dictum est, primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino quo humanae naturae integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus poenales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem, quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competeat, scilicet locus terrestris Paradisi [...]. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quae naturae conveniunt tali beneficio destitutae. Et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est poena secundum duo propter quae viro coniungitur, quae sunt generatio proles, et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem proles, punita fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad taedia quae sustinet portando prolem conceptam, et hoc significatur cum dicitur, multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos. Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantum ad hoc dicitur, in dolore paries. Quantum vero ad domesticam conversationem, punitur secundum hoc quod subiicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur, sub viri potestate eris. Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quae ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria vitae procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem, per terrae sterilitatem, cum dicitur, maledicta terra in opere tuo. Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terrae non percipit, unde dicitur, in labore comedes de ea cunctis diebus vitae tuae. Tertio, quantum ad impedimenta quae proveniunt terram colentibus, unde dicitur, spinas et tribulos germinabit tibi. Similiter etiam ex parte animae triplex eorum poena describitur. Primo quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellionem carnis ad spiritum, unde dicitur, aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos. Secundo, quantum ad increpationem propriae culpae, per hoc quod dicitur, ecce, Adam factus est quasi unus ex nobis. Tertio, quantum ad commemorationem futurae mortis, secundum quod ei dictum est, pulvis es, et in pulverem reverteris. Ad quod*

Il y a ainsi une sujétion naturelle, domestique, de la femme à l'homme parce que l'homme « possède plus largement le discernement de la raison », et il y a une sujétion servile qui est une conséquence du péché originel. C'est cette seconde sujétion qui est évoquée comme châtement dans le verset 16 du troisième chapitre de la Genèse.

Ce verset est aussi mentionné par Thomas lorsqu'il se demande si, bien que soumise à son mari, l'épouse peut faire l'aumône¹⁹. En d'autres endroits de la *Somme*, Thomas évoque encore ce

etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas, in signum mortalitatis eorum (Nous l'avons dit, nos premiers parents furent privés, à cause de leur péché, du don divin qui maintenait en eux l'intégrité de la nature humaine, et sa suppression fit tomber la nature humaine dans des déficiences ayant un caractère pénal. C'est pourquoi ils furent doublement punis. D'abord, en ce que leur fut retiré ce qui convenait à l'état d'intégrité, le lieu du paradis terrestre [...]. Mais secondairement ils furent punis en ce qu'ils furent assujettis à ce qui correspond à la nature lorsqu'elle est privée d'un tel don. Et cela quant au corps et quant à l'âme. Quant au corps, auquel appartient la différence des sexes, une peine fut affectée à la femme, et une autre à l'homme. À la femme une peine fut affectée selon les deux liens qui l'unissent à l'homme : la génération des enfants et le partage des activités familiales. Quant à la génération des enfants, la femme fut punie doublement. D'abord, quant aux fatigues qu'elle éprouve en portant l'enfant lorsqu'il est conçu, ce qui est signifié par ces paroles : "Je multiplierai les peines de tes grossesses." Ensuite, quant à la douleur dont elle souffre en enfantant – "Dans la peine tu enfanteras." Quant à la vie familiale, la femme est punie en ce qu'elle est soumise à la domination de son mari, selon ces paroles : "Tu seras sous le pouvoir de ton mari." – Mais, de même qu'il appartient à la femme d'être soumise à son mari en ce qui concerne l'économie familiale, de même il appartient à l'homme de procurer ce qui est nécessaire à la vie. En cela il est puni d'une triple façon. D'abord, par la stérilité de la terre : "Maudit soit le sol à cause de toi." Ensuite, par la préoccupation du travail, sans lequel on ne retire pas les fruits de la terre : "À force de peine, tu en retireras subsistance tous les jours de ta vie." Enfin, quant aux obstacles que rencontreront ceux qui cultivent la terre : "Elle produira pour toi épines et chardons." Pareillement aussi, en ce qui concerne l'âme, est décrit le triple châtement qui fut le leur. Premièrement, quant à la confusion qu'ils éprouvèrent de la rébellion de la chair contre l'esprit ; c'est pourquoi il est dit : "Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus." Deuxièmement, quant aux remords de leur propre faute ; c'est pourquoi il est dit : "Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal." Troisièmement, quant au rappel de la mort à venir ; c'est pourquoi il est dit à l'homme : "Tu es glaise, et tu retourneras à la glaise." Que "Dieu leur fit des tuniques de peau" est aussi un signe de leur mortalité). »

Cf. enfin ST III, 35, 6, ad 1 : « *Dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen. III, postquam dictum est, in dolore paries, subditur, et sub viri potestate eris* (Les douleurs de l'enfantement sont chez la femme une conséquence de son union charnelle avec l'homme. C'est ce que suggère la Genèse quand, après avoir dit [3, 16] "Tu enfanteras dans la douleur", elle ajoute "Et l'homme te dominera"). »

¹⁹ Cf. ST II-II, 32, 8, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem, unde et de beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere* (L'épouse, est-il dit dans la Genèse [3, 16], est "sous le pouvoir de son mari". Cependant, ayant été associée à lui, elle peut faire l'aumône ; ainsi est-il rapporté de sainte Lucie qu'elle faisait des aumônes à l'insu de son mari. Le fait qu'on soit placé sous le pouvoir d'un autre n'empêche donc pas de faire l'aumône). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Si uxor habeat alias res praeter dotem, quae ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas, etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresse vel praesumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit aequalis in actu matrimonii, tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent vir caput est mulieris, secundum apostolum, I ad Cor. XI. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum. Unde de consensu matris poterat eleemosynam facere* (Si, en dehors de sa dot, qui est destinée à subvenir aux charges familiales, une femme possède quelques biens provenant de son gain personnel, ou de toute autre source légitime, elle peut en faire l'aumône sans demander le consentement de son mari, mais avec modération pour que le mari ne soit pas appauvri par l'excès des aumônes. En dehors de ces conditions, elle ne peut faire l'aumône sans le

verset, sans cependant le citer explicitement. Il s'y réfère d'une part pour expliquer que la femme a été punie plus gravement que l'homme à cause de son péché plus grave²⁰, et d'autre part pour expliquer que le discours public ne convient pas à la femme²¹.

consentement exprès ou présumé de son mari, sauf le cas d'extrême nécessité, comme nous venons de le voir pour le moine. Car si elle est l'égale de l'homme dans l'acte du mariage, pour le gouvernement de la maison "l'homme est le chef de la femme", selon S. Paul [1 Co 11, 3]. Quant à sainte Lucie, elle avait un époux légal, mais non un vrai conjoint puisqu'elle refusait le mariage et demeurait vierge. Aussi pouvait-elle faire l'aumône avec le consentement de sa mère). »

²⁰ Cf. ST II-II, 163, 4, s.c. : « *Sed contra est quod poena respondet culpae. Sed mulier gravius est punita quam vir, ut patet Gen. III. Ergo gravius peccavit quam vir* (Cependant, le châtement répond à la faute. Or la femme a été punie plus gravement que l'homme, comme on le voit dans la Genèse [3,16]. Elle a donc péché plus gravement que lui). »

Dans la réponse, Thomas écrit (co.) : « *Sicut dictum est, gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum personae circumstantiam. Dicendum est ergo quod, si consideremus conditionem personae utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum aequale dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod mulier excusavit peccatum suum in impari sexu, sed pari fastu. Sed quantum ad speciem superbiae, gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem, quia maior elatio fuit mulieris quam viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuit ligni esum ne ad eius similitudinem pervenirent, et ita, dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem, sed in hoc superbit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit. Unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in peccatum consensit amabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinae sententiae exitus indicavit, ut Augustinus dicit, XI Sup. Gen. ad litteram. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri* (Nous l'avons dit à l'article précédent la gravité d'un péché s'apprécie d'avantage d'après l'espèce du péché que d'après la condition du pécheur. Il faut donc dire que, si nous considérons la condition des personnes, celle de l'homme et de la femme, le péché de l'homme est plus grave, car il était plus parfait que la femme. Mais si l'on considère le genre même du péché, il faut dire que le péché de tous deux fut égal car, pour tous deux, ce fut l'orgueil. C'est pourquoi S. Augustin dit que la femme eut une excuse à son péché "en raison de son sexe inégal, mais qu'elle pécha avec un orgueil égal". Si l'on considère maintenant l'espèce de l'orgueil, la femme pécha plus gravement pour une triple raison. D'abord parce que la prétention fut plus grande chez la femme que chez l'homme. En effet, la femme a cru vrai ce que le serpent lui persuada : que Dieu leur avait interdit de manger du fruit de peur qu'ils ne parviennent à lui ressembler. Et ainsi, voulant acquérir, en mangeant du fruit défendu, la ressemblance avec Dieu, son orgueil s'éleva à vouloir obtenir quelque chose contre la volonté de Dieu. L'homme, au contraire, n'a pas cru que cela était vrai. C'est pourquoi il n'a pas voulu acquérir la ressemblance divine contre la volonté de Dieu, mais son orgueil consista à vouloir l'acquérir par lui-même. – Ensuite, parce que la femme a non seulement péché elle-même, mais a suggéré aussi le péché à l'homme. Elle a donc péché contre Dieu et contre le prochain. – Enfin, parce que le péché de l'homme fut diminué en ce qu'il consentit au péché "par cette espèce de bienveillance amicale, qui fait que très souvent on offense Dieu pour ne pas d'un ami se faire un ennemi ; mais la sentence divine montra qu'il n'aurait pas dû le faire". Ainsi parle S. Augustin. Il apparaît donc ainsi que le péché de la femme fut plus grave que le péché de l'homme). »

²¹ Cf. ST II-II, 177, 2, co. : « *Sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo, private ad unum vel paucos, familiariter colloquendo. Et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publice alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad praelatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter supervenienti. Secundo, ne animi hominum alluciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccli. IX, colloquium illius quasi ignis exardescit. Tertio, quia, ut communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi* (Le discours peut être pratiqué de deux façons. 1. En particulier, à l'adresse d'une ou de quelques personnes, dans

2) La première épître aux Corinthiens

Dans le Nouveau Testament, Thomas cite surtout les épîtres de saint Paul qu'il a commentées, en partie avant et en partie en même temps qu'il écrivait la *Somme*. Comme annoncé précédemment, nous prendrons les références à ces épîtres dans la *Somme*. Nous aurions pu ajouter aussi les commentaires que Thomas avait écrit sur les mêmes passages, mais nous ne voulions pas surcharger notre étude. La plupart de ces commentaires ayant été écrits avant la *Somme*, on peut supposer que les extraits de la *Somme* offrent une synthèse mûre et suffisante de la pensée de Thomas.

Thomas se réfère explicitement deux fois dans la *Somme* au verset 3 du chapitre 11 (1 Co 11, 3) : « La tête de la femme, c'est l'homme. »

Il s'y réfère pour expliquer que la femme est soumise à l'homme pour le gouvernement de la maison²², et pour expliquer qu'elle ne peut pas baptiser en présence d'un homme²³. Il fait une autre fois référence à ce verset, mais sans citer explicitement l'épître. Il s'appuie alors sur ce verset pour expliquer que l'homme aurait gouverné la femme même avant le péché²⁴.

un entretien familial. Dans ce cas la grâce du discours peut convenir aux femmes. 2. En public, devant toute l'assemblée. Cela est interdit aux femmes : tout d'abord et principalement, parce que la femme doit être soumise à l'homme, selon la Genèse [3,16]. Or enseigner et persuader publiquement dans l'assemblée convient, non aux sujets, mais aux supérieurs. Si cependant des hommes qui sont des inférieurs peuvent accomplir cet office, c'est en vertu d'une commission, et parce que leur sujétion ne leur vient pas, comme aux femmes, de la nature, mais par suite d'une cause accidentelle. – Ensuite, par crainte que le cœur des hommes ne soit séduit par désir, selon l'Ecclésiastique [9, 11 Vg] : “Les entretiens des femmes sont comme un feu dévorant.” – Enfin, parce que les femmes, généralement, ne sont pas assez parfaites en sagesse pour qu'il soit possible de leur confier sans inconvénient un enseignement public). »

Thomas cite ici encore un verset de l'Ecclésiastique. C'est la seule fois où il se réfère à ce verset dans la *Somme*. Encore une fois, ce verset ne figure pas dans la Bible de la liturgie. Il est propre à la version de la Bible que Thomas avait entre les mains. Pour plus de précisions à ce propos, cf. *infra* n. 39.

²² Cf. n. 19.

²³ Cf. ST III, 67, 4, co. : « *Quia tamen caput mulieris est vir, et caput viri Christus, ut dicitur I Cor. XI ; non debet mulier baptizare si adsit copia viri. Sicut nec laicus praesente clerico, nec clericus praesente sacerdote* (Cependant, comme “le chef de la femme c'est l'homme, et le chef de l'homme c'est le Christ” [1 Co 11, 3], une femme ne doit pas baptiser si un homme est là, pas plus qu'un laïc ne peut baptiser en présence d'un clerc, ni un clerc en présence d'un prêtre). »

²⁴ Cf. ST II-II, 164, 2, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Videtur quod inconvenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut poena peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato, hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur perfectionem virilis sexus et imperfectionem muliebri. Germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam*

Thomas fait aussi référence deux fois au verset 7 de ce chapitre 11 (1 Co 11, 7) : « L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, puisqu'il est image et gloire de Dieu, et la femme est la gloire de l'homme », ainsi qu'aux versets suivants.

Il s'y réfère pour expliquer que l'image de Dieu se trouve dans l'homme d'une façon qui ne se vérifie pas chez la femme²⁵.

Thomas cite trois fois le verset 34 du chapitre 14 (1 Co 14, 34) : « Que les femmes gardent le silence dans les assemblées. »

Il s'y réfère d'abord pour expliquer que le discours public ne convient pas aux femmes²⁶. Il s'y

terrae pertinet, quae fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt convenientes poenae primi peccati (Il semble que l'Écriture ne détermine pas bien les châtiments particuliers de nos premiers parents. En effet, on ne doit pas qualifier comme châtiment du péché ce qui existerait même sans péché. Or, les douleurs de l'enfantement existeraient même sans le péché, semble-t-il, car la disposition du sexe féminin requiert que l'enfant ne puisse naître sans douleur pour celle qui enfante. De même aussi la soumission de la femme à l'homme est une conséquence de la perfection du sexe masculin et de l'imperfection du sexe féminin. De même encore, la production des épines et des ronces fait partie de la nature de la terre, qui aurait existé même en l'absence du péché. Il n'est donc pas juste de présenter tout cela comme des châtiments du premier péché). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *In statu innocentiae fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, sic ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sicut ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et eius gubernator existeret, sed prout mulier, contra propriam voluntatem, necesse habet viri voluntati parere. Spinis autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam, quia scilicet per eorum exortum nullus labor aut punctio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt. Quamvis Alcuinus dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum melius est* (Dans l'état d'innocence, l'enfantement aurait eu lieu sans douleur. S. Augustin dit en effet : « A l'enfantement, les entrailles de la femme se seraient dilatées non dans les gémissements de la douleur, mais par la poussée de la maturité ; de même que, pour la fécondation, l'union se serait accomplie par l'intervention de la volonté, non par le désir de la volupté. » Il faut comprendre que la soumission de la femme à son mari a pris un caractère de châtiment pour la femme non en ce qui regarde le pouvoir de commander, car même avant le péché l'homme aurait été « le chef de la femme » et aurait gouverné, mais selon que la femme, contre sa propre volonté, doit maintenant nécessairement obéir à la volonté de son mari. Si l'homme n'avait pas péché, la terre aurait produit des épines et des ronces pour servir à la nourriture des animaux, mais non pour le châtiment de l'homme, car de leur production n'auraient résulté aucune fatigue ou punition pour l'homme travaillant la terre, dit S. Augustin. Alcuin dit cependant qu'avant le péché la terre n'aurait aucunement produit d'épines ni de ronces. Mais la première opinion paraît la meilleure). »

²⁵ Cf. ST I, 93, 4, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, quod vir est imago Dei, mulier autem est imago viri. Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei* (S. Paul dit [1 Co 11, 7] : « L'homme est l'image de Dieu, tandis que la femme est l'image de l'homme. » Donc, puisque la femme est un individu de l'espèce humaine, il ne convient pas à n'importe quel individu d'être l'image de Dieu). »

La réponse est donnée en n. 9.

²⁶ Cf. ST II-II, 177, 2, s.c. : « *Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, mulieres in Ecclesiis taceant ; et I ad Tim. II, docere mulieri non permitto. Hoc autem praecipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus* (L'Apôtre dit [1 Co 14, 34] « Dans les assemblées, que les femmes se taisent », et [1 Tm

réfère ensuite dans une objection pour argumenter que la résurrection n'aurait pas dû être manifestée à des femmes²⁷. Dans ces deux premiers cas, Thomas se réfère en même temps au verset 12 du deuxième chapitre de la première épître à Timothée (« Je ne permets pas à une femme d'enseigner »). Thomas se réfère encore au verset 34, avec en plus le verset 35 (« si elles veulent obtenir un éclaircissement, qu'elles interrogent leur mari à la maison ») lorsqu'il se demande si Marie aurait dû apprendre le mystère de l'incarnation par un homme plutôt que par un ange²⁸.

2, 12] : « je ne permets pas aux femmes d'enseigner. » Or c'est là le but principal de la grâce du discours. Celle-ci ne convient donc pas aux femmes). »

La réponse de Thomas a déjà été citée en n. 21.

²⁷ Cf. ST III, 55, 1, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Illi quibus manifestata est resurrectio, fuerunt resurrectionis testes, unde dicitur Act. III, quem Deus suscitavit a mortuis, cuius nos testes sumus. Hoc autem testimonium ferebant publice praedicando. Quod quidem non convenit mulieribus, secundum illud I Cor. XIV, mulieres in Ecclesiis taceant ; et I Tim. II, docere mulieri non permitto. Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus quam hominibus communiter* (Ceux à qui a été dévoilée la résurrection du Christ en ont été ensuite les témoins ; aussi, lit-on dans les Actes [3, 15] : « Nous sommes les témoins de celui que Dieu a ressuscité d'entre les morts. » Ce témoignage, ils l'ont rendu en prêchant publiquement. Or, la prédication est interdite aux femmes, d'après S. Paul [1 Co 14, 34] : « Que les femmes se taisent dans les assemblées », et encore [1 Tm 2, 12] : « je ne permets pas à la femme d'enseigner. » Ce fut donc mal à propos que la résurrection du Christ a été manifestée aux femmes, avant de l'être à tous en général). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Mulieri non permittitur publice docere in Ecclesia, permittitur autem ei privatim domestica aliquos admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit, super Luc., ad eos femina mittitur qui domestici sunt, non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quae primo initium mortis ad hominem detulit, primo etiam initia resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit, femina, quae quondam fuit mortis ministra, venerandum resurrectionis mysterium prima percepit et nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus et ignominiae absolutionem, et maledictionis repudium. Simul etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patietur sexus femineus, sed, si maiori caritate fervebunt, maiori etiam gloria ex visione divina potentur, eo quod mulieres, quae dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab eius sepulcro, discipulis etiam recedentibus, non recederent, primo viderunt dominum in gloriam resurgentem* (On ne permet pas à la femme d'enseigner publiquement dans l'église ; mais il lui est permis d'instruire en particulier sous forme d'admonition privée. Voilà pourquoi, dit S. Ambroise : « On envoie la femme à ceux qui sont de la maison », mais on ne la délègue pas pour porter au peuple le témoignage de la résurrection. Ainsi donc, le Christ est apparu d'abord aux femmes, afin que la femme, qui la première avait porté à l'homme le principe de la mort, fût la première aussi à proclamer les débuts du Christ ressuscité dans la gloire. Aussi S. Cyrille écrit-il : « La femme, qui avait été jadis l'instrument de la mort, a perçu et annoncé, la première, le mystère de la vénérable résurrection. Toutes les femmes ont donc reçu l'absolution de leur honte et ont rompu avec la malédiction. » Cela montre aussi que, à cause de leur sexe, les femmes ne souffriront aucun dommage au point de vue de l'état de gloire ; mais si elles font preuve d'une plus grande charité, elles jouiront d'une plus grande gloire dans la vision divine. Car les femmes, qui avaient aimé plus étroitement le Seigneur, puisqu'elles n'avaient pas quitté le sépulcre comme les disciples, furent les premières à voir le Seigneur ressuscitant dans la gloire). »

²⁸ Cf. ST III, 30, 2, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundum quem divina hominibus per Angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur, unde et apostolus dicit, I Cor. XIV, mulieres in Ecclesiis taceant, et si quid velint discere, domi viros suos interrogent. Ergo videtur quod beatae virgini debuit annuntiari mysterium incarnationis per aliquem virum, praesertim quia Ioseph, vir eius, super hoc fuit ab Angelo instructus, ut legitur Matth. I* (S'il fallait en cela observer l'ordre commun selon lequel les mystères divins sont annoncés aux hommes par les anges, c'est aussi par l'homme que les mystères divins sont proposés à la femme. Car S. Paul dit [1 Co 14, 34] : « Que les femmes gardent le silence dans l'église ; si elles veulent apprendre quelque chose, qu'elles interrogent leurs maris à la maison. » Il semble donc qu'à la

Enfin, Thomas cite une fois dans la *Somme* la suite du verset 35 (1 Co 14, 35) : « Pour une femme c'est une honte de parler dans l'assemblée. »

Il s'y réfère lorsqu'il se demande si une femme peut baptiser, et en particulier en public²⁹.

3) L'épître aux Ephésiens

Dans la *Somme*, Thomas se réfère au moins trois fois au verset 28 du chapitre 5 (Ep 5, 28) : « Les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps. »

Il se réfère d'abord à ce verset à propos de l'ordre de la charité, lorsqu'il se demande si l'homme doit préférer son épouse ou ses parents³⁰. Il s'y réfère ensuite lorsqu'il explique qu'il existe un

Bienheureuse Vierge le mystère de l'incarnation aurait dû être annoncé par un homme, étant donné surtout que S. Joseph, son époux, en avait été instruit par un ange [Mt 1, 20]). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Sicut Augustinus dicit, in sermone de assumptione, beata virgo Maria vera existimatione ab aliquibus generalibus excipitur. Quia nec conceptus multiplicavit, nec sub viri, idest mariti, potestate fuit, quae integerrimis visceribus de spiritu sancto Christum suscepit. Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio incarnationis, sed mediante Angelo. Propter quod etiam ipsa prius est instructa quam Ioseph, nam ipsa instructa est ante conceptum, Ioseph autem post eius conceptum* (Comme dit S. Augustin c'est à juste titre que la Vierge Marie est considérée comme échappant à certaines lois communes, "car ses conceptions ne se sont pas multipliées et elle n'a pas vécu au pouvoir d'un mari, elle qui avait reçu du Saint-Esprit le Christ dans son sein très pur." Et c'est pourquoi elle ne devait pas être instruite du mystère de l'incarnation par un homme, mais par un ange. C'est pourquoi, en outre, c'est elle qui fut instruite la première, avant Joseph, car elle le fut avant la conception, et Joseph après). »

²⁹ Cf. ST III, 67, 4, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Legitur enim in Carthaginensi Concilio, mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere, vel alios baptizare non praesumat. Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundum illud I Cor. XIV, turpe est mulieri in Ecclesia loqui. Ergo videtur quod nec etiam aliquo modo liceat mulieri baptizare* (On lit dans un concile de Carthage : "Que la femme, si docte et sainte soit-elle, n'ait pas l'audace d'enseigner les hommes dans l'assemblée chrétienne, ou de baptiser." Or en aucun cas il n'est permis à une femme d'enseigner publiquement, selon S. Paul [1 Co 14, 35] "Il est honteux pour une femme de prendre la parole dans l'assemblée." Il semble donc qu'en aucune façon il n'est permis à une femme de baptiser). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina vel monitione aliquem instruere ; ita non permittitur publice et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo* (La femme ne peut pas enseigner en public ; elle peut cependant en privé donner quelque instruction ou quelque conseil. De même il ne lui est pas permis de donner le baptême public et solennel, mais elle peut baptiser en cas de nécessité). »

³⁰ Cf. ST II-II, 26, 11, s.c. : « *Sed contra est quod vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam, ut dicitur ad Ephes. V. Sed corpus suum minus debet homo diligere quam proximum, ut supra dictum est. Inter proximos autem magis debemus diligere parentes. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem* (S. Paul dit [Ep 5, 28] : "Les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps." Mais l'homme doit aimer son corps moins que le prochain, nous l'avons dit. Or, parmi nos proches, ce sont nos parents que nous devons aimer le plus. Donc, l'amour des parents doit l'emporter sur celui de l'épouse). »

Ce à quoi il répond (co.) : « *Sicut dictum est, gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum coniunctionem ad diligentem. Secundum igitur rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxores, quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cuiusdam boni. Secundum*

droit particulier entre le mari et la femme³¹.

Thomas évoque cinq fois dans la *Somme* le verset 32 de ce chapitre 5 (Ep 5, 32) : « Ce mystère est grand : je le dis en référence au Christ et à l'Eglise. »

autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. XIX, itaque iam non sunt duo, sed una caro. Et ideo intensius diligitur uxor, sed maior reverentia est parentibus exhibenda (Nous l'avons dit, le degré de l'amour se prend et de la nature du bien, et de l'union à celui qui aime. Selon la nature du bien, objet de l'amour, les parents doivent être aimés plus que l'épouse, parce qu'on les aime en tant que principes, et comme représentant un bien supérieur. Mais sous le rapport de l'union, c'est l'épouse qui doit être aimée davantage, parce qu'elle est conjointe à son mari comme existant avec lui dans une seule chair, selon cette parole en S. Matthieu [19, 6] : "Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair." Et c'est pourquoi l'épouse est aimée plus ardemment ; mais aux parents on doit témoigner plus de respect). »

Cf. aussi ST II-II, 26, 11, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Apostolus dicit, ad Ephes. V, quod viri debent diligere uxores sicut seipsos. Sed homo magis debet diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes* ("Les maris, dit S. Paul, doivent aimer leur femme comme ils s'aiment eux-mêmes", [Ep 5, 28.33]. Or l'homme doit s'aimer lui-même plus que ses parents. Donc, il doit aimer son épouse plus que ses parents). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *In verbis apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibi ipsi, sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam* (Dans ces paroles de S. Paul il ne faut pas entendre que l'homme doive aimer son épouse à l'égal de lui-même. Elles signifient que l'amour qu'il a pour lui-même est le motif de celui qu'il a pour son épouse). »

La première objection de cet article et sa réponse sont rapportées en n. 14.

³¹ Cf. ST II-II, 57, 4, co. : « *Ius, sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum philosophum, in V Ethic., est simpliciter iustum. Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII Ethic.; et servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I Polit. Et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum. Et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum iustum. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eam sicut ad proprium corpus, ut patet per apostolum, ad Ephes. V; tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a domino, assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut philosophus dicit, inter virum et uxorem plus est de ratione iusti quam inter patrem et filium, vel dominum et servum. Quia tamen vir et uxor habent immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I Polit. ; ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum oeconomicum* (Le droit ou le juste, se définit par rapport à autrui. Mais il y a deux façons d'entendre autrui : la première absolue, où l'autre est absolument autre, et tout à fait distinct, comme le sont deux hommes individuellement indépendants, quoique soumis tous deux au même chef de la cité ; entre ces hommes, au dire du Philosophe, le droit est absolu ; – la seconde relative, où l'autre n'est pas absolument autre, mais fait pour ainsi dire partie de celui avec qui il est en relation, tel, dans les choses humaines, le fils à l'égard de son père dont il est en quelque sorte une partie ; et pareillement l'esclave à l'égard de son maître dont il est l'instrument, selon Aristote. Ainsi, entre un père et son fils le rapport n'est pas celui d'un être à quelqu'un d'absolument autre, et par conséquent un droit absolu, mais une sorte de droit, qui est le droit paternel. De même, entre le maître et l'esclave, il y a un droit spécial de domination. L'épouse au contraire : bien qu'elle soit quelque chose du mari, parce que, selon le mot de l'Apôtre [Ep 5, 28], elle se rattache à lui comme étant son propre corps, elle se distingue de lui plus que le fils de son père, ou l'esclave de son maître ; car elle est engagée avec lui dans une certaine vie de société, celle du mariage. C'est pourquoi, d'après le Philosophe, la notion de droit se réalise davantage entre un mari et sa femme qu'entre un père et son fils, ou un maître et son esclave. Toutefois, parce que l'homme et la femme sont en relation immédiate avec la communauté domestique, il s'ensuit qu'il n'y a pas entre eux de droit politique absolu, mais plutôt un droit domestique). »

Il l'évoque une fois en parallèle avec Gn 2, 24, pour expliquer que l'homme avant le péché devait avoir la prescience de l'incarnation du Christ, comme nous l'avions vu précédemment³². Thomas s'y réfère aussi pour montrer que le fait que la femme fut faite à partir de l'homme symbolise l'Eglise issue du côté du Christ³³. Il s'y réfère encore lorsqu'il se demande si les sacrements, et en particulier le mariage, étaient nécessaires avant le péché originel³⁴. Il s'y réfère enfin pour montrer que le mariage est un sacrement ordonné à l'Eucharistie³⁵.

Notons que nous n'avons pas trouvé dans la *Somme* de passage où Thomas cite à propos de la femme les versets 21 et 22 du chapitre 5 : « Par respect pour le Christ, soyez soumis les uns aux autres ; les femmes, à leur mari, comme au Seigneur Jésus. » Il en parle cependant dans son commentaire de l'épître³⁶. Thomas montre que la sujétion de la femme au mari est différente de la sujétion du serviteur au maître, car il ne s'agit pas d'une sujétion servile.

³² Cf. n. 15.

Thomas cite une autre fois le verset 32, aussi pour évoquer la prescience de l'incarnation, en ST III, 1, 3, arg. 5.

Le verset 31 qui précède reprend Gn 2, 24 (la traduction liturgique de la Bible donne [Ep 5, 31] : « À cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un. »).

³³ Cf. n. 13.

³⁴ Cf. ST III, 61, 2, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Matrimonium est quoddam sacramentum, secundum illud Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia. Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen. II. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum* (Le mariage est un sacrement d'après l'épître aux Éphésiens [5, 32] : "Ceci est un grand sacrement. Je parle, moi, du Christ et de l'Église." Mais on voit dans la Genèse [2, 22] que le mariage a été institué avant le péché originel. Les sacrements étaient donc nécessaires à l'homme avant le péché originel). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est in officium naturae. Ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia in figura Christi praecesserunt* (Le mariage fut institué dans l'état d'innocence non en tant qu'il est sacrement, mais en tant qu'il répond à un office naturel. Cependant, par voie de conséquence, il symbolisait un mystère à venir relativement au Christ et à l'Église, comme toutes les figures qui ont précédé le Christ). »

³⁵ Cf. ST III, 65, 3, co. : « *Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur, unde et apostolus dicit, Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Le mariage aussi rejoint ce sacrement, au moins par son symbolisme, en tant qu'il représente la conjonction du Christ et de l'Église, dont l'union est figurée par le sacrement de l'eucharistie. D'où la parole de l'Apôtre : "Ce sacrement [le mariage] est grand. Je parle, moi, du Christ et de l'Église"). »

³⁶ Cf. *Sup. Eph.*, 5, 8 : « *Dicit ergo mulieres viris suis subditae sint, quia certe mulier, si primatum habeat, contraria est viro suo, ut dicitur Eccli. c. XXV, 30. Et ideo specialiter monet eas de subiectione. Et hoc sicut domino, quia proportio viri ad uxorem quodammodo est sicut servi ad dominum, quantum debet regi mandato domini ; sed differentia est in hoc, quod dominus utitur servis suis quo ad id quod est sibi utile : sed vir utitur uxore et liberis ad utilitatem communem. Et ideo dicit sicut domino ; non quod vere sit dominus, sed sicut dominus. I Petr. III, 1 : mulieres subditae sint viris suis, et cetera* (Il dit donc [verset 22] : "Que les femmes soient soumises à leurs maris", car sans aucun doute, "si la femme a l'autorité principale, elle s'élève contre son mari", ainsi qu'il est dit [Ecclésiastique XXV, 30]. Voilà pourquoi saint Paul avertit, spécialement les femmes d'être soumises ; et d'être soumises comme au Seigneur, parce que les rapports du mari à la femme ont quelque ressemblance avec les

4) L'épître aux Colossiens

Thomas cite sept fois dans la *Somme* le verset 11 du chapitre 3 de l'épître aux Colossiens (Col 3, 11) : « Dans le Christ il n'y a ni homme ni femme. »

Cette référence peut paraître surprenante, car ni la Bible de la liturgie ni même la Vulgate ne mentionnent l'homme et la femme à cet endroit³⁷. En consultant le commentaire que Thomas a écrit sur l'épître aux Colossiens, on observe que sa traduction mentionnait effectivement l'homme et la femme³⁸. D'après Walter Senner, le texte que suit Thomas est un prototype italien³⁹. La mention que Thomas fait de l'homme et de la femme trouve un parallèle en Ga 3, 28 : « Il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus. » Thomas ne se réfère pas

rapports du maître au serviteur, en ce que celui-ci doit se conduire par l'ordre du maître ; avec cette différence que le maître emploie ses serviteurs pour son utilité propre, au lieu que le mari fait concourir sa femme et ses enfants à l'utilité commune. C'est pourquoi l'Apôtre dit [verset 22] : “comme au Seigneur”, non pas qu'il en soit véritablement le seigneur, mais comme le Seigneur ; [I Pierre, III, 1] : “Vous aussi, femmes, soyez soumises à vos maris, etc.”). »

³⁷ Le texte de la Vulgate Sixto-Clémentine dit : « *Ubi non est gentilis et Judæus, circumcisio et præputium, Barbarus et Scythia, servus et liber : sed omnia, et in omnibus Christus.* » Thomas n'avait donc pas entre les mains un texte comparable à celui de la Vulgate.

³⁸ Cf. *Sup. Col.*, 3, 2 : « *Deinde cum dicit ubi non est, etc., ostendit hanc innovationem esse omnibus communem, alias non pertinere ad hominem in quantum homo. Et hoc quia facta est secundum aliquid quod convenit omnibus. Quintuplex autem hic cadit distinctio inter homines : una secundum sexum corporeum, et hanc excludit, dicens ubi non est masculus et foemina, quia non differunt mente, sed secundum sexum corporeum* (Là il n'est plus, etc. : l'Apôtre ajoute que ce renouveau est commun à tous ; d'ailleurs ce renouvellement ne pourrait concerner l'homme en tant qu'homme, car il s'agit d'une réalité qui est commune à tous. Or il y a une quintuple distinction entre les humains : l'une en fonction du sexe ; Paul la rejette. “Il n'y a plus ni homme ni femme”, car ils ont une âme pareille et ne diffèrent que par le sexe). »

³⁹ Cf. Walter SENNER, « Introduction », in THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Philippiens* suivi de *Commentaire de l'épître aux Colossiens*, Cerf, Paris, 2015, pp. 208-209 : « Pour ses expositions des épîtres pauliniennes – au moins pour la première série de ses cours –, il semble bien que [la référence textuelle de Thomas d'Aquin] relève plutôt d'un prototype italien. S'agissant de l'épître aux Colossiens, cette constatation se confirme par la présence d'une addition importante au verset 11 du chapitre 3. Dans plusieurs versions de la Vulgate on lit : “Là il n'y a ni gentil ni juif, ni circoncision ni prépuce, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni homme libre, mais, tout en tous, le Christ.” Avant ces quatre groupes de termes juxtaposés, quelques manuscrits grecs tardifs, la version latine *Itala* – par exemple chez Ambroise, Jérôme, Augustin, Sedulius Scottus –, le texte et le commentaire de Thomas portent ce premier groupe de mots : “ni mâle ni femelle”. Ces mots sont à mettre en parallèle avec le verset 28 du chapitre 3 des Galates où on les retrouve à la suite des premières et dernières juxtapositions figurant en Col 3, 11. »

Cf. aussi Gilbert DAHAN, « Les éditions des commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin. Leur apport à la connaissance du texte de la bible au XIII^e siècle », *RSPT* (2005) 9-15.

à ce dernier verset dans la *Somme*. Il l'évoque cependant et le commente dans son commentaire de l'épître aux Galates⁴⁰.

Thomas cite le verset 11 du chapitre 3 de l'épître aux Colossiens lorsqu'il explique que l'homme et la femme sont tous deux à l'image de Dieu⁴¹, qu'ils peuvent tous deux avoir la grâce de la prophétie⁴², qu'ils sont tous deux sauvés par le Christ⁴³, que la diversité des sexes n'a rien à faire dans la foi chrétienne⁴⁴, qu'une femme peut aussi baptiser⁴⁵, que la circoncision spirituelle

⁴⁰ Cf. *Sup. Gal.*, 3, 9 : « *Tertia differentia est quantum ad naturam, cum dicit non est masculus, neque foemina, quia sexus nullam differentiam facit quantum ad participandum Baptismi effectum. Gal. III, 28 : non est masculus, aut foemina, et cetera* (Enfin la troisième différence est celle de la nature, dont l'Apôtre dit [verset 28] : *Ni homme, ni femme*, parce que le sexe ne fait aucune différence pour ce qui est de recevoir l'effet du baptême, [verset 28] : *ni homme, ni femme, etc.*). »

⁴¹ Cf. n. 9.

⁴² Cf. ST II-II, 177, 2, ad 2 : « *Gratia prophetiae attenditur secundum mentem illuminatam a Deo, ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud Coloss. III, induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum, ibi non est masculus et femina* (Dans la grâce de la prophétie, c'est l'esprit qui est illuminé par Dieu. Or, sous ce rapport de l'esprit, il n'y a pas de différence de sexe entre les humains, selon cette parole [Col 3, 10] : « Vous avez revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle suivant l'image de celui qui l'a créé. Dans ce renouvellement, il n'y a plus ni homme, ni femme »).

La réponse à cette question qui traite de la grâce du discours est citée en n. 21.

⁴³ Cf. ST III, 36, 3, co. : « *Salus quae erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat, quia, sicut dicitur Coloss. III, in Christo non est masculus et femina, gentilis et Iudaeus, servus et liber, et sic de aliis huiusmodi. [...] Manifestatus est etiam et viris et mulieribus, scilicet Annae ; ut per hoc ostenderetur nullam conditionem hominum excludi a Christi salute* (Le salut qui devait être réalisé par le Christ concernait toutes les catégories d'hommes parce que, dit S. Paul [Col 3, 11], « dans le Christ Jésus il n'y a plus ni homme ni femme, ni païens ni Juifs, ni esclaves ni homme libre » et ainsi des autres différences. [...] Il s'est encore manifesté à des hommes et à des femmes, comme Anne, pour montrer que nulle condition humaine n'est exclue du salut du Christ). »

⁴⁴ Cf. ST III, 66, 10, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *In Christo Iesu non est masculus neque femina, barbarus et Scytha, et eadem ratione nec aliquae aliae huiusmodi differentiae. Multo igitur minus diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter ergo baptizatis traditur candida vestis* (« Dans le Christ Jésus, il n'y a ni homme ni femme, ni barbare ni Scythe », ni aucune différence de cette sorte. A plus forte raison la diversité des vêtements n'a-t-elle rien à faire dans la foi chrétienne. Il ne convient donc pas de donner une robe blanche aux nouveaux baptisés). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Vestis illa candida traditur baptizato, non quidem ea ratione quod non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosae resurrectionis, ad quam homines per Baptismum regenerantur; et ad designandam puritatem vitae, quam debent post Baptismum observare, secundum illud Rom. VI, in novitate vitae ambulemus* (On remet au baptisé un vêtement blanc, non pas qu'il ne lui soit plus permis de porter d'autres vêtements, mais en signe de la glorieuse résurrection à laquelle le baptême fait renaître, et pour désigner la pureté de vie qu'il doit garder après le baptême, selon le mot de S. Paul : « que nous marchions dans une vie nouvelle » [Rm 6, 4]). »

⁴⁵ Cf. ST III, 67, 4, co. : « *Dicitur autem Coloss. III quod in Christo non est masculus neque femina. Et ideo, sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi, ita etiam et femina* (L'épître aux Colossiens [3, 11] dit que « dans le Christ il n'y a ni homme ni femme ». Donc, de même qu'un laïc de sexe masculin peut baptiser, comme ministre du Christ, une femme peut le faire aussi). »

Thomas ajoute une nuance dans la suite de la réponse, cf. n. 23.

convient aux deux sexes⁴⁶, et qu'une femme peut aussi tenir le confirmand⁴⁷.

A propos de l'épître aux Colossiens, on peut encore noter que Thomas ne cite pas dans la *Somme* le verset 18 du chapitre 3 (Col 3, 18) : « Vous les femmes, soyez soumises à votre mari. » Il l'évoque cependant dans son commentaire⁴⁸. Il explique qu'il revient à l'homme de présider, car il a une raison plus forte.

⁴⁶ Cf. ST III, 70, 2, arg. 4, l'objection se formulait ainsi : « *Carnalis circumcisio debet respondere spirituali sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quae fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia in Christo Iesu non est masculus neque femina, ut dicitur Coloss. III. Ergo inconvenienter est circumcisio instituta, quae competit solum maribus* (La circoncision charnelle doit correspondre à la circoncision spirituelle, comme la figure à la réalité. Mais la circoncision spirituelle que donne le Christ convient indifféremment aux deux sexes, puisque, dit l'épître aux Colossiens : "Dans le Christ Jésus, il n'y a ni homme ni femme." Donc il ne convenait pas d'instituer la circoncision, qui n'est applicable qu'aux hommes). »

Ce à quoi il répond (ad 4) : « *Circumcisionis institutio est ut signum fidei Abrahae, qui credidit se patrem futurum Christi sibi repromissi, et ideo convenienter solis maribus competeat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, a patre trahitur, non a matre, ut in secunda parte dictum est. Sed Baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis salutis causa omnium, et remissio omnium peccatorum* (La circoncision a été instituée comme le signe de la foi d'Abraham, qui crut à la promesse qu'il serait le père du Christ. Aussi convient-elle aux seuls mâles. De plus le péché originel, contre lequel la circoncision était spécialement instituée, se transmet par le père et non par la mère, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. Mais le baptême contient la vertu du Christ qui est la cause universelle du salut de tous les hommes, et la rémission de tous les péchés). »

⁴⁷ Cf. ST III, 72, 10, ad 3 : « *Sicut dicitur Coloss. III, in Christo Iesu non est masculus neque femina. Et ideo non differt utrum masculus vel femina teneat aliquem in confirmatione* (Comme dit l'épître aux Colossiens [3, 11] "dans le Christ Jésus il n'y a ni homme ni femme". Cela ne change donc rien si c'est un homme ou une femme qui tient le confirmand). »

⁴⁸ Cf. *Sup. Col.*, 3, 4 : « *Dicit ergo mulieres, etc., et dicit sicut oportet, quia haec subiectio est ex lege divina ordinata. Gen. III, 16 : sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui. I Cor. c. XIV, 34 : mulieres in Ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit. Et ratio huius est quia regere est rationis ; viri autem magis vigent ratione, et ideo praesidere debent. Item addit in domino, quia omnia ordinata ad aliquos fines sunt referenda finaliter in Deum. Deinde monet viros ut diligant eas, dicens viri, diligite uxores, hoc enim est naturale : quia vir et uxor quodammodo sunt unum. Eph. V, 25 : viri, diligite uxores vestras, et cetera. Et prohibet ne eis sint amari. Mich. I, 12 : infirmata est in bonum, quae habitat in amaritudinibus. Eph. IV, 31 : omnis amaritudo, et ira, et indignatio, et clamor, et blasphemia tollatur a vobis, cum omni malitia* (Ainsi donc, l'Apôtre dit : Femmes, etc. et comme il se doit parce que cette soumission est de précepte divin : "Tu seras sous la puissance de ton mari, et il dominera sur toi." [Gen., III, 16]. "Que vos femmes se taisent dans les assemblées, car elles n'ont pas mission de parler, mais qu'elles soient soumises, comme le dit aussi la Loi." [I Cor., XIV, 34]. Le motif de cette défense, c'est qu'il appartient à la raison de régir et que l'homme a une raison plus forte et qu'il doit présider. L'Apôtre ajoute : dans le Seigneur, car quelques buts particuliers que vous poursuiviez dans vos ordres, en fin de compte il faut tout ramener à Dieu. Aux maris, saint Paul recommande d'aimer leurs femmes, disant : Maris, aimez vos femmes, ce qui est tout naturel puisque l'époux et l'épouse, d'une certaine manière, ne font plus qu'un. "Vous, maris, aimez vos femmes, etc." [Eph., V, 25]. Il leur défend d'être amers : "Pourrait-elle espérer le bonheur, celle qui demeure dans l'amertume ?" [Mich., I, 12] ; "Que toute aigreur, toute animosité, toute colère, toute clameur, toute médisance, soient bannies du milieu de vous, ainsi que toute méchanceté" [Eph., IV, 31]). »

5) La première épître à Timothée

On a vu que le verset 12 du chapitre 2 de l'épître à Timothée est plusieurs fois cité en parallèle avec le chapitre 14 de la première épître aux Corinthiens (1 Tm 2, 12) : « Je ne permets pas à une femme d'enseigner. »

Thomas s'appuie sur ce verset pour expliquer que la grâce du discours ne convient pas aux femmes et pour argumenter que la résurrection n'aurait pas dû être annoncée par des femmes⁴⁹. Il s'y réfère aussi lorsqu'il se demande si une femme peut baptiser⁵⁰. Il s'y réfère enfin lorsqu'il explique que Marie elle-même ne pouvait pas enseigner en public, bien qu'elle ait reçu le don de sagesse⁵¹.

⁴⁹ Cf. nn. 26-27.

⁵⁰ Cf. ST III, 67, 4, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Baptizare pertinet ad officium praelationis, unde a sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi Baptismus. Sed hoc non potest competere feminae, secundum illud I Tim. II, docere mulieri non permitto, nec dominari in viros, sed subditam esse. Ergo mulier baptizare non potest* (Baptiser est la fonction d'un supérieur : c'est pourquoi il faut demander le baptême aux prêtres qui ont charge d'âmes. Mais cette supériorité n'appartient pas à la femme, selon S. Paul [1 Tm 2, 12] : "Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre autorité sur l'homme, mais qu'elle lui soit soumise." Donc une femme ne peut baptiser). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Quando Baptismus solemniter et ordinate celebratur, debet aliquis sacramentum Baptismi suscipere a presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice eius. Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare* (Lorsque le baptême est célébré solennellement et selon toutes les règles, il doit être conféré par un prêtre qui a charge d'âmes, ou par son délégué. Mais cela n'est pas requis en cas de nécessité, et alors une femme peut baptiser). »

⁵¹ Cf. ST III, 27, 5, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in I de coelo et mundo. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquam exercuerit, non enim legitur eam docuisse, quod est actus sapientiae ; aut miracula fecisse, quod est actus gratiae gratis datae. Non ergo habuit plenitudinem gratiarum* (Dieu ne fait rien en vain, dit Aristote. Or elle aurait eu certaines grâces pour rien, parce qu'elle n'en aurait jamais usé, car on ne lit pas qu'elle ait enseigné, ce qui est un acte de la sagesse, ni qu'elle ait fait des miracles, ce qui est l'exercice d'un charisme. Elle n'a donc pas eu plénitude de grâces). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Non est dubitandum quin beata virgo acceperit excellenter et donum sapientiae, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiae, sicut habuit Christus. Non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Habuit enim usum sapientiae in contemplando, secundum illud Luc. II, Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo. Non autem habuit usum sapientiae quantum ad docendum, eo quod hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I Tim. II, docere autem mulieri non permitto. Miraculorum autem usus sibi non competeat dum viveret, quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis ; et ideo soli Christo et eius discipulis, qui erant baiuli doctrinae Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Ioanne Baptista dicitur, Ioan. X, quod signum fecit nullum, ut scilicet omnes in Christo intenderent. Usum autem prophetiae habuit, ut patet in cantico quod fecit, magnificat anima mea dominum* (Il n'y a aucun doute que la Vierge a reçu, comme le Christ, selon un mode éminent, le don de sagesse, la grâce des miracles et aussi la grâce de la prophétie. Cependant elle n'a pas reçu toutes ces grâces, ni d'autres semblables, pour les exercer comme l'a fait le Christ, mais selon ce qui convenait à sa condition. En effet, elle a usé du don de sagesse dans sa contemplation, car "Marie gardait toutes ces paroles, les méditant dans son cœur" [Lc 2, 19]. Mais elle n'avait pas à employer cette sagesse dans l'enseignement, car cela ne convenait pas aux femmes, selon S. Paul [1 Tm 2, 12] : "Je ne permets pas à la femme d'enseigner." Quant aux miracles, il ne lui convenait pas d'en faire pendant sa vie parce qu'à ce moment les miracles devaient servir à confirmer l'enseignement du Christ, et c'est pourquoi faire

On trouve aussi une citation du verset 14 de ce deuxième chapitre (1 Tm 2, 14) : « Ce n'est pas Adam qui a été trompé par le serpent, c'est la femme qui s'est laissé tromper, et qui est tombée dans la transgression. »

Thomas se réfère à ce verset pour expliquer que le péché de la femme est plus grave que celui de l'homme⁵².

B) Ce que Thomas tire de ces versets bibliques

Nous avons vu les passages de la *Somme* où Thomas se réfère à l'Écriture pour appuyer plusieurs idées à propos de la femme. Grâce à la mention de certains versets phares, nous avons pu rassembler un certain nombre de textes de Thomas qui parlent de la femme. Le plus souvent, ces textes font remarquer que la femme est inférieure à l'homme.

On note deux idées principales : l'homme est le principe et la fin de la femme, et le mari est le chef de la femme ; ainsi que quelques conséquences théologiques. Pour expliquer et pour développer ces idées, nous citerons d'autres textes de la *Somme*, ainsi que des textes d'autres œuvres de Thomas. Comme dans la première section, ces textes seront mentionnés en note de bas de page, afin de pouvoir s'y référer plus facilement par la suite.

des miracles convenait seulement au Christ et à ses disciples, messagers de sa doctrine. Aussi est-il dit de Jean-Baptiste lui-même : « Il n'a fait aucun miracle » [Jn 10, 41], afin que tous fussent attentifs au Christ. Quant au charisme de prophétie, Marie l'a exercé, comme on le voit dans son cantique : « Mon âme exalte le Seigneur... »).

⁵² Cf. ST II-II, 163, 4, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Videtur quod peccatum Adae fuit gravius quam peccatum Evae. Dicitur enim I ad Tim. II, quod Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit, et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. XII, ille servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis, qui autem non cognovit et fecit digna plagis, vapulabit paucis. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva* (Il semble bien que le péché d'Adam fût le plus grave. S. Paul dit en effet [1 Tm 2, 14] : « Ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. » Il semble ainsi que le péché de la femme se produisit par ignorance, tandis que le péché de l'homme fut commis avec une science certaine. Dès lors ce péché est plus grave, selon S. Luc [12, 47] : « Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître n'aura pas agi selon cette volonté, recevra un grand nombre de coups. Quant à celui qui, sans la connaître, aura par sa conduite mérité des coups, il n'en recevra qu'un petit nombre. » Adam a donc péché plus gravement qu'Eve). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Illa seductio mulieris ex praecedenti elevatione subsequuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in maiorem elationem erecta est* (Cette séduction de la femme a suivi une prétention antérieure. C'est pourquoi une telle ignorance n'excuse pas, mais aggrave le péché, car par ignorance elle s'est élevée à une plus grande prétention). »

La réponse de cet article a déjà été citée en n. 20.

1) L'homme est le principe et la fin de la femme

Parce qu'Eve fût formée à partir d'Adam, Adam est le principe de toute l'espèce humaine, comme Dieu est le principe de l'univers⁵³. Dieu est principe et fin de toute la création et Adam est principe et fin de toute l'espèce humaine. Le fait d'être principe implique plusieurs choses pour l'homme : il a une dignité plus grande⁵⁴, il s'attache de plus près à la femme avec qui il doit vivre toute sa vie à la différence des bêtes⁵⁵, il a le rôle de chef dans la vie domestique, et il représente le Christ qui est principe de l'Eglise.

Cela signifie aussi qu'il est à l'image de Dieu d'une manière que la femme n'est pas⁵⁶. L'homme et la femme sont tous deux à l'image de Dieu pour ce qui constitue l'image au sens propre, la nature intellectuelle. On a vu que l'image de Dieu concerne principalement l'âme et non le corps. Comme la différence des sexes est dans le corps et non dans l'âme, il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme en tant qu'images de Dieu. Cela dit, pour ce qui est des traits secondaires, l'homme comme principe est à l'image de Dieu d'une façon que la femme n'est pas⁵⁷. On pourrait se demander si cette idée de principe s'applique seulement à Adam ou bien à tous les hommes. Il est manifeste ici que Thomas attribue cela à tous les hommes.

⁵³ Cf. nn. 9 et 13.

⁵⁴ A propos de la plus grande dignité de l'homme, cf. aussi ST I, 102, 4, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Mulier in Paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in Paradiso* (La femme a été créée dans le paradis. Mais l'homme est plus digne que la femme. A bien plus forte raison par conséquent aurait-il dû être créé dans le paradis). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Mulier facta fuit in Paradiso non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus eius formabatur. Quia similiter et filii in Paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi* (La femme a été faite dans le paradis, non en raison de sa dignité à elle, mais de celle du principe à partir duquel son corps était formé. Pareillement c'est dans le paradis aussi que seraient nés les enfants, puisque les parents y étaient déjà). »

Cf. aussi nn. 20, 125, et 240.

Dieu donne à l'homme la « dignité de cause » (*dignitatem causalitatis*) dans la génération, cf. ST I, 22, 3, co. et ST I, 23, 8, ad 2.

⁵⁵ Thomas faisait d'ailleurs remarquer dans la première objection du deuxième article de la question 92 que la femelle n'a pas été faite à partir du mâle chez les autres animaux.

Cf. ST I, 92, 2, arg. 1 : « *Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminae non sunt factae ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit* (La sexualité est commune à l'homme et aux autres animaux. Mais chez les autres animaux les femelles n'ont pas été faites à partir des mâles. Donc cela n'aurait pas dû se faire chez l'homme). »

⁵⁶ Cf. n. 9.

⁵⁷ On retrouve cela dans le commentaire du verset 7 de la première épître aux Corinthiens, qui est plus tardif que

Précisons cependant que, bien que la première femme ait été faite à partir de l'homme quant à sa matière, elle a été faite en même temps immédiatement par Dieu⁵⁸. Ceci s'explique par le fait que sa production, comme celle du premier homme, ne s'est pas faite selon le processus naturel de génération.

Comme principe, l'homme est distinct de la femme et supérieur à elle. Il y a un ordre « naturel » entre les deux. Voyons en quoi consiste cet ordre.

la question 93 de la *Prima Pars*. Dans ce commentaire, Thomas ajoute une raison pour dire que l'homme est plus à l'image de Dieu que la femme : l'homme a une raison plus puissante que la femme.

Cf. *Sup. 1 Cor.*, 11, 2 : « *Sed contra hoc obiicitur, quia imago Dei attenditur in homine secundum spiritum, in quo non est differentia maris et foeminae, ut dicitur Col. III, 11. Non ergo magis debet dici, quod vir dicitur imago Dei, quam mulier. Dicendum est autem, quod vir dicitur hic specialiter imago Dei secundum quaedam exteriora, scilicet quia vir est principium totius sui generis, sicut Deus est principium totius universi, et quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta sanguinis et aquae, a quibus fabricata est Ecclesia. Potest etiam quantum ad interiora dici, quod vir specialius dicitur imago Dei secundum mentem, inquantum in eo ratio magis viget. Sed melius dicendum est quod apostolus signanter loquitur. Nam de viro dixit, quod vir imago et gloria Dei est : de muliere autem non dixit, quod esset imago et gloria viri, sed solum quod est gloria viri, ut detur intelligi quod esse imaginem Dei, commune est viro et mulieri : esse autem gloriam Dei immediate proprium est viri* (Lorsqu'il ajoute [verset 7] : au lieu que la femme..., saint Paul continue son induction par une raison prise du côté de la femme : est la gloire de l'homme, etc. C'est que son éclat dérive de l'homme, suivant cette parole de la Genèse [II, 23] : "Celle-ci s'appellera d'un nom pris du nom de l'homme, parce qu'elle a été tirée de l'homme." On objecte contre ceci que l'on regarde l'homme comme l'image de Dieu par l'esprit, et que, sous ce rapport, il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme, comme il est dit [Colos., III, 11] ; on ne doit donc pas plus dire de l'homme qu'il est l'image de Dieu qu'on ne le doit dire de la femme. Il faut répondre que l'homme est appelé ici spécialement l'image de Dieu, à raison de certaines prérogatives extérieures, à savoir que l'homme est le principe de toute son espèce, comme Dieu est le principe de tout l'univers, et c'est du côté de Jésus-Christ, pendant son sommeil sur la croix, que sont sortis, avec le sang et l'eau, les sacrements dont a été formée l'Eglise. On peut encore, quant à ce qui est intérieur, dire que l'homme est plus spécialement l'image de Dieu selon l'esprit, en ce qu'en lui la raison a plus de puissance. Mais il vaut mieux reconnaître que l'Apôtre s'est exprimé d'une manière précise, car il dit de l'homme qu'il est l'image et la gloire de Dieu ; mais il n'a pas dit de la femme qu'elle fût l'image et la gloire de l'homme : il dit seulement qu'elle est la gloire de l'homme, afin de donner à entendre que c'est un honneur commun à l'homme et à la femme d'être l'image de Dieu ; tandis qu'il appartient immédiatement à l'homme d'être la gloire de Dieu). »

⁵⁸ Cf. ST I, 92, 4, co. : « *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, uniuscuiusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare* (Comme on l'a dit plus haut, la génération naturelle, dans chaque espèce, se fait à partir d'une matière déterminée. Or, la matière à partir de laquelle se fait naturellement la génération d'un être humain, c'est la semence humaine de l'homme ou de la femme. C'est pourquoi aucun individu de l'espèce humaine ne peut être engendré naturellement à partir d'aucune autre matière, quelle qu'elle soit. Dieu seul, qui a institué la nature, peut produire les choses dans l'existence en dehors de l'ordre de la nature. Et c'est pourquoi Dieu était le seul à pouvoir former et l'homme du limon de la terre, et la femme de la côte de l'homme). »

L'ordre de la nature et l'ordre de la gloire

Dans la *Prima Pars*, Thomas accorde une question entière à la distinction des créatures⁵⁹. Il explique qu'il faut une multiplicité de créatures pour représenter la bonté de Dieu, car une seule créature n'y suffirait pas⁶⁰. Dieu a voulu qu'il existe une distinction entre les créatures et chaque créature représente d'une certaine manière un aspect de la bonté de Dieu. Les créatures sont ordonnées entre elles selon leur nature. C'est l'ordre de nature. Cet ordre manifeste l'unité du monde⁶¹.

L'ordre de nature implique une hiérarchie⁶². Dans cet ordre, les créatures rationnelles se font la

⁵⁹ Cf. ST I, 47.

⁶⁰ Cf. ST I, 47, 1, co. : « *Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. I, dixit Deus, fiat lux. Et divisit lucem a tenebris* (La distinction entre les choses ainsi que leur multiplicité proviennent de l'intention du premier agent, qui est Dieu. En effet, Dieu produit les choses dans l'être pour communiquer sa bonté aux créatures, bonté qu'elles doivent représenter. Et parce qu'une seule créature ne saurait suffire à la représenter comme il convient, il a produit des créatures multiples et diverses, afin que ce qui manque à l'une pour représenter la bonté divine soit suppléé par une autre. Ainsi la bonté qui est en Dieu sous le mode de la simplicité et de l'uniformité est-elle sous le mode de la multiplicité et de la division dans les créatures. Par conséquent l'univers entier participe de la bonté divine et la représente plus parfaitement que toute créature quelle qu'elle soit. Et c'est parce que la distinction entre les créatures a pour cause la sagesse divine, que Moïse l'attribue au Verbe de Dieu, dessein de sa sagesse. Aussi lit-on au livre de la Genèse [1, 3] : "Dieu dit : Que la lumière soit. Et il sépara la lumière des ténèbres"). »

Cf. aussi ST I, 6, 4, co. : « *Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium ; et etiam multae bonitates* (Nous pouvons conclure que tout être est appelé bon en raison de la bonté divine, comme du premier principe exemplaire, efficient et finalisateur de toute bonté. Toutefois, chaque réalité est dite bonne encore par une ressemblance de la bonté divine qui lui est inhérente, et qui est formellement sa bonté à elle, celle en raison de laquelle elle est dite bonne. Ainsi donc, il y a une bonté unique de toutes choses et il y a une multitude de bontés). »

⁶¹ Cf. ST I, 47, 3, co. : « *Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur* (L'ordre même qui règne dans les choses, telles que Dieu les a faites, manifeste l'unité du monde. Ce monde, en effet, est un d'une unité d'ordre, selon que certains êtres sont ordonnés à d'autres). »

Cf. aussi ST I, 11, 3, co. : « *Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt* (Tous les étants se montrent ordonnés entre eux, certains étant au service de quelques autres). »

Thomas écrit que cet ordre est un bien de l'univers, cf. ST I, 61, 3, co. : « *Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata* (Cet ordre, en effet, est le bien de l'univers dont aucune partie n'est parfaite, séparée du tout). »

⁶² Cela est vrai pour toutes les créatures, mais pas pour Dieu. Il existe un certain ordre de nature en Dieu, sans qu'il y ait pour autant une hiérarchie, cf. ST I, 108, 1, co. : « *In divinis enim personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae* (Entre les personnes divines il y a un certain ordre de nature, mais non un ordre hiérarchique). »

providence des réalités inférieures⁶³. Dieu leur donne de participer à sa providence.

Les créatures se distinguent d'après la matière ou d'après la forme. La forme est responsable de la multiplicité des espèces. La matière, quant à elle, est responsable de la multiplicité des individus au sein d'une même espèce. Parce qu'elles n'ont pas de matière, les créatures incorruptibles n'ont qu'un seul individu par espèce, tandis que les créatures corruptibles ont plusieurs individus par espèce. C'est grâce à la multiplicité des individus que l'espèce peut perdurer malgré la corruptibilité.

L'ordre des créatures se fonde d'après la forme. Il y a une inégalité des individus selon leur forme (leur espèce), mais les individus d'une même espèce sont égaux⁶⁴. Puisque l'homme et

⁶³ Cf. ST I, 64, 4, co. : « *Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret* (Le plan de la Providence comporte de procurer le bien des êtres inférieurs par le moyen des supérieurs). »

Cf. aussi à ce propos SCG III, 113 : « *Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest : unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia* (La créature raisonnable relève de la divine Providence parce qu'elle est gouvernée par elle et aussi parce que d'une certaine manière elle peut connaître le plan de la Providence. En conséquence elle peut elle-même être une providence pour les autres et les gouverner : ceci ne saurait être le fait des autres créatures qui participent à la Providence uniquement parce qu'elles lui sont soumises. Or du fait que quelqu'un a la faculté de gouverner, il peut diriger et conduire ses activités personnelles. La créature raisonnable participe donc à la divine Providence parce qu'elle est gouvernée et encore parce qu'elle est susceptible d'exercer un gouvernement : elle se gouverne dans son agir propre et encore elle gouverne les autres). »

Cf. ST I, 103, 6, co. : « *Maiores autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores* (Il est plus parfait d'être bon soi-même, et en même temps cause de bonté pour les autres, que d'être simplement bon en soi. C'est pourquoi Dieu gouverne les êtres de telle manière que certains d'entre eux puissent être, en gouvernant, cause de bonté pour les autres. Ainsi le véritable maître ne fait pas seulement de ses disciples des savants, mais encore des enseignants). »

⁶⁴ Cf. ST I, 47, 2, co. : « *Sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem, quia, ut dicitur in VIII Metaphys., formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur, sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus* (La sagesse de Dieu, qui est cause de la distinction entre les êtres, est aussi cause de leur inégalité. Et en voici la raison. La distinction entre les êtres est double, l'une formelle, parce qu'ils sont spécifiquement différents ; l'autre matérielle, parce qu'ils ne diffèrent que numériquement. Or, la matière étant ordonnée à la forme, la distinction matérielle est ordonnée à la distinction formelle. Aussi voyons-nous que dans les choses incorruptibles, il n'y a qu'un seul individu par espèce, car un seul

la femme sont de la même espèce, l'espèce humaine, il ne devrait donc pas y avoir d'inégalité entre eux. Thomas note cependant une certaine inégalité du point de vue de leur matière. On a vu que Thomas dit que l'homme est plus parfait que la femme⁶⁵. La diversité de la matière peut donc être la cause d'un certain ordre entre les individus d'une même espèce. Il y aurait ainsi plusieurs degrés au sein d'une même espèce. Afin d'éviter toute confusion avec l'ordre de la nature entendu au sens de natures différentes, nous parlerons de l'« ordre des sexes », sous entendu, d'une même nature⁶⁶.

Thomas écrit que la diversité des sexes concourt à la perfection de la nature humaine, comme la diversité des degrés dans les choses concourt à la perfection de l'univers⁶⁷. Il ne s'agit pas d'une inégalité de nature, mais de degré au sein d'une même nature⁶⁸. Elle est en quelque sorte du même ordre que l'inégalité entre un homme fort et un homme faible. Thomas explique qu'il est du devoir des plus forts de gouverner les plus faibles⁶⁹. C'est ainsi que l'homme est amené à gouverner la femme. L'homme se fait en quelque sorte la providence de la femme, il lui est donné de participer à la providence de Dieu pour elle.

L'homme et la femme contribuent ensemble à la perfection de la nature humaine. Ils apportent

suffit à conserver l'espèce. Dans celles qui sont soumises à la génération et à la corruption, il y a beaucoup d'individus d'une seule espèce, pour la conservation de celle-ci. D'où l'on voit que la différence formelle a plus d'importance que la différence matérielle. Or la distinction formelle implique toujours l'inégalité ; car, ainsi que l'explique Aristote dans sa Métaphysique, il en est des formes comme des nombres, dont l'espèce varie par addition ou soustraction de l'unité. C'est pourquoi, dans les choses naturelles, les espèces semblent être ordonnées par degrés, les corps mixtes sont plus parfaits que les éléments simples, les plantes que les minéraux, les animaux que les plantes, les hommes que les autres animaux. Et dans chacun de ces ordres de créatures une espèce est plus parfaite que les autres. Donc, de même que la sagesse divine est cause de la distinction entre les choses, pour la perfection de l'univers, ainsi est-elle cause de leur inégalité. Car l'univers ne serait point parfait si l'on ne trouvait dans les êtres qu'un seul degré de bonté). »

⁶⁵ Cf. n. 20 et 24.

Il en va de même au sein de chaque espèce animale, le mâle est plus parfait que la femelle, cf. par exemple ST I-II, 102, 3, ad 9 : « *Quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam femina est animal imperfectum* (Parce que l'holocauste était le plus parfait des sacrifices, l'offrande d'un mâle y était de rigueur, car la femelle est un animal imparfait). »

⁶⁶ Nous avons vu que Thomas utilise aussi le terme d'« ordre de nature » entre les personnes divines, bien qu'elles soient de même nature (cf. n. 62), mais nous préférons utiliser ici le terme d'« ordre des sexes ».

⁶⁷ ST I, 99, 2, co. : « *Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae* (De même que la diversité des degrés dans les choses appartient à la perfection de l'univers, de même la diversité des sexes concourt à la perfection de la nature humaine). »

⁶⁸ Cf. ST I, 109, 2, ad 3 : « *Daemones non sunt aequales secundum naturam, unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares* (Les démons ne sont pas égaux en nature il y a donc chez eux une supériorité naturelle. Cela n'arrive pas chez les hommes qui sont égaux en nature). »

⁶⁹ Cf. n. 18.

chacun une richesse propre à la nature humaine. Si l'homme et la femme sont des créatures distinctes et qu'il y a un ordre entre eux, alors il faudrait dire qu'ils ne représentent pas de la même manière la bonté de Dieu. Il y aurait une bonté propre à l'homme et une bonté propre à la femme, chacune de ces bontés étant une participation de la bonté de Dieu. La bonté de Dieu serait mieux représentée par l'existence d'hommes et de femmes que par l'existence d'hommes seulement. Quelles sont ces bontés ? On a vu que Thomas attribue à l'homme une manière d'être image de Dieu que la femme n'est pas. On pourrait dire que l'homme représente la bonté de Dieu par le fait qu'il est principe. Thomas n'écrit rien à propos de la bonté de Dieu que reflète la femme. Il n'a pas précisé que la femme était à l'image de Dieu d'une manière que l'homme n'est pas, probablement pour souligner la supériorité de l'homme.

Selon l'ordre de la nature qui ordonne les créatures selon leur espèce, l'ange est supérieur à l'homme. Selon l'ordre des sexes, l'homme est supérieur à la femme. Suivant ces ordres, il revient normalement aux anges d'annoncer aux hommes ce qui vient de Dieu, puis aux hommes de l'annoncer à leur tour aux femmes. En plusieurs endroits de la *Somme*, Thomas fait remarquer que Dieu ne suit pas nécessairement ces ordres. Il peut s'adresser directement à l'homme sans l'intermédiaire d'un ange, il peut aussi faire qu'un ange s'adresse directement à une femme⁷⁰. Nous avons vu le cas de l'annonce de l'incarnation⁷¹. Thomas explique que la Vierge Marie a reçu l'annonce de l'incarnation directement par un ange et non par Joseph, car elle n'était pas sous son pouvoir. On peut relever aussi le cas de la première tentation où l'ange s'est adressé directement à Eve⁷². Nous avons vu encore que l'annonce de la résurrection a été

⁷⁰ Cf. ST I, 112, 2, co.

⁷¹ Cf. n. 28.

⁷² Cf. ST II-II, 165, 2, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primae tentationis. Sicut enim ordine naturae Angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab Angelo ad hominem. Ergo, pari ratione, debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso* » (Il semble que le mode et l'ordre de cette première tentation ne sont pas satisfaisants. En effet, de même que, dans l'ordre de la nature, l'ange était supérieur à l'homme, de même l'homme était plus parfait que la femme. Or le péché est venu de l'ange à l'homme. Donc, pour une raison semblable, il aurait dû venir de l'homme à la femme, de sorte que la femme aurait été tentée par l'homme, et non pas l'inverse). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *In actu tentationis Diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum. Tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat. Tum etiam, propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam Diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali* » (Dans l'acte de la tentation le diable était comme l'agent principal, mais la femme était employée comme l'instrument de la tentation pour faire tomber l'homme. Cela, parce que la femme était plus faible que l'homme ; aussi pouvait-elle plus facilement être séduite. Et en outre à cause de son union avec l'homme ; c'est donc par elle surtout que le diable pouvait séduire l'homme. Cependant il n'en est pas de

faite à des femmes sans passer par des hommes⁷³.

On voit donc qu'il arrive que l'ordre de la nature ne soit pas respecté. On peut être surpris de cette assertion quand on sait que, pour Thomas, la grâce élève la nature et la porte à sa perfection⁷⁴. Dans cette logique, on devrait retrouver l'ordre de la nature dans celui de la gloire. Il arrive cependant que l'ordre de la gloire dépasse l'ordre de la nature⁷⁵. La nature est alors élevée au-delà de sa mesure.

Qu'est-ce qui fonde l'ordre de la gloire ? A côté de l'ordre de la nature se trouvent l'ordre de la grâce et l'ordre de la gloire. L'ordre de la grâce n'est que la version inachevée, imparfaite, de l'ordre de la gloire⁷⁶. L'ordre de la gloire est fondé sur la quantité de charité. Pour l'ange, l'ordre de la gloire suit nécessairement celui de la nature⁷⁷. Il n'en va pas de même pour l'homme,

même de l'agent principal et de l'instrument. Car, s'il faut que l'agent principal soit supérieur, cela n'est pas exigé de l'agent instrumental). »

⁷³ Cf. n. 27.

⁷⁴ Cf. ST I, 1, 8, ad 2 : « *Gratia non tollat naturam, sed perficiat* (La grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait). »

⁷⁵ Cf. ST I, 112, 2, co. : « *Hoc habet ordo divinae providentiae, non solum in Angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur, sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem. [...]* Ordo autem gratiae non habet alium superiorem ordinem, propter quem praetermitti debeat, sicut praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae (Il est conforme à l'ordre de la providence divine que, non seulement chez les anges mais même dans tout l'univers, les êtres inférieurs soient gouvernés par les êtres supérieurs. Dans les choses corporelles, il y a quelquefois, par suite d'une volonté divine, une dérogation à cette règle, pour réaliser un plan supérieur, c'est-à-dire en vue d'une manifestation de grâce. [...]) L'ordre de la grâce ne connaît pas d'ordre supérieur auquel il pourrait être soumis, comme l'ordre de la nature est soumis à l'ordre de la grâce). »

⁷⁶ Cf. ST II-II, 24, 3, ad 2 : « *Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis* (La grâce et la gloire se réfèrent au même genre, parce que la grâce n'est pas autre chose qu'un commencement de la gloire en nous). »

Cf. aussi ST I, 109, 1, co. : « *Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi ; et perfectum, qui est status gloriae consummatae* (Il y a deux états de la grâce : un état imparfait qui est celui du mérite ; et un état parfait qui est celui de la gloire consommée). »

⁷⁷ Cf. ST I, 62, 6, co. : « *Rationabile est quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur, ut puta, si aedificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus Angelos quos altioris naturae fecit, ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediatur aut retardet ; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediatur, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quod secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria* (Il est raisonnable de penser que les dons de la grâce et la perfection de la béatitude ont été attribués aux anges d'après leur degré de perfection naturelle. On peut

composé en quelque sorte de plusieurs « natures ». Chez l'homme, la partie sensible vient troubler l'élan de la partie intellectuelle⁷⁸. Contrairement à l'ange, la grâce n'est pas donnée à l'homme en proportion de sa nature. Les degrés de l'ordre de gloire se distinguent alors selon les dons de la grâce et non selon la nature⁷⁹. C'est ainsi qu'une femme, Marie, a pu se trouver

en donner deux raisons. D'abord une raison prise du côté de Dieu qui, selon l'ordre de sa sagesse, a établi divers degrés dans la nature angélique. Or, de même que la nature angélique a été produite par Dieu en vue de la grâce et de la béatitude, ainsi, semble-t-il, les divers degrés de la nature angélique ont été ordonnés à divers degrés de grâce et de gloire. Quand un bâtisseur polit des pierres en vue de construire une maison, nous le voyons destiner les plus belles et les mieux réussies aux parties les plus nobles. Ainsi donc, il semble qu'aux anges qu'il a dotés d'une nature plus haute, Dieu a réservé des dons de grâce plus grands et une béatitude supérieure. La seconde raison est tirée de l'ange lui-même. L'ange n'est pas composé de diverses natures, dont l'une, par son inclination, viendrait contrarier ou retarder le mouvement de l'autre ; c'est ce qui arrive chez l'homme, dont la partie intellectuelle est retardée ou empêchée dans son activité par les tendances de la partie sensible. Or, quand rien ne vient s'opposer au mouvement d'une nature, celle-ci peut agir dans la plénitude de sa puissance. Il est donc raisonnable de penser que les anges dotés d'une nature plus parfaite se sont tournés aussi vers Dieu avec plus de force et d'efficacité. C'est ce qui arrive même chez les hommes, auxquels la grâce et la gloire sont accordées en proportion de l'intensité de leur retour à Dieu. Il semble donc que les anges qui ont reçu une nature plus parfaite ont obtenu aussi plus de grâce et de gloire). »

Cf. aussi ST II-II, 24, 3, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Homines et Angeli secundum eandem rationem caritatem participant, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. XXII, et Luc. XX. Sed in Angelis caritas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium ; ut Magister dicit, III dist. II Lib. Sent. Ergo idem etiam videtur esse in hominibus* (Les hommes et les anges participent de la charité pour le même motif : parce que le motif de la béatitude est le même chez les uns et chez les autres, comme on le voit en S. Matthieu [22, 30] et en S. Luc [20, 36]. Or, la charité et les dons gratuits sont accordés aux anges en proportion de la capacité de leur nature, ainsi que l'enseigne le Maître des Sentences. Il semble donc qu'il en soit de même chez les hommes). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Angelus est naturae intellectualis, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in primo habitum est. Et ideo in superioribus Angelis fuit maior conatus et ad bonum in perseverantibus et ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores et cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est rationalis naturae, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque in actu. Et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur ; sed eius qui habet meliora naturalia potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile* (L'ange est une nature intellectuelle et, par sa condition même, il lui appartient, lorsqu'il se porte vers quelque chose, de s'y porter tout entier, comme on l'a vu dans la première Partie. C'est pourquoi, chez les anges supérieurs, l'élan de l'esprit fut plus grand : vers le bien chez ceux qui persévérèrent, et vers le mal chez ceux qui tombèrent ; aussi les premiers devinrent-ils meilleurs que les autres anges, et les seconds pires. Mais l'homme est une créature raisonnable, à laquelle il convient d'être tantôt en puissance et tantôt en acte. C'est pourquoi lorsqu'il se porte vers quelque chose, il ne s'y porte pas forcément de façon totale ; il peut ainsi n'y avoir, chez celui qui est naturellement mieux doué, qu'un élan plus faible, et inversement. La raison alléguée pour l'ange ne vaut donc pas pour l'homme). »

⁷⁸ Cf. ST I, 62, 2, ad 2 : « *Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed Angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale* (Il est difficile à l'homme de se tourner vers la béatitude suprême, d'abord parce qu'elle surpasse sa nature, et ensuite parce qu'il trouve un obstacle dans la corruption du corps et la viciation du péché. Pour ce qui est de l'ange, c'est seulement parce qu'elle est surnaturelle que la béatitude est difficile). »

Cf. aussi n. 77.

⁷⁹ Cf. ST I, 108, 4, co. : « *Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus, ut supra dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam* (Les dons de la grâce ont été attribués aux anges selon leur capacité de nature, ce qui n'a pas lieu chez les hommes, nous l'avons dit. C'est pourquoi, chez les hommes, les ordres se distinguent d'après les dons de la grâce et non d'après la nature). »

Cf. aussi ST II-II, 24, 3, co. : « *Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia spiritus sancti eam infundentis* (La mesure de la charité

supérieure aux anges dans l'ordre de la grâce⁸⁰. Un être humain peut donc être supérieur aux anges dans l'ordre de la grâce et de la gloire⁸¹.

Ce qui est vrai de l'ordre de la gloire par rapport à l'ordre de la nature est aussi vrai de l'ordre

ne dépend pas des conditions de la nature, ni de la capacité de la vertu naturelle, mais seulement de la volonté du Saint-Esprit distribuant ses dons comme il veut). »

Cf. encore ST I, 113, 2, ad 3 : « *Quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, et quidam ad minus* (Bien que les hommes soient égaux par nature, il y a pourtant entre eux une inégalité, du fait que la providence divine en appelle certains à de grandes choses, d'autres à de petites). »

⁸⁰ Cf. ST III, 30, 2, ad 1 : « *Mater Dei superior erat Angelis quantum ad dignitatem ad quam divinitus eligebatur. Sed quantum ad statum praesentis vitae, inferior erat Angelis* (La Mère de Dieu était supérieure aux anges quant à la dignité à laquelle l'élevait le choix de Dieu. Mais son état de vie la rendait alors inférieure aux anges). »

⁸¹ Cf. ST I, 108, 8, co. : « *Ordines Angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes, posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem Angelorum. Quod est erroneum, repugnat enim promissioni Christi, dicentis, Lucae XX, quod filii resurrectionis erunt aequales Angelis in caelis. Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis, completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis aequentur secundum singulos Angelorum gradus. Quod est homines ad ordines Angelorum assumi* (Les ordres des anges se distinguent d'après la condition de leur nature, et d'après les dons de la grâce. Donc, si l'on considère les ordres des anges d'après le degré de leur nature, sous ce rapport les hommes ne peuvent d'aucune façon entrer dans les ordres angéliques, car la diversité des natures subsistera toujours. C'est en se plaçant à ce point de vue que certains ont prétendu que les hommes ne pouvaient d'aucune manière parvenir à égalité avec les anges, ce qui est faux et en contradiction avec la promesse du Christ dans S. Luc [20, 36], disant que les fils de la résurrection seront égaux aux anges dans les cieux. Ce qui relève de la nature joue le rôle de matière dans la définition des ordres ; l'achèvement vient du don de la grâce, laquelle dépend de la libéralité divine, non du degré de nature. C'est pourquoi, par le moyen de la grâce, les hommes peuvent mériter une gloire telle qu'elle les place à égalité avec les anges dans l'un ou l'autre de leurs ordres. Et c'est là, pour les hommes, prendre place dans les ordres angéliques). »

Cf. aussi ST I, 117, 2, ad 3 : « *Aliqui homines, etiam in statu viae, sunt maiores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute ; inquantum scilicet habent caritatem tantae virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnae arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu* (Certains hommes sont plus grands que certains anges, même dans l'état de la vie terrestre, non pas en acte, mais en puissance ; en tant qu'ils possèdent une telle force de charité qu'ils pourraient mériter un degré de béatitude supérieur à celui que possèdent certains anges. Comme si nous disions que la semence d'un grand arbre est plus grande en puissance qu'un petit arbre, bien qu'elle soit bien moindre en acte). »

Cf. encore ST I, 62, 5, s.c. : « *Anima hominis et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur, unde sanctis promittitur aequalitas Angelorum* (L'âme de l'homme et l'ange sont ordonnés semblablement à la béatitude ; c'est pourquoi l'égalité avec les anges est promise aux saints). »

Thomas évoque même parfois une théorie médiévale qui supposait que les saints hériteraient de la place laissée par les anges déchus, cf. par exemple ST I, 23, 6, ad 1 : « *Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat [...]. Sic enim in locum Angelorum cadentium substituti sunt homines ; et in locum Iudaeorum, gentiles* (Dieu en effet ne permet pas que les uns tombent sans en élever d'autres [...]. C'est ainsi que les hommes ont été substitués aux anges déchus, et les païens aux juifs). » ; ou bien ST I, 63, 9, ad 3 : « *Secundum vero illos qui ponunt maiorem Diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt ; sicut et in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae* (Si l'on admet au contraire que le diable appartenait à la catégorie suprême, il est probable que ceux qui sont tombés ressortissaient à toutes les catégories, et que, dans chacune d'entre elles, des hommes sont introduits pour suppléer les anges tombés). »

de la gloire par rapport à l'ordre des sexes. La femme peut se retrouver supérieure à l'homme dans l'état de gloire. C'est ainsi que les femmes témoins de la résurrection se retrouvent avec un plus grand degré de gloire : « A cause de leur sexe, les femmes ne souffriront aucun dommage au point de vue de l'état de gloire ; mais si elles font preuve d'une plus grande charité, elles jouiront d'une plus grande gloire dans la vision divine. »⁸²

L'ordre de gloire est fondé sur le mérite de la charité, alors que l'ordre des sexes est fondé sur la matière. Dans l'ordre des sexes, la femme est plus faible que l'homme en raison de son corps et de la puissance de son esprit qui est proportionnelle au corps, et elle est donc inférieure à l'homme. Dans l'ordre de la gloire, la femme peut, par contre, être supérieure à l'homme⁸³. Alors que dans l'état d'innocence l'ordre était fondé sur le corps, dans l'état de ressuscités l'ordre sera fondé sur le mérite⁸⁴. L'homme et la femme sont donc inégaux selon l'ordre des

⁸² Cf. n. 27.

⁸³ Cf. Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *In futuro omnis cessabit praelatio, ut dicit Glossa 1 Corinth. 15. Sed mulier naturali ordine subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili* (Tout rôle de supérieur cessera dans le futur, comme le dit la Glose sur 1 Co 15. Or, la femme est soumise à l'homme selon un ordre naturel. Les femmes ne ressusciteront donc pas avec le sexe féminin, mais avec le sexe masculin). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Mulier subditur viro propter imbecillitatem naturae quantum ad vigorem animi et quantum ad robur corporis ; sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritorum ; et ideo ratio non procedit* (La femme est soumise à l'homme en raison de la faiblesse de sa nature pour ce qui est de la puissance de l'esprit et de la force du corps ; mais, après la résurrection, il n'y aura pas de différence pour cela en raison de la diversité des sexes, mais plutôt selon la diversité des mérites. Aussi l'argument n'est-il pas concluant). »

Cf. aussi ST I, 89, 5, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconueniens* (Certains hommes moins bons possèdent la science, tandis que d'autres meilleurs en sont privés. Si l'habitus de science demeurerait dans l'âme même après la mort, il s'ensuivrait que des êtres moins bons seraient dans la vie future supérieurs à des êtres meilleurs. Ce qui paraît inadmissible). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono ; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt* (De même qu'un homme moins bon pourra être de plus grande stature qu'un homme meilleur, ainsi rien n'empêche que le moins bon ait dans la vie future un habitus de science que le meilleur n'aura pas. Mais cela n'a presque aucune importance, en comparaison des autres prérogatives qui seront accordées aux meilleurs). »

⁸⁴ Cf. Sent. II, d. 21, q. 2, a. 1, ad 2 : « *Alia est obedientia corporis ad animam in primo statu, et alia in ultimo. In primo enim statu sic erat subjectum corpus animae ut nihil in corpore contingere posset quod contra bonum animae foret vel quantum ad esse vel quantum ad operationem ; nec tamen removebatur quin etiam tunc secundum diversitatem corporum diversa fuisset dignitas animarum, cum oporteat animae ad corpus proportionem esse, ut formae ad materiam, et motoris ad motum : et ideo mulier, etiam quantum ad animam viro imperfectior erat. In ultimo vero statu talis erit subjectio ut etiam qualitas corporis sequatur virtutem mentis ; unde secundum diversitatem meritorum erit anima unius alia dignior, et corpus gloriosius ; unde non erit differentia propter sexum diversum* (Autre est l'obéissance du corps à l'âme dans le premier état, autre dans le dernier. En effet, dans le premier état, le corps était soumis à l'âme au point que rien ne pouvait se produire dans le corps qui pourrait être contraire au bien de l'âme, soit pour son être, soit pour son opération. Toutefois, cela n'empêchait pas que, selon

sexes, mais ils peuvent être égaux selon l'ordre de la grâce et de la gloire, et la femme peut même être supérieure à l'homme.

2) Le mari est le chef de la femme

Parce qu'elle a une nature plus faible, la femme est soumise à l'homme. Thomas écrit que la femme est « par nature » soumise à l'homme⁸⁵. L'homme est le chef de la femme, car il « possède plus largement le discernement de la raison ». On a vu que selon Thomas, c'est du devoir des plus forts de prendre soin des plus faibles. La femme est soumise à l'homme et l'homme a le devoir de prendre soin d'elle⁸⁶. Cela s'applique notamment dans le mariage. Sans vouloir retracer tout ce que Thomas écrit sur le mariage et l'évolution de sa pensée à ce propos, ce qui ferait l'objet d'une autre thèse, relevons ici quelques éléments.

Le mariage n'est pas traité en tant que tel dans la *Somme*, car Thomas est décédé avant la fin de sa rédaction⁸⁷. Nous citerons donc occasionnellement des textes du *Commentaire des Sentences* ou de la *Somme contre les Gentils*. Il faudrait en réalité apporter des nuances quant à l'évolution de la pensée de Thomas, mais nous ne pouvons le faire ici par souci de brièveté.

On trouve dans la *Somme* quelques éléments sur le mariage dans la question qui traite du mariage de Marie et de Joseph⁸⁸. Thomas y explique, par exemple, que le mariage a une double perfection : la forme qui est l'union indivisible des âmes d'une part, et d'autre part la fin qui est

la diversité des corps, existe une dignité différente des âmes, puisqu'il est nécessaire qu'existe une proportion entre l'âme et le corps, comme entre la forme et la matière, et entre le moteur et ce qui est mû. C'est pourquoi la femme, même pour ce qui était de son âme, était plus imparfaite que l'homme. Mais, dans le dernier état, la soumission sera telle que la qualité même du corps suivra la puissance de l'esprit. Selon la diversité des mérites, une âme sera donc plus digne qu'une autre et un corps, plus glorieux. Aussi n'y aura-t-il pas de différence en raison de la différence de sexe). »

⁸⁵ Cf. n. 18.

⁸⁶ L'homme a le devoir de procurer à la femme ce qui est nécessaire à la vie, cf. ST II-II, 164, 2, co. déjà cité précédemment : « *Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quae ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria vitae procuret* (Mais, de même qu'il appartient à la femme d'être soumise à son mari en ce qui concerne l'économie familiale, de même il appartient à l'homme de procurer ce qui est nécessaire à la vie). »

Dans cette question, Thomas montre que le châtiment du péché originel a touché l'homme et la femme, chacun selon leur mission, cf. n. 18.

⁸⁷ Il est traité par contre dans le *Commentaire des Sentences* (Cf. Sent. IV, dd. 26-42) et dans la *Somme contre les Gentils* (SCG III, 122-126, SCG IV, 78).

⁸⁸ Cf. ST III, 29, 2.

la génération et l'éducation des enfants⁸⁹. Les enfants sont engendrés par l'acte conjugal et élevés par les soins que les parents se rendent mutuellement.

Dans la *Secunda Secundae*, Thomas explique que, comme dans toute société, il y a un droit qui régit le mariage, c'est le droit domestique⁹⁰. Thomas distingue le droit absolu (qui implique deux entités indépendantes) et le droit relatif (où une entité fait partie de l'autre). Le droit entre le père et le fils ou entre le maître et l'esclave est un droit relatif. Le fils fait partie d'une certaine manière du père et l'esclave du maître⁹¹. Dans le cas du mari et de la femme, il ne s'agit pas

⁸⁹ Cf. ST III, 29, 2, co. : « *Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur, secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquam finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum coniugalem ; ad secundum, per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam* (Il y a une double perfection pour un être : la première et la seconde. La première perfection d'un être consiste proprement dans sa forme, qui lui donne son espèce. La perfection seconde consiste dans l'opération par laquelle cet être atteint en quelque sorte sa fin. Or la forme du mariage consiste en l'union indissoluble des esprits, par laquelle chaque époux est tenu de garder une foi inviolable à son conjoint. Quant à la fin du mariage, elle est d'engendrer et d'élever des enfants. On les engendre par l'acte conjugal ; et ils sont élevés par les services que le père et la mère se rendent réciproquement pour nourrir leurs enfants). »

Le frère Marie Leblanc fait remarquer qu'il y a eu une évolution dans la pensée de Thomas à propos des fins du mariage. Dans le *Commentaire des Sentences*, il parlait de fin première pour la procréation et de fin seconde pour le lien d'amitié entre les époux. Alors que l'amitié des époux était une fin du mariage, elle devient pour Thomas la forme du mariage, la réalité même du mariage, ce qui est beaucoup plus considérable. L'amour réciproque des époux prend de l'importance dans la *Somme contre les Gentils* et plus encore dans la *Somme de théologie*. Cf. Marie LEBLANC, « Amour et procréation dans la théologie de saint Thomas », RT 92 (1992) 433-459.

⁹⁰ Cf. n. 31.

Il s'agit là d'un droit naturel, cf. ST II-II, 57, 3, co. : « *Sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum* (Ainsi que nous venons de le dire, droit ou juste naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut arriver de deux manières : soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple l'homme qui, comme tel, s'adapte à une femme pour avoir des enfants, ou un père à son fils pour l'élever ; soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences ; par exemple, la propriété privée). »

⁹¹ Thomas explique d'ailleurs que jusqu'à ce qu'il ait l'usage de la raison, on ne peut pas baptiser un enfant contre l'avis de ses parents, cf. ST II-II, 10, 12, co. : « *Alia vero ratio est quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicuius ut utatur eo cum voluerit, secundum ius civile, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere* (Une autre raison, c'est que cela est contraire au droit naturel. En effet, par nature, le fils est quelque chose du père. Et d'abord il n'est même pas distinct de ses parents corporellement, aussi longtemps qu'il est contenu dans le sein de sa mère. Mais ensuite, alors même qu'il en est sorti, tant qu'il n'a pas l'usage du libre arbitre, il reste enfermé sous la tutelle des parents comme dans un sein spirituel. Car, aussi longtemps que l'enfant n'a pas l'usage de la raison, il ne diffère pas de

d'un droit relatif car l'un et l'autre sont deux entités indépendantes. Le droit qui les régit se rapproche du droit absolu, bien qu'il ne s'agisse pas non plus à proprement parler d'un droit absolu, car tous deux sont en relation immédiate à la communauté domestique. Le droit domestique est un droit propre aux époux. On voit ainsi que la femme n'est pas comme une enfant ou une esclave vis-à-vis de son mari⁹².

Nous avons vu que la société familiale est sous la responsabilité du mari, car il est le chef de la femme⁹³. C'est à lui que revient la charge de veiller sur sa femme et sur le bien commun⁹⁴. Par son travail, il doit procurer ce qui est nécessaire à la vie⁹⁵. Pour qu'une multitude soit bien ordonnée, ici la société familiale, il faut qu'elle soit gouvernée par les plus sages. Le gouvernement revient à ceux qui sont supérieurs en connaissance et en justice : il revient donc aux hommes.

Pour exercer son autorité au sein de la famille, l'homme doit avoir une vertu particulière : la prudence domestique⁹⁶. A la différence de beaucoup d'espèces d'animaux, l'homme et la

l'animal sans raison. Aussi, de même qu'un boeuf ou un cheval appartient en droit civil à quelqu'un qui s'en sert quand il veut, de même est-il de droit naturel que le fils avant d'avoir l'usage de la raison demeure sous la tutelle du père. Il serait donc contraire à la justice naturelle que l'enfant, avant d'avoir l'usage de la raison, soit soustrait à la tutelle de ses parents ou qu'une disposition soit prise à son sujet malgré les parents. Mais, après qu'il commence à avoir l'usage du libre arbitre, il commence à être lui-même et il peut, dans ce qui est de droit divin ou naturel, se gouverner). »

Cf. aussi ST II-II, 10, 12, ad 4 : « *Homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda* (L'homme est ordonné à Dieu par la raison qui lui permet de connaître Dieu. C'est pourquoi, avant que l'enfant ait l'usage de la raison, l'ordre naturel fait qu'il est ordonné à Dieu par la raison de ses parents, dont il subit par nature la tutelle, et c'est selon leurs dispositions qu'il est mis rapport avec les choses divines). »

⁹² Thomas, à la suite d'Aristote, évoque les barbares qui traitent les femmes comme des esclaves. Aristote écrit (*Pol.*, I, 2 [1252b]) : « Chez les barbares pourtant, le féminin et le servile ont le même rang », et Thomas commente (*In Pol.*, I, 1, 14) : « *Dicit ergo primo, quod apud barbaros femina et servus habentur quasi eiusdem ordinis ; utuntur enim feminis quasi servis* (Il dit donc en premier que chez les barbares la femme et l'esclave tiennent le même rang ; ils se servent en effet de la femme comme d'une esclave). »

⁹³ Cf. nn. 13, 18, 19, 23 et 24.

⁹⁴ Cf. ST II-II, 50, 3, ad 1 : « *Finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem* (La fin ultime du gouvernement domestique est le bien-vivre total à l'intérieur de la société familiale). »

⁹⁵ Cf. n. 18.

⁹⁶ Cf. ST II-II, 50, 3, co. : « *Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum, nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quae est regitiva unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod oeconomica distinguatur ab utraque* (Il est clair que la maison occupe le milieu entre une personne individuelle et la cité ou royaume ; car, de même qu'une personne individuelle est une partie de la maison, ainsi la maison est une partie de la cité ou royaume. C'est pourquoi, comme la prudence en général qui

femme restent unis toute la vie⁹⁷. Dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, Thomas explique que l'homme et la femme ont des rôles différents et complémentaires au sein de la famille⁹⁸.

Plus un individu provient d'une espèce élevée, plus sa maturation prend du temps. La maturation d'un petit homme est particulièrement longue à cause de la perfection de son espèce. L'éducation d'un être humain nécessite les soins de la mère et du père. Thomas précise le rôle du père et de la mère : la mère doit nourrir l'enfant et le père doit l'instruire, le défendre et le faire progresser dans les biens intérieurs et extérieurs⁹⁹. La mère tient en quelque sorte le rôle

gouverne une seule personne, se distingue de la prudence politique, ainsi la prudence domestique doit-elle être distinguée de l'une et de l'autre). »

⁹⁷ Cf. n. 13.

Cf. aussi le texte parallèle dans le *Commentaire des Sentences*, Sent. II, d. 18, q. 1, a. 1, ad 1 : « *Ut dicit Philos. in VIII Ethicorum, mas et femina in hominibus conjunguntur non solum propter prolis generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter communicationem operum in vita communi, ut sic sibi sufficiant ad invicem propria opera conferentes ; unde apparet diversa esse opera viri et mulieris. Quia ergo in communicatione vitae et regimine domus, vir caput est mulieris, ideo mas in hominibus magis habet rationem principii respectu feminae, quam in aliis animalibus ; et propter hoc magis decuit feminam hominis ex viro sumi quam in aliis animalibus* (Comme le dit le Philosophe, *Éthique*, VIII, le mâle et la femelle chez les hommes sont unis, non seulement en vue de la génération d'une descendance, comme chez les autres animaux, mais aussi pour le partage des tâches dans la vie commune, de sorte qu'ils se suffisent ainsi réciproquement en joignant leurs tâches propres. Aussi les tâches de l'homme et de la femme apparaissent-elles différentes. Puisque, dans la vie commune et le gouvernement du ménage, l'homme est le chef de la femme, le mâle chez les hommes a donc davantage que chez les autres animaux raison de principe par rapport à la femelle. Pour cette raison, il convenait davantage que la femelle humaine vienne de l'homme que chez les autres animaux). »

Thomas renvoie ici à l'*Éthique à Nicomaque*, cf. *Eth.*, VIII, 9 (1162a) : « Entre le mari et la femme, l'amitié constitue aussi, semble-t-il, une donnée naturelle. Car l'être humain, par nature, est un être fait pour le couple, plutôt que pour la communauté politique. On peut le dire dans la mesure où la famille vient avant la Cité, et constitue une chose plus nécessaire, dans la mesure aussi où se reproduire est plus commun chez les animaux que faire société. Ainsi donc, tandis que chez les autres animaux, la vie en commun se limite à cette exigence, les hommes, eux, constituent des familles, non seulement pour se reproduire, mais aussi pour se ménager tout ce qui est utile à l'existence. D'emblée, en effet, les fonctions sont chez eux séparées et celles du mari sont différentes de celles de la femme. Les partenaires suppléent donc aux besoins l'un de l'autre, en mettant en commun les ressources qui sont propres à chacun. C'est d'ailleurs pour cela qu'à l'utile se trouve joint, semble-t-il, l'agréable dans cette amitié-là. »

⁹⁸ Cf. *In Ethic.*, VIII, 12, 20 : « *Statim enim apparet quod opera humana quae sunt necessaria ad vitam sunt distincta inter marem et feminam ; ita quod quaedam conveniunt viro, puta ea quae sunt exterius agenda, et quaedam uxori, sicut nere et alia quae sunt domi agenda. Sic igitur sibiinvicem sufficiunt, dum uterque propria opera redigit in commune* (En effet, il apparaît tout de suite que les actions humaines qui sont nécessaires à la vie sont distinctes entre mâle et femelle, en sorte que certaines conviennent au mari, par exemple, ce qu'il y a à faire à l'extérieur, et certaines à la femme, comme donner naissance et le reste de ce qu'il y a à faire à la maison. C'est ainsi, donc, qu'ils se suffisent entre eux, tant que l'un et l'autre met en commun ses actions propres). »

⁹⁹ Cf. ST II-II, 154, 2, co. : « *Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus in quibus est vagus concubitus, ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur,*

de nourrice¹⁰⁰. Le père a la charge d'éduquer son enfant, ce qui n'est pas le cas des autres espèces animales. C'est parce qu'il a la charge de l'éducation de son enfant que le père veut être sûr de sa paternité. Le mariage est un moyen d'assurer au père sa paternité. L'enfant a besoin d'être éduqué par son père. Dans le cas de fornication, le père n'assure pas l'éducation de son enfant ; c'est pourquoi la fornication va contre le bien de l'enfant à élever. On retrouve cette idée dans le texte à propos de l'adultère¹⁰¹.

sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Haec autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus. Haec autem determinatio certae feminae matrimonium vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis ; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis agetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde, cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote praeter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandae. Et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione. Quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere (Pour le comprendre, on doit considérer que tout péché commis directement contre la vie de l'homme est péché mortel. Or la fornication simple comporte un désordre qui tourne au détriment de la vie chez celui qui va naître d'une telle union charnelle. Nous voyons en effet que chez tous les animaux où la sollicitude du mâle et de la femelle est requise pour l'éducation des petits, il n'y a pas chez eux d'accouplement au hasard des rencontres, mais du mâle avec une femelle déterminée, que cette femelle soit unique ou multiple ; on le voit bien chez tous les oiseaux. Mais il en est autrement chez les animaux dont la femelle suffit à élever seule sa progéniture ; chez ceux-là, l'accouplement a lieu au hasard des rencontres, comme on le voit chez les chiens ou chez d'autres animaux. Or il est manifeste que pour l'éducation d'un être humain, non seulement sont requis les soins de la mère, qui le nourrit de son lait, mais aussi, et bien plus encore, les soins du père, qui doit l'instruire et le défendre, et le faire progresser dans les biens tant intérieurs qu'extérieurs. Et c'est pourquoi il est contraire à la nature de l'homme de s'accoupler au hasard des rencontres ; mais il faut que cela se fasse entre le mâle et une femme déterminée, avec qui il demeure longtemps, ou même pendant toute la vie. Il s'ensuit qu'il est naturel aux mâles de l'espèce humaine de chercher à être certains de leurs enfants, parce que l'éducation de ceux-ci leur incombe. Or, cette certitude serait impossible s'il y avait accouplement fortuit. – Mais ce choix déterminé d'une femme s'appelle mariage. C'est pourquoi l'on dit qu'il est de droit naturel. Mais parce que l'union charnelle est ordonnée au bien commun du genre humain tout entier, et que, d'autre part, les biens communs tombent sous la détermination de la loi, nous l'avons vu, il en résulte que cette union de l'homme et de la femme, qui s'appelle le mariage, est déterminée par la loi. De quelle façon se fait chez nous cette détermination, nous le dirons dans la troisième Partie de cet ouvrage, lorsque nous traiterons du sacrement de mariage. – Puisque la fornication est un accouplement fortuit, ayant lieu en dehors du mariage, elle est donc contre le bien de l'enfant à élever. C'est pourquoi elle est péché mortel. Cette conclusion conserve sa valeur même si le fornicateur qui a connu la femme pourvoit suffisamment à l'éducation de l'enfant. Car ce qui tombe sous la détermination de la loi est jugé selon ce qui arrive communément, et non ce qui peut arriver dans tel cas particulier). »

Cf. aussi nn. 259 et 260.

¹⁰⁰ Thomas note par ailleurs que les mères aiment du plus grand amour, cf. ST II-II, 27, 1, co. : « *Matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare quam amari* (Les mères, chez qui se rencontre le plus grand amour, cherchent plus à aimer qu'à être aimées). »

¹⁰¹ Cf. ST II-II, 154, 8, co. : « *Adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanae generationis bonum aliquis delinquit, primo quidem, inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam, quod requiritur ad bonum prolis propriae educandae; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, et sic impedit bonum prolis alienae. Eadem ratio est de muliere coniugata quae per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. XXIII, omnis mulier relinquens virum suum, peccabit, primo enim, in lege altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet praecipitur, non moechaberis ; et*

Le père ne peut pas s'affranchir du soin de la famille. Thomas explique qu'un homme peut choisir d'abandonner ses richesses, mais qu'un mari ne peut pas abandonner sa femme¹⁰². Jésus n'a pas séparé Pierre de sa femme. Si l'état religieux requiert la continence, c'est parce qu'il implique qu'on ait entièrement le souci de Dieu et non celui d'une famille¹⁰³. La virginité est

secundo, virum suum derelinquit, in quo facit contra certitudinem prolis eius ; tertio, in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi, quod est contra bonum propriae prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus, alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriae, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos (L'adultère, comme le mot l'indique, est "l'action de s'approcher d'un lit étranger". En cela on commet une double faute contre la chasteté et contre le bien de la génération humaine. Une première faute parce qu'on s'approche d'une femme qui ne nous est pas liée par le mariage, ce qui est requis pour le bien de l'éducation de ses propres enfants. Une autre faute parce qu'on s'approche d'une femme qui est liée par le mariage à un autre, et qu'on empêche ainsi le bien des enfants de cet autre. Il en est de même de la femme mariée qui se souille par l'adultère. C'est pourquoi on lit dans l'Ecclésiastique [23, 23] : "Toute femme pèche en étant infidèle à son mari. Tout d'abord elle a désobéi à la loi du Très-Haut [où se trouve le précepte : "Tu ne commettras pas l'adultère"] – ; ensuite elle est coupable envers son mari [parce qu'elle lui enlève toute certitude au sujet de ses enfants] ; en troisième lieu elle s'est souillée par l'adultère et a conçu des enfants d'un étranger" – ce qui va contre le bien de sa propre progéniture. Le premier point est commun à tous les péchés mortels ; les deux autres appartiennent spécialement à la difformité de l'adultère. Il est donc manifeste que l'adultère est une espèce déterminée de la luxure, comme ayant une difformité spéciale en ce qui concerne les actes sexuels). »

¹⁰² Cf. ST II-II, 186, 4, ad 1 : « *Perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae, introducta est per Christum, qui dicit, Matth. XIX, sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum, et postea subdit, qui potest capere, capiat. Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri quod viri uxores desererent, sicut absque iniuria fiebat quod homines divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio iunctum, non separavit ab uxore. Ioannem tamen nubere volentem a nuptiis revocavit* (C'est le Christ qui a introduit la perfection, non seulement de la pauvreté, mais aussi de la continence, lorsqu'il a dit [Mt 19, 12] : "Il y a des eunuques qui se sont volontairement rendus tels pour le Royaume des cieux." Et il ajoute. "Celui qui est capable de comprendre qu'il comprenne !" Cependant, pour que l'espoir de parvenir à la perfection ne fût enlevé à personne, il a appelé à l'état de perfection même ceux qu'il trouvait engagés dans les liens du mariage. Or il était impossible que, sans leur faire tort, des maris abandonnent leur femme alors que des hommes pouvaient abandonner leurs richesses sans faire de tort. C'est pourquoi, il ne sépara pas de sa femme Pierre qu'il avait trouvé marié. "Cependant il détourna du mariage Jean qui s'y disposait"). »

¹⁰³ Cf. ST II-II, 186, 4, co. : « *Ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quae homo impeditur ne totaliter feratur ad Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter. Uno modo, propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam philosophus dicit, in III Ethic. Et inde est quod usus venereorum retrahit animam ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in I Soliloq., nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. Alio modo, propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum, et rerum temporalium quae ad eorum sustentationem sufficiant. Unde apostolus dicit quod qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt domini, quomodo placeat Deo, qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori* (L'état religieux demande l'éloignement de tout ce qui empêche la volonté humaine de se porter tout entière au service de Dieu. Or la pratique de l'union charnelle empêche l'âme de se consacrer totalement au service de Dieu. Et cela de deux façons. D'abord à cause de la violence des délectations, dont l'expérience fréquente accroît la convoitise, observe Aristote. Par suite, la pratique de la vie sexuelle retire l'âme de cette parfaite intention de tendre à Dieu. C'est ce que dit S. Augustin : "Je ne connais rien qui précipite de sa citadelle une âme virile comme les séductions de la femme et ce contact des corps sans lequel on ne peut posséder son épouse." Ensuite, à cause des soucis qu'apporte à l'homme le gouvernement de la femme, des enfants, et des biens temporels que demande leur entretien. Comme dit S. Paul [1 Co 7, 32] : "Celui qui n'a pas de femme se préoccupe des choses du Seigneur et de plaire à Dieu ; celui qui est marié se préoccupe des choses du monde et de plaire à sa femme"). »

Cf. aussi ST II-II, 186, 7, co. : « *sollicitudinis saecularis inquietudo praecipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum. Et haec sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur.*

orientée à la contemplation de Dieu, qui est le bien de l'âme, tandis que le mariage est ordonné à la propagation du genre humain, qui est le bien du corps¹⁰⁴.

Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas explique que la femme ne peut pas abandonner son mari, ni le mari renvoyer sa femme, sans que cela soit dommageable pour elle¹⁰⁵. Le dommage

Secundo, circa gubernationem uxoris et filiorum. Quae amputatur per votum continentiae. Tertio, circa dispositionem propriorum actuum. Quae amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit (Le trouble des soucis du siècle envahit l'homme surtout sur trois points. Le premier est la gérance des biens extérieurs. Le vœu de pauvreté volontaire délivre de ce souci. Le deuxième est le gouvernement de sa femme et de ses enfants. Le vœu de continence en dispense. Le troisième est la conduite de sa propre vie. Le vœu d'obéissance y pourvoit, par lequel on se remet au gouvernement d'un autre). »

Cf. enfin ST II-II, 88, 11, co. : « *Est autem debitum continentiae essenziale statui religionis, per quem homo abrenuntiat saeculo, totaliter Dei servitio mancipatus ; quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandae uxoris et prolis et familiae, et rerum quae ad hoc requiruntur. Unde apostolus dicit, I ad Cor. VII, quod qui est cum uxore sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est. Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem praedictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari, et rationem assignat decretalis, quia castitas est annexa regulae monachali* (Le devoir de la continence est essentiel à l'état religieux, par lequel l'homme renonce au siècle, en se donnant totalement au service de Dieu ; cela est incompatible avec le mariage, qui impose la nécessité de veiller sur son épouse, ses enfants et toute la maisonnée, avec ce que cela entraîne. Comme dit l'Apôtre [1 Co 7, 33] : “Celui qui est marié a souci des choses du monde, des moyens de plaire à son épouse, et il est partagé.” C'est pourquoi le nom de moine vient de *monos*, “un”, par opposition à la division dont parle S. Paul). »

¹⁰⁴ Cf. ST II-II, 152, 4, co. : « *Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quae sunt Dei. Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani, et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi, ut patet per apostolum, I ad Cor. VII* (La virginité est ordonnée au bien de l'âme en sa vie contemplative, qui est de “penser aux choses de Dieu”. Le mariage, au contraire, est ordonné au bien du corps, qui est la propagation du genre humain ; il appartient à la vie active, car l'homme et la femme dans le mariage ont nécessairement à “penser aux choses du monde”, comme on le voit dans S. Paul [1 Co 7, 33]). »

¹⁰⁵ Cf. SCG III, 123 : « *Si igitur sollicitudo patris de filio causat etiam in avibus commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant. Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem : quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. Cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore iuventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere possit postquam aetate propecta fuerit, damnum inferet mulieri, contra naturalem aequitatem. Item. Manifeste apparet inconveniens esse si mulier virum dimittere possit : cum mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori ; non est autem in potestate eius qui alteri subiicitur, ut ab eius regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris* (Par conséquent si, même chez les oiseaux, l'office paternel à l'endroit du fils commande la cohabitation du mâle avec la femelle, l'ordre de la nature, propre à l'espèce humaine, exige que le père et la mère demeurent ensemble toute la vie. Il semble même répugner à l'équité que cette société soit brisée. La femme en effet a besoin d'un mari, non seulement pour engendrer comme les autres animaux, mais encore pour gouverner sa famille : le mari est plus parfait en raison et plus éprouvé dans sa force. Mais la femme est associée à l'homme pour les besoins de la génération. Ainsi sa fécondité et sa beauté disparaissant, elle ne serait plus recherchée par quelque autre. Si donc un homme, prenant une femme en sa jeunesse, alors qu'elle possède beauté et fécondité, la pouvait renvoyer dans un âge plus avancé il causerait à cette femme un dommage, contraire à l'équité naturelle. Il est évident qu'une femme ne peut renvoyer son mari : la femme est naturellement soumise à celui-ci comme à son chef, et il n'est pas au pouvoir d'un sujet de se soustraire à la juridiction de son chef. Il est donc contraire à l'ordre naturel que la femme abandonne son mari. Et si celui-ci pouvait quitter celle-là, l'association ne serait plus à part égale entre l'homme et la femme ; celle-ci serait tenue en une certaine servitude). »

de la séparation n'est pas du côté du mari, mais du côté de la femme. La femme a besoin de son mari pour engendrer, mais aussi pour gouverner la famille. Le mari doit rester fidèle à sa femme, même lorsque celle-ci perd sa fécondité et sa beauté (notons au passage que Thomas consacre un article entier de la *Somme* à la parure des femmes¹⁰⁶). Thomas précise aussi que, comme la

L'union des époux demeure même quand l'épouse a perdu sa beauté. Thomas reprend étrangement cette image pour expliquer que l'union du Verbe à la chair demeure même quand l'âme est séparée du corps par la mort, cf. ST III, 6, 1, ad 3 : « *Nihil prohibet aliquid esse causam alicuius quantum ad aptitudinem et congruitatem, quo tamen remoto, id non tollitur, quia, etsi fieri alicuius dependeat ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet. Sicut, si inter aliquos amicitia causaretur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet, et si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam coniugalem, tamen, cessante pulchritudine, adhuc durat copula coniugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio verbi Dei ad carnem* (Ce qui est cause sous le rapport de l'aptitude, ou de la convenance, peut disparaître sans que l'effet soit supprimé ; car un être qui dépend d'un autre dans son devenir, n'en dépend plus une fois réalisé. Ainsi l'amitié est produite parfois par une circonstance, qui disparaît ensuite sans que l'amitié cesse ; ainsi encore, dans le mariage, la beauté de la femme concourt à l'union conjugale, laquelle n'en demeure pas moins, une fois la beauté disparue. C'est de la même manière qu'une fois l'âme séparée du corps, l'union du Verbe à la chair demeure). »

L'union du Verbe au corps se fait par l'âme et demeure lorsque l'âme est séparée du corps ; de même, l'union conjugale se fait par la beauté de la femme et demeure une fois la beauté disparue. L'âme, comme la beauté de la femme, sont en quelque sorte des moyens pour obtenir une fin (l'union du Verbe au corps ou l'union conjugale), laquelle demeure lorsque ces moyens disparaissent.

¹⁰⁶ Cf. ST II-II, 169, 2, co. : « *Circa ornatum mulierum sunt eadem attendenda quae supra communiter dicta sunt circa exteriorem cultum, et insuper quiddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Prov. VII, ecce, mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad decipiendas animas. Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per eius contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I ad Cor. VII, quod mulier quae nupta est cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illae autem mulieres quae viros non habent, nec volunt habere, et sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent, ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex vanitate propter quandam iactantiam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Possidium, nolo ut de ornamentis auri vel vestis praeproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quae sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoris, vel mulieres maritis, nisi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare apostolus iubet, nec maritatus decet. In quo tamen possent aliquae a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem, quamvis talis consuetudo non sit laudabilis* (En ce qui concerne la parure féminine, il faut faire les mêmes observations que celles faites plus haut de façon générale à propos du vêtement extérieur ; en ajoutant cependant cette remarque particulière que la toilette féminine provoque les hommes à la sensualité, comme on le voit dans les Proverbes [7, 10] : «Voilà qu'une femme l'aborde, parée comme une courtisane, et préparée à tromper.» Cependant une femme peut licitement s'employer à plaire à son mari, de peur qu'en la dédaignant il ne tombe dans l'adultère. C'est pourquoi S. Paul dit [1 Co 7, 34] : «La femme qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari.» Si une femme mariée se pare afin de plaire à son mari, elle peut donc le faire sans péché. Mais les femmes qui ne sont pas mariées, qui ne veulent pas se marier, et qui sont dans une situation de célibat ne peuvent sans péché vouloir plaire aux regards des hommes afin d'exciter leur convoitise, car ce serait les inviter à pécher. Si elles se parent dans cette intention de provoquer les autres à la convoitise, elles pèchent mortellement. Mais si elles le font par légèreté, ou même par vanité à cause d'un certain désir de briller, ce n'est pas toujours un péché mortel, mais parfois un péché véniel. Et sur ce point, les mêmes principes s'appliquent aux hommes. C'est pourquoi S. Augustin écrit à Possidius : «Je ne veux pas que tu prennes une décision précipitée en interdisant les parures d'or et les vêtements précieux, si ce n'est à l'égard de ceux qui ne sont pas mariés et qui, ne désirant pas se marier, ne doivent penser qu'aux moyens de plaire à Dieu. Pour les autres, ils ont les pensées du monde : les maris cherchent à plaire à leurs épouses, et les épouses à leurs maris. Toutefois il ne convient pas aux femmes, même mariées, de laisser voir leurs cheveux, car l'Apôtre leur

femme ne peut pas quitter son mari, celui-ci ne peut pas non plus quitter sa femme, sans quoi ils seraient inégaux du point de vue du mariage. Le mariage implique en effet une certaine égalité entre le mari et la femme, nécessaire à leur amitié¹⁰⁷. On a vu que Thomas écrit que,

ordonne de se voiler la tête.” Dans ce cas cependant, certaines pourraient ne pas commettre de péché, si elles ne le font pas par vanité, mais à cause d’une coutume contraire, bien que cette coutume ne soit pas à recommander). »

Les réponses aux objections sont aussi intéressantes, notamment la deuxième objection qui porte sur les fards et la troisième sur les vêtements féminins et masculins.

¹⁰⁷ Cf. aussi SCG III, 124 : « *Amicitia in quadam aequalitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis ; liceret autem viro habere plures uxores : non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur : quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillariter habentur. Praeterea. Amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet per philosophum in VIII Ethicorum. Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis* (L’amitié s’établit en une certaine égalité. Or s’il n’était pas permis à la femme d’avoir plusieurs maris parce que cela infirmerait la certitude de la paternité, tandis qu’il serait licite à l’homme d’avoir plusieurs femmes, l’amour de la femme ou de son mari ne serait plus un amour libre, mais quasi servile. Et l’expérience le prouve : quand les hommes possèdent plusieurs femmes, celles-ci sont quasi des servantes. Un amour fervent ne s’étend pas à de nombreuses personnes, comme le prouve le Philosophe. Si donc la femme n’avait qu’un mari tandis que celui-ci posséderait plusieurs femmes, l’amour ne serait plus égal de part et d’autre. Ce ne serait plus un amour libre, mais un amour d’une certaine manière contraint). »

Dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas parlait de cette égalité des époux comme une égalité de proportion par opposition à l’égalité quantitative, cf. Sent. IV, d. 32, q. 1, a. 3, co. : « *Duplex est aequalitas ; scilicet quantitatis, et proportionis. Aequalitas quidem quantitatis est quae attenditur inter duas quantitates ejusdem mensurae, sicut bicubiti ad bicubitum ; sed aequalitas proportionis est quae attenditur inter duas proportioniones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima aequalitate, vir et uxor non sunt aequales in matrimonio neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur ; neque quantum ad domus dispensationem, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundam aequalitatem sunt aequales in utroque : quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domus ad id quod viri est, ita uxor viro ad id quod uxoris est ; et secundum hoc dicitur in littera, quod sunt aequales in reddendo et petendo debitum* (Il existe une double égalité : une égalité quantitative et une égalité de proportion. L’égalité quantitative est celle qu’on relève entre deux quantités de même mesure, comme celle de deux coudées par rapport à deux coudées ; mais l’égalité de proportion est celle qu’on relève entre deux proportions de même espèce, comme le double par rapport au double. Selon la première égalité, le mari et la femme ne sont pas égaux dans le mariage, ni par rapport à l’acte conjugal, dans lequel ce qui est plus noble revient au mari, ni par rapport à l’administration du ménage, dans laquelle l’épouse est dirigée et le mari dirige. Mais, pour ce qui est de la seconde égalité, ils sont égaux dans les deux choses, car, de même que le mari est obligé à ce qui relève de l’homme envers son épouse pour l’acte conjugal et l’administration du ménage, de même l’épouse est-elle obligée envers son mari pour ce qui relève de l’épouse. Il est ainsi dit dans le texte qu’ils sont égaux pour acquitter et demander ce qui est dû). »

Cf. aussi la réponse à la quatrième objection (ad 4) : « *Quamvis caput sit principalius membrum ; tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo ; et sic est ibi aequalitas proportionis* (Bien que la tête soit le membre principal, toutefois, de même que les membres sont tenus de [servir] la tête dans l’exercice de sa fonction, de même la tête l’est-elle pour les membres dans l’exercice de la leur. Et ainsi, il existe là une égalité de proportion). »

Le frère Marie Leblanc fait remarquer que, dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas mettait l’accent sur l’égalité malgré la soumission. Par la suite, il a voulu mettre davantage l’accent sur l’égalité comme telle. Cf. Marie LEBLANC, « Amour et procréation dans la théologie de saint Thomas », p. 452.

Il est difficile de démêler ce qui relève pour Thomas de l’égalité et de l’inégalité entre l’homme et la femme. D’après Jérôme Baschet, il faudrait tenir les deux à la fois, cf. *Corps et âmes*. Une histoire de la personne au Moyen Âge, Flammarion, Paris, 2016, p. 111 : « Définir les conceptions médiévales du rapport entre les sexes comme la conjonction d’un double rapport hiérarchique et égalitaire permet tout à la fois d’en souligner l’unité et de rendre compte d’une gamme d’options différemment configurées, tantôt plus hiérarchiques, tantôt plus égalitaires, sans pour autant cesser d’être à la fois l’un et l’autre. »

dans l'acte du mariage, la femme est l'égale de l'homme¹⁰⁸.

Même si l'homme et la femme sont égaux par rapport au mariage, il reste que l'homme est le chef de la femme. Si la femme fait un vœu contre le consentement de son mari, ce vœu est nul¹⁰⁹, et si elle veut faire l'aumône sur les biens de la famille, elle doit obtenir le consentement de son mari¹¹⁰. Nous avons vu deux exemples où la femme échappe au gouvernement de son époux : la Vierge Marie¹¹¹, et sainte Lucie¹¹². Ce sont des exceptions.

Comme la femme est soumise à son mari, la fille est soumise à son père jusqu'à son mariage ou ses vœux s'ils sont prononcés avant l'âge de la puberté¹¹³. Après l'âge de la puberté, la fille

¹⁰⁸ Cf. n. 19.

A propos de l'acte du mariage, Thomas écrit dans le *Commentaire des Sentences* qu'il peut être méritoire, cf. Sent. IV, d. 26, q. 1, a. 4. Dans le *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, il va jusqu'à dire qu'il peut être un « acte religieux », cf. *Sup. I Cor.*, 7, 1 : « *Unde considerandum est quod actus coniugalis quandoque quidem est meritorius, et absque omni culpa mortali vel veniali, puta cum ordinatur ad bonum prolis procreandae et educandae ad cultum Dei : sic enim est actus religionis; vel cum fit causa reddendi debitum : sic enim est actus iustitiae. Omnis autem actus virtutis est meritorius, si sit cum charitate* » (De là observons que l'acte conjugal est quelquefois méritoire et sans aucune faute mortelle ou vénielle, par exemple quand on le rapporte au bien de la procréation des enfants et de leur éducation pour le culte de Dieu, car quand il est tel, il devient acte religieux ; ou encore lorsqu'il s'accomplit pour rendre le devoir, car il est alors acte de justice. Or tout acte de vertu est méritoire dès lors qu'il est accompli avec charité). »

¹⁰⁹ Cf. ST II-II, 88, 8, s.c. : « *Sed contra est quod Num. XXX mandatur quod, si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari aetate, aliquid voverit, non tenetur rea voti nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum* » (Cependant, il est stipulé dans le livre des Nombres [30, 4] : « Si une femme, étant dans la maison de son père et encore jeune, fait un vœu, elle n'est point engagée à moins que son père y consente. » Même solution pour la femme qui a un mari). »

Cf. aussi ST II-II, 88, 8, ad 3 : « *Nec votum puellae existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi de consensu viri* » (Le vœu d'une jeune fille encore à la maison paternelle ne vaut pas sans le consentement du père, et celui d'une épouse sans le consentement du mari). »

¹¹⁰ Cf. n. 19.

¹¹¹ Cf. n. 28.

¹¹² Cf. n. 19.

¹¹³ Cf. ST II-II, 154, 8, ad 3 : « *Uxor est in potestate viri sicut ei matrimonio copulata, puella autem est sub potestate patris sicut per eum matrimonio copulanda* » (L'épouse est au pouvoir du mari comme unie à lui par le mariage. La jeune fille est au pouvoir du père comme devant être unie par lui dans le mariage). »

Cf. ST II-II, 154, 6, ad 1 : « *Quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimoniali, non tamen est soluta a patria potestate* » (Bien que la vierge soit libre du lien matrimonial, elle n'est pas libre cependant de la puissance paternelle). »

Thomas écrit dans l'article 1 que le type du péché de luxure change en fonction de qui dépend la femme qui est impliquée, et donc de l'homme qui est offensé par ce péché. Si la femme dépend de son père, alors il s'agit d'un stupre et si elle dépend d'un mari alors il s'agit d'un adultère. Dans l'article 6, il montre que le stupre offense le père qui a la charge de garder sa fille.

Kristin Mary Popik suggère que, d'après la logique de Thomas, la perte de leur virginité libère les filles de l'autorité de leur père, mais qu'elles sont dès lors des prostituées, cf. Kristin Mary POPIK, *The Philosophy of Woman of St. Thomas Aquinas*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Rome, 1979, p. 58.

est libre de se lier par un vœu sans le consentement de son père¹¹⁴. La religieuse est alors soumise à Dieu¹¹⁵. Les orphelins et les veuves n'ont personne pour les gouverner, c'est pour

¹¹⁴ Cf. ST II-II, 88, 9, co. : « *Post annos autem pubertatis, possunt iam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum* (Après l'âge de la puberté, les enfants peuvent se lier par le vœu de la religion, simple ou solennel, sans le consentement des parents). »

L'âge de la puberté est différent pour les garçons et pour les filles, cf. ST II-II, 189, 5, co. : « *Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sunt doli capaces, quem quidem pueri habent, ut frequentius, circa quartumdecimum annum, puellae vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis. In quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur, secundum diversam dispositionem naturae. [...]* Et quia puer vel puella, infra pubertatis annos, naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suae vitae, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit (Communément, cet âge de raison, ou, comme l'on dit, de puberté, se place à quatorze ans pour les garçons, à douze ans pour les filles. Plus tôt chez certains, plus tard chez d'autres, selon les dispositions naturelles de chacun. [...]) Le petit garçon ou la petite fille qui n'ont pas encore atteint l'âge de puberté sont naturellement au pouvoir de leur père pour disposer de leur vie. Le père pourra donc révoquer leur vœu ou l'accepter, selon qu'il lui plaira). »

Cf. encore ST II-II, 189, 6, co. : « *Post annos pubertatis, quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his quae sunt divini obsequii* (Parvenu à l'âge de puberté, quiconque n'est pas esclave jouit du droit de disposer de sa vie, et très particulièrement pour ce qui regarde le service de Dieu). »

¹¹⁵ Cf. ST II-II, 154, 10, ad 2 : « *Si autem abutatur virgine Deo sacrata, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii ; inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum* (Si l'on abuse d'une vierge qui est consacrée à Dieu, en tant qu'elle est une épouse du Christ, c'est un sacrilège par mode d'adultère ; si c'est en tant qu'elle est commise à la garde d'un père spirituel, ce sera une sorte de stupre de nature spirituelle). »

Cf. aussi ST II-II, 154, 1, ad 3 : « *Mulier vovens continentiam quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale* (La femme qui a fait vœu de continence a conclu comme un mariage spirituel avec Dieu. Et le sacrilège que l'on commet en profanant une telle femme est une sorte d'adultère spirituel). »

Catherine Capelle soutient l'idée que selon Thomas la continence permet à la femme d'être libre vis-à-vis de l'homme et à égalité avec lui, cf. *Thomas d'Aquin féministe ?*, Vrin, Paris, 1982, p. 109 : « L'égalité des sexes dans la continence s'établit, pour l'Aquin, dans la ligne droite de sa philosophie : la distinction des sexes se trouve, en effet, dans les corps et non dans les âmes ; or la continence n'est rien d'autre que le refus de l'acte sexuel, donc physique, le refus de ce par quoi la femme est *au-dessous de l'homme*, de ce par quoi elle est matière, puissance : puisque les âmes ne sont pas concernées par les différences venues du sexe, la continence établit une égalité parfaite entre les êtres humains. L'exaltation de la liberté du continent est pour lui, une occasion, peut-être inconsciente, de promouvoir la condition féminine : la vierge est en effet une femme qui tire sa perfection précisément d'une absence d'homme ; sa perfection est donc exclusivement féminine. Serait-il exagéré de dire qu'il voit l'égalité, mieux la promotion, de la femme dans le fait même qu'elle refuse l'homme, qu'elle se sépare de lui, et par là même trouve son indépendance ? »

Ces conclusions ne nous semblaient pas justes au premier abord. D'une part, l'acte sexuel n'est pas la raison de la soumission de la femme à l'homme et d'autre part, la question de l'émancipation de la femme ne se posait pas à Thomas d'Aquin comme elle s'est posée ces dernières décennies. Marie de l'Assomption écrit aussi que ces conclusions de Catherine Capelle sont discutables, cf. *L'homme, personne corporelle*. La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin, Parole et Silence, Paris, 2014, p. 221, n. 80.

Le père Pinto de Oliveira va cependant dans le même sens que Catherine Capelle, cf. « Homme et femme dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin », p. 176 : « En choisissant la virginité, en se vouant à Dieu et à son royaume, dans un état de vie qui anticipe en espérance et dans la mesure du possible sur terre la vocation à l'Amour définitif et parfait, la femme transcende et transgresse l'ordre de la subordination naturelle. Elle entre déjà dans l'ordre de la charité, n'étant plus que sous la mouvance et la dépendance de l'Esprit. »

Dans un passage du *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, qui date à peu près de la même période que la *Somme*, Thomas va effectivement bien dans ce sens, cf. *Sup. 1 Cor.*, 11, 2 : « *Quia ex hoc ipso quod votum viduitatis vel virginitatis assumunt, Christo desponsante, promoventur in dignitatem virilem, utpote liberatae a subiectione virorum, et immediate Christo coniunctae* (Par cela même qu'elles font vœu de garder ou l'état de

cela qu'ils sont considérés comme les plus vulnérables¹¹⁶.

A la prudence du mari répond la crainte de la femme. La crainte de la femme n'est pas une crainte servile, mais une crainte chaste, nourrie de charité¹¹⁷. La différence entre la crainte servile et la crainte chaste consiste dans l'objet de la crainte : crainte de la peine que peut lui infliger son mari (crainte servile), ou crainte de la faute (crainte chaste). Dans la crainte chaste, la femme craint d'offenser son mari. La crainte servile est celle du serviteur envers son maître. La crainte chaste est celle de l'épouse envers son mari. Ces deux types de crainte se distinguent aussi de la crainte filiale qui est celle du fils envers son père. On voit ici encore que la relation de la femme à son mari n'est pas du même ordre que celle de l'esclave à son maître, ou celle du fils à son père. On a vu aussi que la femme est naturellement soumise à son mari d'une sujétion qui n'est pas servile, mais domestique¹¹⁸. A la sujétion domestique s'oppose la sujétion servile, où l'homme ne recherche plus le bien commun ni le bien de la femme, mais son bien

viduité ou la virginité, en prenant Jésus-Christ pour époux, les religieuses sont élevées à la dignité de l'homme, puisqu'elles sont dès lors délivrées de la dépendance de l'homme et unies immédiatement à Jésus-Christ). »

Il faudrait donc dire que ce n'est pas la continence en soi qui libère les femmes de la dépendance de l'homme, mais la vie religieuse. En réalité, elles ne sont pas délivrées de la dépendance en soi, puisqu'elles passent d'une dépendance à une autre : de celle de l'homme à celle du Christ.

¹¹⁶ Cf. ST II-II, 65, 4, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *In sacra Scriptura praecipue reprehenduntur qui pupillis et viduis iniurias inferunt, unde dicitur Eccli. XXXV, non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus. Sed vidua et pupillus non sunt personae aliis coniunctae. Ergo ex hoc quod infertur iniuria personis coniunctis non aggravatur peccatum* (La Sainte Écriture blâme surtout les injustices commises contre les veuves et les orphelins ; on lit dans l'Ecclésiastique [35, 14] : « Le Seigneur ne dédaigne pas les prières de l'orphelin ni les plaintes de la veuve. » Mais la veuve et l'orphelin n'ont aucun lien qui les rattache à d'autres. Donc une injustice atteignant une personne liée à d'autres n'aggrave pas le péché). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Iniuriae illatae in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiae. Tum quia idem nocumentum huiusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem* (Les injustices commises envers les veuves et les orphelins sont plus graves, et parce qu'elles s'opposent davantage à la miséricorde, et parce que le mal causé à ces malheureux leur est plus pénible, parce qu'ils n'ont personne pour les reconforter). »

¹¹⁷ Cf. ST II-II, 19, 2, ad 3 : « *Habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis, sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. VIII, accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater ; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II ad Cor. XI, despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia caritatem in sua ratione non includit* (Les rapports de serviteur à maître se fondent sur la puissance du maître s'assujettissant son serviteur ; les rapports de fils à père, ou d'époux à épouse, reposent au contraire sur l'affection du fils se soumettant à son père, ou de la femme s'unissant à son mari par une union d'amour. Aussi la crainte filiale et la crainte chaste concernent-elles une même réalité ; car, par l'amour de charité, Dieu se fait notre Père, d'après S. Paul [Rm 8, 15] : « Vous avez reçu un esprit de fils adoptifs, dans lequel nous crions : Abba, Père » ; et, selon la même charité, Dieu se dit notre époux, toujours d'après S. Paul [2 Co 11, 2] : « Je vous ai fiancés à un époux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure. » La crainte servile relève d'un autre principe, car elle n'inclut pas la charité dans sa définition). »

¹¹⁸ Cf. n. 18.

propre. Dans la sujétion servile, la femme est ordonnée à l'homme comme une esclave.

La sujétion servile est une conséquence du péché originel. En soi, la sujétion domestique de la femme à l'homme n'est pas une conséquence du péché originel. Ce qui est une conséquence du péché originel, comme son châtiment, c'est le fait que cette sujétion soit devenue servile¹¹⁹. Le châtiment est lié à l'ordre que le péché a brisé¹²⁰. Le péché a brisé l'ordre entre l'homme et la femme manifesté par la sujétion domestique, c'est pourquoi le châtiment touche cet ordre même¹²¹.

Dans l'ordre de la nature qui n'est pas blessée par le péché, la domination qu'exerce l'homme sur la femme est selon Thomas une domination aimante. Dans la *Somme contre les Gentils*, il écrivait que l'amitié entre époux est la plus grande des amitiés¹²². Le mari doit d'une certaine

¹¹⁹ Cf. n. 24.

¹²⁰ Cf. ST I-II, 87, 1, co. : « *Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel principe ordinis, deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis ; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice ; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo* (Tout ce qui s'insurge contre un ordre de choses doit normalement être réprimé par cet ordre et par son principe. Et puisque le péché est un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche agit contre un ordre. C'est pourquoi il est normal qu'il soit réprimé par cet ordre même. Et cette répression, c'est la peine. De là, selon les trois ordres auxquels est soumise la volonté humaine, le triple régime de peines par lequel l'homme peut être châtié. En effet, la nature humaine est premièrement subordonnée à l'ordre de sa propre raison ; deuxièmement à l'ordre extérieur de ceux qui gouvernent, au spirituel et au temporel, dans la cité ou dans la famille ; troisièmement à l'ordre universel du gouvernement divin. Or, il n'est aucun de ces trois ordres qui ne soit renversé par le péché, puisque celui qui pèche agit tout à la fois contre la raison, contre la loi humaine et contre la loi divine. D'où la triple peine encourue par lui : l'une lui vient de lui-même : le remords de conscience ; une autre des hommes ; une troisième de Dieu). »

¹²¹ Le châtiment du péché a porté sur le rapport de la femme à l'homme comme il a porté sur le rapport de l'homme au travail, cf. n. 18.

Avant le péché, il n'était pas pénible à la femme d'être soumise à l'homme, comme il n'était pas pénible à l'homme de travailler, cf. ST I, 102, 3, co. : « *Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret Paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum, sed fuisset iucunda, propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasores, sed esset ad hoc quod homo sibi Paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat, et sic Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso* (Un autre sens est celui-ci : "Afin que l'homme travaillât et gardât le paradis." Mais ce travail n'aurait pas été pénible comme après le péché ; il aurait été joyeux à cause de l'expérience que l'homme aurait faite de sa force naturelle. En outre, la garde dont il était chargé n'était pas tournée contre un envahisseur, elle était destinée à ce que l'homme se gardât à lui-même le paradis, en évitant de le perdre par le péché. Et tout cela tournait au bien de l'homme ; et ainsi c'est bien le paradis qui est ordonné au bien de l'homme et non pas l'inverse). »

¹²² Cf. SCG III, 123 : « *Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur : adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium ; unde, in signum huius, homo propter uxorem etiam patrem et matrem dimittit, ut dicitur Gen. 2-24* (Plus fervente est une amitié, plus elle est

manière aimer sa femme plus que ses parents¹²³. A plusieurs reprises, Thomas écrit que l'homme ne doit pas mépriser la femme. Il le démontre dans le fait que la femme a été formée à partir du côté d'Adam¹²⁴. La femme ne devait pas dominer sur l'homme, c'est pourquoi elle n'a pas été formée à partir de sa tête, mais elle ne devait pas non plus être méprisée de lui, c'est pourquoi elle n'a pas été formée de ses pieds. A un autre endroit, il souligne que la femme ne doit pas être méprisée, car le Fils de Dieu est né d'une femme¹²⁵.

On a vu que la fin du mariage est la génération et l'éducation des enfants. Ajoutons une chose : à la différence des autres animaux, le but pour l'homme n'est pas seulement de perpétuer l'espèce, mais de multiplier les individus¹²⁶. Ceci s'explique par le fait que les hommes ont une

solide et durable. Or entre mari et femme existe, semble-t-il, la plus grande des amitiés : ils sont unis en effet non seulement en vue de l'union charnelle qui, même chez les animaux, crée une certaine douceur d'intimité, mais en vue de toute une vie d'intimité familiale. Le signe en est que pour son épouse l'homme doit quitter même son père et sa mère comme il est dit dans la Genèse). »

C'est aussi une amitié plus naturelle que l'amitié politique, cf. *In Ethic.*, VIII, 12, 19 : « *Homo naturalius est animal coniugale quam politicum* (L'homme est plus naturellement un animal conjugal que politique). »

Cf. aussi n. 97.

¹²³ Cf. n. 30.

¹²⁴ Cf. n. 17.

¹²⁵ Cf. ST III, 31, 4, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus femininus. Sed maxime decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo non videtur quod debuerit de femina carnem assumere, sed magis de viro, sicut Heva de costa viri formata est* (Le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin. Mais il convenait souverainement que le Christ assume ce qui est parfait dans la nature humaine. Il apparaît donc qu'il n'aurait pas dû prendre sa chair à la femme, mais plutôt à l'homme, comme Ève fut formée à partir du côté d'Adam). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Sexus masculinus est nobilior quam femineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femininus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de femina. Unde Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, nolite vos ipsos contemnere, viri, filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae, filius Dei natus est ex femina* (Le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin ; c'est pourquoi le Christ a pris la nature humaine avec le sexe masculin. Toutefois, afin que le sexe féminin ne soit pas méprisé, il convenait que le Christ prenne chair d'une femme. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : « Ne vous méprisez pas vous-mêmes, hommes : le Fils de Dieu a revêtu un homme. Ne vous méprisez pas vous-mêmes, femmes : le Fils de Dieu est né d'une femme. »).

Dans la réponse (co.), Thomas écrit qu'il fût « souverainement convenable » que le Fils de Dieu prît chair de la femme. Il donne trois raisons de cette convenance : cela ennoblit toute la nature humaine, garantit la réalité de l'incarnation, et complète les diverses manières dont l'homme a été engendré. Cf. *infra* n. 240.

¹²⁶ Cf. ST I, 98, 1, co. : « *Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua, et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator* (Puisque dans les êtres corruptibles il n'y a de perpétuel et de permanent que les espèces, c'est le bien de l'espèce qui est principalement visé par la nature, et c'est à la conservation de l'espèce qu'est ordonnée la génération naturelle. Quant aux substances incorruptibles, elles demeurent non seulement selon l'espèce, mais aussi dans les individus, et c'est pourquoi les individus eux-mêmes font également partie de la visée principale de la nature. Ainsi donc la génération convient à l'homme, si nous considérons son corps, qui est

âme incorruptible. La raison de la multiplication des individus est de pourvoir au nombre des élus¹²⁷. L'homme engendre et élève des enfants pour le culte de Dieu¹²⁸. Ceci était particulièrement important sous la loi ancienne, où la foi se transmettait par la chair¹²⁹. On

corruptible par nature. Si nous considérons son âme, qui est incorruptible, il convient que la multitude des individus soit visée pour elle-même par la nature, ou plutôt par l'Auteur de la nature, qui seul est le créateur des âmes humaines). »

Thomas reprend cette idée dans la réponse à la deuxième objection (ad 2) : « *Generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum* (Même si, dans l'état d'innocence, la génération n'avait pas existé pour la conservation de l'espèce, elle aurait existé pour la multiplication des individus). »

Cf. aussi *infra* n. 292.

¹²⁷ Cf. ST I, 72, u, ad 4 : « *In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quaedam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum, et ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum* (Dans le cas des hommes, la bénédiction est répétée parce qu'il y a en eux une raison spéciale de multiplication, celle de pourvoir au nombre des élus ; et aussi "pour que personne ne dise qu'il y a quelque péché dans le devoir d'engendrer des fils"). »

¹²⁸ Cf. SCG IV, 58 : « *Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; et secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum* (Certains propagent et maintiennent la vie spirituelle par un ministère uniquement spirituel : c'est l'affaire du sacrement de l'ordre, d'autres le font par un ministère à la fois corporel et spirituel, ce que réalise le sacrement de mariage qui unit l'homme et la femme pour qu'ils engendrent une descendance et l'élèvent en vue du culte de Dieu). »

Cf. aussi SCG IV, 78 : « *Generatio autem humana ordinatur ad multa: scilicet ad perpetuitatem speciei; et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta ad perpetuitatem populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. [...] Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundum quod consistit in coniunctione maris et feminae intendunt prolem ad cultum Dei generare et educare est Ecclesiae sacramentum : unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur* (Or la génération humaine a de multiples fins : la continuité de l'espèce, d'abord, la continuité aussi d'un certain bien politique, je veux dire la continuité d'un peuple dans une même cité ; la continuité encore de l'Eglise, qui est le rassemblement des fidèles. [...] Or on donne le nom de sacrements à ce qui est dispensé au peuple par les ministres de l'Eglise. Pour autant qu'il est l'union d'un homme et d'une femme dont le propos est d'engendrer et d'élever des enfants pour le culte de Dieu, le mariage est un sacrement de l'Eglise ; aussi bien les ministres donnent-ils une bénédiction spéciale à ceux qui contractent mariage). »

Cf. enfin Sent. IV, d. 39, q. 1, a. 1, co. : « *Principalius bonum matrimonii est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare ; et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit ; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium ; et propter hoc disparitas cultus praecedens matrimonium, impedit ipsum ne contrahi possit* (Le principal bien du mariage est la descendance qui doit être éduquée en vue du culte de Dieu. Or, puisque l'éducation est réalisée en commun par le père et par la mère, les deux ont l'intention d'éduquer leur descendance selon la foi en vue du culte de Dieu. S'ils sont de foi différente, l'intention de l'un sera donc contraire à l'intention de l'autre, et ainsi ne peut exister entre eux un mariage convenable. Pour cette raison, la disparité qui précède le mariage empêche qu'il ne soit contracté). »

¹²⁹ Cf. ST III, 28, 4, co. : « *Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quam viros, quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur antequam ex illo populo Christus nasceretur* (Il est vrai qu'au temps de la loi il fallait pousser à la fécondité les femmes aussi bien que des hommes, parce que c'était par la descendance charnelle que se propageait le culte de Dieu, avant que le Christ naquît de ce peuple). »

Cf. aussi ST I-II, 105, 3, ad 2 : « *Et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et praecipue in populo Iudaeorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem* (Il en allait de même

recevait alors la foi juive par l'intermédiaire de ses parents. N'était pas juif qui voulait, mais seulement les enfants de parents juifs, et en particulier de mères juives.

3) Quelques conséquences théologiques

Pour Thomas d'Aquin, la sujétion de la femme à l'homme a quelques conséquences théologiques. Nous pouvons en relever quatre : la femme ne peut pas baptiser en présence d'un homme ; le Christ n'a pas assumé le sexe féminin ; la femme ne peut pas recevoir le ministère ordonné ; et elle ne peut pas enseigner en public.

Tout d'abord, la femme ne peut pas baptiser en présence d'un homme¹³⁰. En l'absence d'homme, la femme peut baptiser, mais seulement en cas de nécessité. Le baptême est un sacrement central pour le salut, c'est pourquoi même une femme peut baptiser en cas de nécessité. La nécessité dépasse la question de la soumission. Thomas donne l'ordre à respecter pour conférer le baptême : prêtre, clerc, laïc (homme puis femme).

Ensuite, la sujétion de la femme est une des raisons pour lesquelles le Christ n'a pas assumé le sexe féminin. Le Christ devait prendre le sexe le plus noble¹³¹. Dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas s'interroge sur le fait que le Christ a assumé un sexe et en particulier un sexe masculin. Il répond d'abord que le Christ a assumé un sexe, car le sexe fait partie de l'intégrité de la nature humaine et qu'il a voulu assumer l'intégrité de la nature humaine¹³². Cela

des eunuques qui ne pouvaient prétendre à l'honneur dont la paternité était entourée à bon droit, dans ce peuple juif surtout où le culte de Dieu se perpétuait par la voie de la génération charnelle). »

Cf. enfin Sent. IV, d. 7, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 2 : « *In veteri lege non erat tempus per stultitiam praedicationis propagandi cultum Dei, sed magis per generationem carnalem* (Sous la loi ancienne, ce n'était pas le temps de propager le culte de Dieu par la sottise des prédicateurs, mais plutôt par la génération charnelle). »

¹³⁰ Cf. nn. 23, 29, et 50.

¹³¹ Cf. n. 125.

Cf. aussi *infra* n. 240.

¹³² Cf. Sent. III, d. 12, q. 3, a. 1, qc. 1, co. : « *Christus venit ad reparandam humanam naturam, quam per assumptionem reparavit ; et ideo oportuit quod quidquid per se consequitur ad humanam naturam, assumeret, scilicet omnes proprietates et partes humanae naturae, inter quas est etiam sexus ; et ideo decuit quod sexum assumeret* (Le Christ est venu restaurer la nature humaine, qu'il a restaurée en l'assumant. Il fallait donc qu'il assume tout ce qui découle de la nature humaine, c'est-à-dire toutes les propriétés et les parties de la nature humaine, parmi lesquelles se trouve aussi le sexe. Il convenait donc qu'il assume un sexe). »

était nécessaire, même s'il n'a pas engendré¹³³. Thomas explique ensuite pourquoi le Christ a assumé un sexe masculin : cela convenait à sa mission de docteur, dirigeant et défenseur du genre humain¹³⁴. Cette mission ne convient pas à la femme.

La sujétion de la femme est aussi la raison pour laquelle elle ne peut pas recevoir le ministère ordonné¹³⁵. Le signe est une composante essentielle du sacrement. Thomas prend l'exemple du

¹³³ Cf. Sent. III, d. 12, q. 3, a. 1, qc. 1, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Sexus ordinatur ad generationem carnalem. Sed Christus non venerat ut esset principium humani generis per generationem carnalem, sed spiritualement. Ergo sexum sumere non debuit* (Le sexe est ordonné à la génération charnelle. Or, le Christ n'était pas venu pour être le principe du genre humain par la génération charnelle, mais par [la génération] spirituelle. Il ne devait donc pas assumer un sexe). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Non assumpsit sexum ad usum, sed ad perfectionem naturae ; sicut etiam erit in sanctis post resurrectionem, quando neque nubent neque nubentur* (Il n'a pas assumé un sexe pour en faire usage, mais pour la perfection de sa nature, comme [le sexe] se trouvera chez les saints après la résurrection, alors qu'on n'épousera pas et qu'on ne sera pas épousé). »

¹³⁴ Cf. Sent. III, d. 12, q. 3, a. 1, qc. 2, co. : « *Non loquimur hic de potentia Dei: quia ipse potuit assumere quale corpus voluit. De congruitate autem loquendo, quia Christus venit ut doctor et rector et propugnator humani generis, quae mulieri non competunt ; ideo nec competens fuit quod sexum femineum assumeret* (Nous ne parlons pas ici de la puissance de Dieu, car celui-ci pouvait assumer le corps qu'il voulait. Mais nous parlons de convenance, car le Christ est venu comme docteur, dirigeant et défenseur du genre humain, ce qui ne convient pas à la femme. Il ne lui convenait donc pas d'assumer le sexe féminin). »

Dans un argument de cette question, Thomas s'arrête sur le fait que le Christ devait assumer la carence du sexe féminin puisqu'il est venu assumer les carences de notre nature, cf. Sent. III, d. 12, q. 3, a. 1, qc. 2, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Christus assumpsit defectus naturae nostrae. Sed fragilitas sexus feminei est quidam defectus. Ergo debuit ipsum assumere* (Le Christ a assumé les carences de notre nature. Or, la fragilité du sexe féminin est une carence. Il devait donc l'assumer). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Christus non assumpsit omnes defectus, sed illos qui conveniebant ad finem assumptionis, scilicet ad opus redemptionis, ut infra dicitur* (Le Christ n'a pas assumé toutes les carences, mais celles qui convenaient à la fin de l'assomption, c'est-à-dire à l'œuvre de la rédemption, comme on le dira plus loin). »

Notons que, dans la *Somme*, Thomas n'évoque plus le sexe féminin dans sa question sur les déficiences corporelles que le Christ devait assumer, cf. ST III, 14, 4.

¹³⁵ Thomas ne traite pas de cette question dans la *Somme* car il est mort avant de traiter du sacrement de l'ordre, mais il en traite dans le *Commentaire des Sentences*, cf. Sent. IV, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, co. : « *Quaedam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti, quae si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti ; quaedam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti propter congruitatem ad sacramentum ; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo, quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinis non solum secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quae in ordinibus fiunt, ordinem non suscipit : quia cum sacramentum sit signum, in his quae in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei; sicut dictum est, quod in extrema unctione exigitur quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cum ergo in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet ; ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. Quidam autem dixerunt, quod sexus virilis est de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti : quia etiam in decretis fit mentio de diaconissa et presbytera. Sed diaconissa dicitur quae in aliquo actu diaconi participat, sicut quae legit homiliam in Ecclesia ; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior* (Certaines choses sont nécessaires chez celui qui reçoit un sacrement comme ce qui est nécessaire au sacrement ; si elles font défaut, quelqu'un ne peut recevoir ni le sacrement ni la *res* du sacrement. Mais certaines choses sont nécessaires, non pas par nécessité du sacrement, mais par la nécessité d'un précepte, en raison de ce qui convient au sacrement ; sans ces choses, quelqu'un reçoit le sacrement, mais non pas la *res* du sacrement. Il faut donc dire que le sexe masculin est nécessaire pour recevoir l'ordre, non seulement de la seconde manière, mais aussi de la première. Même si était donné à une femme tout ce qui est accompli dans les

sacrement de l'extrême onction, qui est un sacrement de guérison. Ce sacrement ne peut avoir lieu si celui qui le reçoit n'a pas besoin de traitement : la maladie est un signe nécessaire à ce sacrement. De même, l'élévation de degré du ministre est un signe nécessaire au sacrement de l'ordre. Comme la femme est dans un état de sujétion, elle ne peut pas signifier cette élévation de degré. La femme ne peut pas être ordonnée, car elle ne peut pas signifier l'élévation de degré. L'article suivant évoque le cas de l'esclave¹³⁶. Bien qu'étant soumis à son maître, celui-ci peut être ordonné, car il ne s'agit pas d'une soumission de nature comme c'est le cas pour la femme. La soumission n'est pas inscrite dans son corps. Comme homme, il garde en lui le signe de l'élévation de degré. La hiérarchie entre le maître et l'esclave ne se fonde pas sur une différence matérielle, visible. Le signe n'est donc pas mis en cause dans ce cas.

Pour Thomas, la question se pose donc au niveau de ce qui est signifié par la personne du prêtre. Le sexe signifie quelque chose : la supériorité s'il s'agit d'un homme, l'infériorité s'il s'agit d'une femme. Le sacerdoce revient aux hommes, car il implique que soit signifiée la supériorité¹³⁷. Pour Thomas, c'est la signification corporelle qui est en cause, et non le fait que l'homme soit meilleur que la femme, car au niveau de l'âme une femme peut être meilleure que beaucoup d'hommes¹³⁸. Thomas soulevait par ailleurs l'objection qu'une fonction de

ordres, elle ne reçoit donc pas l'ordre, car puisque le sacrement est un signe, dans ce qui est accompli par un sacrement, non seulement la *res* est nécessaire, mais la signification de la *res*, comme on a dit que, dans l'extrême-onction, il est nécessaire que [celui qui la reçoit] soit malade, afin que soit signifiée qu'il a besoin d'un traitement. Puisqu'aucune élévation de degré ne peut être signifiée chez le sexe féminin, car la femme est dans un état de sujétion, elle ne peut donc pas recevoir le sacrement de l'ordre. Mais certains ont dit que le sexe masculin est nécessaire en vertu d'un précepte, car, même dans les canons, il est fait mention de la diaconesse et de la prêtresse. Mais on appelle diaconesse celle qui participe à un acte du diacre, comme celle qui lit l'homélie dans l'Église ; mais on appelle prêtresse une veuve, car être prêtre [presbyter] est la même chose qu'être un ancien [senior]). »

¹³⁶ Cf. Sent. IV, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 1, arg. 4, l'objection se formulait ainsi : « *Sed contra, videtur quod impediatur quantum ad necessitatem sacramenti. Quia mulier non potest suscipere sacramentum ratione subjectionis. Sed major subjectio est in servo ; quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus sacramentum non suscipit* (Il semble que [la condition de serf] soit un empêchement pour ce qui est nécessaire au sacrement, car une femme ne peut recevoir le sacrement en raison de sa sujétion. Or, la sujétion du serf est plus grande, car la femme n'est pas donnée à l'homme comme servante, puisqu'elle n'a pas été prise de ses pieds. Le serf ne reçoit donc pas le sacrement). »

Ce à quoi il répond (ad 4) : « *Signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentant ; mulier autem ex natura habet subjectionem, et non servus ; et ideo non est simile* (Les signes sacramentels représentent en vertu d'une ressemblance naturelle. Or, la femme est par nature dans un état de sujétion, mais non pas l'esclave. Ce n'est donc pas la même chose). »

¹³⁷ On retrouve d'une certaine manière le même argument que celui qui explique que le Christ se soit incarné comme homme. Il fallait que le Christ assume le sexe le plus noble et le plus parfait, cf. n. 125.

¹³⁸ C'est ce qu'écrit Thomas lorsqu'il traite du don de prophétie que, contrairement au sacrement de l'ordre, la femme peut avoir, cf. Sent. IV, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 : « *Prophetia non est sacramentum, sed donum Dei ; unde non exigitur ibi significatio, sed solum res. Et quia secundum rem, in his quae sunt animae, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris ; ideo donum prophetiae et alia huiusmodi potest accipere, sed non ordinis sacramentum* (La prophétie n'est pas un sacrement, mais un don de

supériorité peut être donnée à des femmes comme c'est le cas des mères abbesses. Il répondait alors que cette supériorité n'est pas « ordinaire, mais par délégation, en raison du danger de la cohabitation d'hommes avec des femmes »¹³⁹. Il écrivait aussi, en évoquant la figure biblique de Débora, que des femmes peuvent exercer le pouvoir temporel, mais pas le pouvoir sacerdotal.

Plus tard, lorsqu'il traite du sacrement de l'ordre dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas ne parle pas des femmes ni de l'élévation de degré. Il veut alors montrer qu'il ne convient pas aux anges de conférer les sacrements¹⁴⁰. Comme tout sacrement, le sacrement de l'ordre nécessite un signe visible, et ce signe est le corps du ministre. Même s'il n'emploie pas le terme homme au sens de *vir* mais de *homo*, on comprend que cette configuration concerne indirectement le sexe puisqu'elle concerne le corps humain.

Enfin, la sujétion de la femme est la raison pour laquelle elle ne peut pas enseigner en public, mais seulement en privé¹⁴¹. Ici encore, Thomas souligne que des sujets inférieurs peuvent

Dieu. Une signification n'y est donc pas exigée, mais seulement la *res*. Et parce que, selon la réalité, quant à l'âme, la femme ne diffère pas de l'homme, puisque parfois on trouve une femme meilleure que beaucoup d'hommes quant à l'âme, elle peut donc recevoir le don de prophétie et les autres choses de ce genre, mais non le sacrement de l'ordre). »

¹³⁹ Cf. Sent. IV, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Sicut ordo ad quamdam perfectionem pertinet, ita et praelationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed praelatio committitur mulieribus in novo testamento, ut patet de abbatissis, et in veteri, ut patet de Debora quae iudicavit Israel, iudicum 4 : competit etiam eis martyrium, et religionis status. Ergo et ordo Ecclesiae* (De même que l'ordre a un rapport avec la perfection, de même une fonction de supériorité, le martyre et l'état religieux. Or, une supériorité est confiée à des femmes sous la nouvelle alliance, comme cela est clair pour les abbesses, et sous l'ancienne alliance, comme cela est clair pour Débora, qui a exercé la fonction de juge en Israël, Jg 4. Le martyre aussi leur convient ainsi que l'état religieux. Donc, l'ordre de l'Église aussi). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *De abbatissis dicitur, quod non habent praelationem ordinariam, sed quasi ex commissione propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debora autem praefuit in temporalibus, non in sacerdotalibus, sicut et nunc mulieres possunt temporaliter dominari* (On dit que les abbesses n'ont pas une supériorité ordinaire, mais par délégation, en raison du danger de la cohabitation d'hommes avec des femmes. Mais Débora exerça un pouvoir en matière temporelle, non en matière sacerdotale, comme maintenant aussi des femmes peuvent exercer le pouvoir temporel). »

¹⁴⁰ Cf. SCG IV, 74 : « *Manifestum est autem ex praedictis, quod in omnibus sacramentis de quibus iam actum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spirituales virtutes habentes. Non enim Angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis* (Ce que nous avons dit déjà montre clairement qu'en tous les sacrements dont il a été question, la grâce spirituelle est donnée sous le signe de réalités visibles. Or il doit y avoir toujours proportion entre une action et celui qui l'accomplit. La dispensation de ces sacrements doit donc se faire par l'intermédiaire d'hommes visibles, détenteurs d'un pouvoir spirituel. Ce n'est pas aux anges qu'il appartient de conférer les sacrements, mais à des hommes revêtus d'un corps visible). »

¹⁴¹ Cf. nn. 21, 26, 27, 29.

On retrouve cette idée en ST I-II, 102, 6, ad 6 : « *Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia ; vel vir declinet ad mollities mulierum* (D'autre part la femme ne doit pas s'arroger

parfois prêcher, mais pas la femme car sa sujétion lui vient de la nature¹⁴².

l'enseignement ou d'autres fonctions qui reviennent à l'homme, ni l'homme ne doit se laisser aller à des mœurs efféminées). »

¹⁴² Cf. n. 21.

Résumé du chapitre I

Dans ce premier chapitre, nous sommes partis des citations de l'Écriture Sainte dans la *Somme* qui évoquent la femme. Nous avons rassemblé les textes de Thomas autour de certains versets bibliques de référence. Chaque verset appuyait une ou plusieurs idées de Thomas sur la femme. Nous avons fait ressortir à partir de là deux idées principales : l'homme est le principe et la fin de la femme ; et le mari est le chef de la femme. La première idée est surtout fondée sur des versets de la Genèse, tandis que la seconde idée est surtout fondée sur des versets des épîtres de saint Paul. Nous avons vu aussi quelques conséquences théologiques de la soumission de la femme à l'homme.

Selon le récit de la création, l'homme est principe de la femme et, en ce sens, il est à l'image de Dieu d'une manière que la femme n'est pas. La femme a été faite à partir de l'homme, comme l'univers a été fait à partir de Dieu. L'homme et la femme sont égaux dans la mesure où ils ont la même nature humaine. Cela dit, il existe un ordre au sein de cette même nature. Parce que l'expression « ordre de nature » pouvait laisser entendre qu'il s'agit de deux natures différentes, nous avons parlé pour l'homme et la femme d'un « ordre des sexes ». Dans cet ordre, la femme est inférieure à l'homme. L'ordre de la gloire est l'ordre final, et celui-ci ne suit pas nécessairement l'ordre des sexes. L'ordre de la gloire est fondé sur la charité, tandis que l'ordre de la nature est fondé précisément sur la nature. Ainsi, une femme qui montre plus de charité peut se trouver supérieure à un homme selon l'ordre de la gloire.

Dans le mariage, le mari est le chef de la femme. L'homme a la responsabilité de veiller au bien commun de tous. La soumission de la femme au mari va de pair avec la responsabilité du mari envers la femme. En vertu de sa plus grande sagesse, l'homme a la charge de pourvoir au bien de la femme. Il se fait participant de la providence de Dieu envers la femme. La domination de l'homme sur la femme est un donné de nature, elle existait déjà dans l'état d'innocence, et n'entraînait aucun mépris de la femme. Elle a été cependant pervertie par le péché originel, l'homme ne cherchant plus le bien commun, mais son bien propre. Alors que la femme était soumise à l'homme d'une sujétion bienveillante avant le péché originel, elle s'est retrouvée soumise à lui d'une sujétion servile après le péché.

La soumission naturelle de la femme à l'homme implique quelques conséquences théologiques : la femme ne peut pas baptiser en présence d'un homme ; le Christ n'a pas assumé

le sexe féminin ; la femme ne peut pas recevoir le ministère ordonné ; et elle ne peut pas enseigner en public.

Selon Thomas, l'Écriture Sainte en appelle à un ordre entre l'homme et la femme, qui est fondé sur leur nature. La femme est naturellement inférieure à l'homme. Il faut dire que Thomas lit les versets de l'Écriture sur l'homme et la femme à la lumière de sa compréhension de la masculinité et de la féminité. Or, il comprend la masculinité et la féminité telles qu'elles étaient biologiquement expliquées à son époque. Qu'est-ce que la biologie de l'époque de Thomas disait de l'homme et de la femme ? C'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant.

Chapitre II : L'homme et la femme à partir de la biologie d'Aristote

Dans ce deuxième chapitre, nous nous concentrerons sur la deuxième source que l'on trouve chez Thomas d'Aquin lorsqu'il traite de la femme : la biologie d'Aristote. En cherchant les lieux où Thomas évoquait la question de la femme dans la *Somme*, il s'est avéré qu'un certain nombre de renvois à la biologie d'Aristote apparaissaient.

Les études en biologie ont constitué plus d'un quart des œuvres d'Aristote. La question de la différenciation sexuelle est abordée dans l'ouvrage *De Generatione*. En faisant une recherche dans l'*Index Thomisticus*, on observe que Thomas mentionne vingt-et-une fois le *De Generatione* d'Aristote dans la *Somme*. Thomas se rapporte en général à ce traité dans deux cas : lorsqu'il a besoin d'expliquer que l'embryon dans son développement est d'abord un animal avant d'être un être humain, ou lorsqu'il doit évoquer le rôle de l'homme et de la femme dans la génération. Pour Aristote, comme pour Thomas à sa suite, la différence des sexes est liée à la génération. Nous partirons des idées d'Aristote en biologie, sans chercher à savoir de qui lui-même tient ces idées, ni comment il est parvenu à les trouver. Nous ne ferons pas une histoire de la biologie d'Aristote. Notre objectif est de comprendre la pensée de Thomas d'Aquin.

A l'époque de Thomas, Aristote était une autorité en matière de biologie, aussi bien qu'en philosophie¹⁴³. Thomas n'est pas d'abord un biologiste. S'il s'intéresse à la biologie d'Aristote, c'est parce qu'il s'intéresse à l'homme et que l'homme est un animal. Il ne s'arrête pas sur la question des animaux autres que l'homme, et s'il en parle, c'est seulement pour les comparer à l'homme. Un objectif évident de sa recherche en anthropologie et de son intérêt pour la biologie est de pouvoir dire quelque chose de l'humanité du Christ. On voit par exemple qu'il prête une attention particulière à la manière dont le Christ a été humainement engendré¹⁴⁴. Il n'est

¹⁴³ Notons ici que le terme même de « biologie » n'était pas d'usage à l'époque d'Aristote, ni à celle de Thomas d'Aquin. En rigueur de termes, il faudrait parler de la « philosophie de la nature » d'Aristote. L'approche d'Aristote est avant tout philosophique. Il reste que Thomas, qui parle habituellement d'Aristote comme du « Philosophe », n'utilise pas ou très peu cette dénomination lorsqu'il renvoie à ses traités de philosophie de la nature.

Nous avons choisi d'utiliser le terme de « biologie » plutôt que de « philosophie de la nature » afin de nous permettre par la suite de faire un parallèle entre le travail d'Aristote et celui de la biologie actuelle.

¹⁴⁴ Cf. ST III, 31-33.

d'ailleurs pas anodin que la dernière question de la *Prima Pars*, qui porte sur la propagation corporelle de l'homme, se termine avec une ouverture christologique¹⁴⁵.

Comme annoncé, la méthode que nous avons utilisée dans ce chapitre diffère légèrement de celle utilisée dans le premier chapitre. Contrairement à la plupart des cas pour les versets bibliques, Thomas ne donne pas explicitement les références du *De Generatione* ni ne cite explicitement le texte d'Aristote. Pour retrouver les références et les textes, nous nous sommes appuyés en partie sur les renvois proposés par la version latine de la *Somme* des éditions San Paolo¹⁴⁶. Nous avons ainsi collecté un certain nombre de textes d'Aristote que nous avons rassemblé dans la première section. Cette première section est entièrement consacrée à la pensée d'Aristote. Nous n'avons pas associé à chaque idée d'Aristote les textes de Thomas qui s'y réfèrent. Ceci pour deux raisons : nous ne voulions pas surcharger cette première section déjà riche des nombreux textes d'Aristote ; et nous voulions entrer en profondeur dans la pensée d'Aristote. Il est important de bien s'imprégner de cette pensée, afin de parvenir autant que possible à saisir le raisonnement de Thomas qui s'en inspire. La première section est en quelque sorte un cours de biologie tel que pouvait le recevoir Thomas d'Aquin. Dans la seconde section, nous prendrons les grandes idées que Thomas tire d'Aristote et nous citerons les textes de la *Somme* qui s'y réfèrent. Cette fois encore, ces textes seront cités en note de bas de page afin de pouvoir y faire plus facilement référence par la suite.

La question de l'influence d'Aristote sur les écrits de Thomas d'Aquin a été particulièrement étudiée¹⁴⁷. Ces études font souvent référence aux écrits philosophiques d'Aristote. Il est plus

¹⁴⁵ Cf. ST I, 119, 2, ad 4 : « *Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem. Quia materia corporis eius, quae ministrata est a matre virgine, derivata est ab Adam, sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione spiritus sancti. Talis enim partus decebat eum, qui est super omnia benedictus Deus in saecula. Amen* (Mais pour le Christ, on dit qu'il existait en Adam selon la substance corporelle, non selon la raison séminale. Parce que la matière de son corps, qui fut fournie par la Vierge Mère, venait bien d'Adam, tandis que la puissance active ne venait pas d'Adam, parce que son corps n'a pas été formé par la vertu de la semence virile, mais par l'opération du Saint-Esprit. Un tel enfantement convenait en effet à celui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles. Amen). »

¹⁴⁶ Cf. *Summa theologiae*, Edizioni San Paolo, Torino, 1988.

¹⁴⁷ Cf. par exemple dernièrement Gilles EMERY – Matthew LEVERING, *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Cf. aussi le chapitre XIII : « Le commentateur d'Aristote », in Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 289-315.

rare de trouver des études qui montrent l'influence de la biologie d'Aristote chez Thomas d'Aquin¹⁴⁸. Ceci s'explique aisément par le fait qu'il y a eu une évolution considérable de la biologie depuis le XIII^e siècle, tandis que la philosophie reste toujours d'actualité. Les présupposés biologiques que nous verrons, auxquels se réfère Thomas d'Aquin, semblent être dépassés, et dès lors toutes les conclusions qu'il en tire sont souvent laissées de côté comme aussi dépassées. Il nous semble important cependant de nous arrêter sur ces présupposés biologiques. Peut-être aurions-nous perdu quelque chose en les laissant de côté ?

Dans quel contexte Thomas a-t-il lu les œuvres d'Aristote ? Michael Nolan décrit ainsi le contexte :

Aristotle's biological works reached Paris around 1220 in Michael Scot's translation from the Arabic. They caused great excitement, and Albert the Great's lectures on them were so popular that they had to be held in the open air at what became known as Place de Maître Albert, the present Place Maubert. Aquinas never wrote a commentary on Aristotle's biological works, but he had a detailed knowledge of them.¹⁴⁹

Il est probable que Thomas ait eu entre les mains la traduction latine de Michael Scot, traduction faite depuis une première traduction en arabe. On peut émettre aussi l'hypothèse qu'il a eu entre les mains la traduction latine, plus tardive, de Guillaume de Moerbeke (1266), laquelle fut faite directement depuis l'original grec. Cette dernière traduction précède de peu la rédaction de la *Somme*. Comme pour la Bible, il est extrêmement difficile de connaître précisément les textes

¹⁴⁸ On peut mentionner cependant l'ouvrage de Fabrizio Amerini, cf. *Aquinas On the Beginning and End of Human Life*, Harvard University Press, Cambridge – London, 2013.

¹⁴⁹ Michael NOLAN, « The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that "Woman is a Defective Male" », *The Thomist* 64 (2000), p. 57.

Selon Eric M. Johnston, Thomas pourrait avoir eu en main la traduction plus récente de Guillaume de Moerbeke faite directement depuis le grec, aussi bien que celle de Michael Scot faite depuis une première traduction en arabe, cf. Eric M. JOHNSTON, « The Biology of Woman in Thomas Aquinas », *The Thomist* 77 (2013), p. 589, n. 43 : « Ibn al-Batriz translated Aristotle's books on animals into Arabic in the ninth century. Michael Scot put the Arabic into Latin in 1217, under the single title *De animalibus*, of which books 1-10 were Aristotle's *Historia animalium*, books 11-14 *De partibus*, book 14 *De motu*, and books 15-19 *De generatione animalium*. The whole was known under Scot's title and numbering through the Renaissance, including in Theodore Gaza's new translation of 1450. These books were also the first of William of Moerbeke's translations from Greek, appearing at the end of 1260. (...) Thomas seems to have begun to refer to these works by their individual titles (thus *De generatione* instead of *De animalibus*) after acquiring Moerbeke's translations, but current editions still have him referring to "*De animalibus*" as late as *De Malo*. Thomas tends to refer to all five books of *De generatione* as a single book: "in libro *De generatione animalium*." »

Sur le lien entre Thomas d'Aquin et Guillaume de Moerbeke, cf. aussi Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 227-230.

source que Thomas a pu avoir entre les mains. Cela s'avère d'autant plus difficile dans le cas des textes d'Aristote sur la biologie qu'il ne les a pas commentés.

A) Quelques textes clés d'Aristote

Dans cette première section, nous avons rassemblé un certain nombre de textes d'Aristote auxquels Thomas d'Aquin se réfère vraisemblablement lorsqu'il traite de la femme. Nous avons rassemblé ces textes selon trois thèmes : la définition et l'observation du mâle et de la femelle, le processus de la génération, et la génération d'une femelle.

Sauf exception, ces textes parlent du mâle et de la femelle et non de l'homme et de la femme, car Aristote s'intéresse surtout aux animaux en général et non à l'être humain en particulier. Contrairement aux textes de Thomas que nous tenons à mettre dans leur langue originale, nous n'avons pas voulu mettre les textes d'Aristote en grec afin de ne pas surcharger cette première section. Ces textes sont aussi moins le centre de notre attention que les textes de Thomas.

1) La définition et l'observation du mâle et de la femelle

Le regard scientifique d'Aristote implique d'abord une certaine capacité d'observation et de description. Dans un passage clé, il décrit en détail ce que sont le mâle et la femelle à partir de leur rôle dans la génération :

Comme nous le disions, en effet, ce qu'on pourrait surtout poser comme principes de la génération, ce sont la femelle et le mâle, le mâle au sens où il possède le principe du mouvement et de la génération, la femelle au sens où elle possède celui de la matière. Ce qui serait le plus à même d'en convaincre, c'est d'étudier comment et d'où le sperme est engendré. Si c'est à partir du sperme, en effet, que se forment les êtres engendrés par la nature, la manière dont le sperme se trouve être engendré de la femelle et du mâle ne doit pas rester inconnue. C'est, en effet, parce qu'une partie de ce type est sécrétée par la femelle et le mâle et que cette sécrétion réside en eux et vient d'eux que la femelle et le mâle sont principes de la génération, car *nous appelons mâle l'animal qui engendre en un autre, femelle celui qui engendre en soi*. C'est pour cela aussi que, à l'échelle du tout, on considère la nature de la terre comme femelle et mère, tandis qu'on appelle géniteurs et pères le ciel, le Soleil ou toute autre chose semblable.

Mais le mâle et la femelle diffèrent du point de vue de leur définition, parce que chacun a une puissance différente et, du point de vue de l'observation, par certaines parties. *Du point de vue de la définition, par le fait que le mâle est ce qui peut engendrer en un autre, comme on l'a dit auparavant, tandis que la femelle est ce qui peut engendrer en soi*, c'est-à-dire qu'elle est ce à partir de quoi naît l'engendré qui existait dans le géniteur. Mais, puisqu'ils se définissent par une puissance et une fonction déterminées, que toute mise en œuvre d'une fonction a besoin d'instruments et que les parties du corps sont des instruments pour des puissances, il est nécessaire qu'il existe aussi des parties relatives à l'enfantement et à l'accouplement, et que ces parties diffèrent les unes des autres en tant que le mâle se distinguera de la femelle. Si, en effet, c'est aussi en se référant à l'animal entier que l'on dit que l'un est femelle, l'autre mâle, en revanche ce n'est certes pas en tout qu'un animal est lui-même femelle ou mâle, mais par une puissance et une partie déterminées, de la même façon aussi qu'il est capable de voir et de se déplacer, ce qui se manifeste également à l'observation. *Les parties en question sont, chez tous les sanguins, celles qu'on appelle chez la femelle l'utérus et, chez le mâle, la région des testicules et du périnée*, car certains d'entre eux ont des testicules et d'autres des canaux du même type. Il existe aussi les différences de la femelle et du mâle chez tous les non-sanguins qui possèdent cette opposition entre contraires ; chez les sanguins, les parties relatives au coït diffèrent par leur forme extérieure. Mais il faut se mettre dans l'esprit que, de la suppression d'un principe même minime, découlent d'habitude en même temps de nombreux changements du côté de ce qui dépend du principe. On le voit bien chez les animaux castrés : il suffit, en effet, que la partie génératrice soit détruite pour que pratiquement la silhouette entière de l'animal soit simultanément modifiée au point qu'il ait l'air d'une femelle ou peu s'en faut, parce que ce n'est pas selon n'importe quelle partie ni selon n'importe quelle puissance que l'animal est femelle ou mâle. On voit donc que la femelle et le mâle se manifestent comme un principe déterminé. Ce qui est certain est que de nombreuses choses changent en même temps qu'ils changent comme femelle et comme mâle, comme si le principe subissait une modification.¹⁵⁰

Aristote pose d'abord que les principes de la génération sont le mâle et la femelle. Le mâle possède le principe du mouvement et de la génération, tandis que la femelle possède le principe de la matière. Pour expliquer cela, poursuit Aristote, il faudrait voir comment et d'où le sperme est engendré. « Sperme » étant pris ici au sens large, comme évoquant aussi bien le principe

¹⁵⁰ *De Gen. Anim.*, I, 2 (716a-b). Nous soulignons. Aristote rappelle ici un passage d'un traité précédent, cf. *Hist. Anim.*, I, 3 (489a) : « Pour le reste, beaucoup des animaux possèdent, outre ces parties [organes de la nutrition], celle qui émet la semence. Et parmi ceux qui ont la faculté d'engendrer des animaux, dans un cas l'émission a lieu dans l'animal lui-même, dans l'autre cas dans un autre. Celui chez qui l'émission a lieu en lui-même, on l'appelle femelle, et mâle celui chez qui elle a lieu en un autre. Chez certains il n'y a pas de mâle et de femelle. C'est ainsi aussi que la forme des parties dévolues à cette fonction diffère ; certains, en effet, ont une matrice, les autres un organe analogue. Telles sont donc les parties les plus nécessaires aux animaux, les unes étant attribuées à tous, d'autres à la plupart d'entre eux. »

maternel que le principe paternel. Le mâle et la femelle sont principes de la génération, car ils secrètent du sperme, lequel est principe de la génération.

Le mâle et la femelle ne sont pas principes de la génération de la même manière. Ils diffèrent du point de vue de leur *définition* et du point de vue de l'*observation*. La *définition* se rapporte aux puissances et aux fonctions, tandis que l'*observation* se rapporte aux parties. Les deux sont liées, puisque la mise en œuvre d'une fonction nécessite un instrument. Les parties ou organes sont des instruments au service des puissances. Bien qu'on dise qu'un animal est mâle ou femelle en se référant à l'animal entier, c'est en raison de sa puissance et de son organe qu'il est mâle ou femelle.

La *définition* du mâle et de la femelle se rapporte à leurs puissances. Le mâle a la puissance d'engendrer dans un autre (« *allo gennon* » en grec) ; il est le « générateur dans un autre ». La femelle a la puissance d'engendrer en soi (« *auto gennon* » en grec) ; elle est « génératrice en soi ». Notons ici que c'est la puissance et non pas la génération en tant que telle qui définit le mâle et la femelle : le mâle est celui qui *peut* engendrer dans un autre, tandis que la femelle est celle qui *peut* engendrer en soi. La femelle est « ce à partir de quoi naît l'engendré qui existait dans le géniteur ». On voit ici un peu mieux de quelle manière le mâle possède le principe du mouvement et de la génération, et la femelle le principe de la matière.

L'*observation* du mâle et de la femelle se rapporte à leurs parties. Les parties sont chez le mâle la région des testicules et du périnée, et chez la femelle l'utérus. Ces parties sont ordonnées à leurs puissances respectives. Elles ont un rôle de principe. Quand un principe est modifié, ce qui dépend du principe est aussi modifié. De même, quand la partie est modifiée, ce qui dépend de la partie est modifié. Quand les testicules sont modifiés, ce qui dépend des testicules est modifié. La silhouette du mâle, par exemple, dépend des testicules. Un individu castré prendra l'apparence d'une femelle. La silhouette n'est pas la seule chose qui change, Aristote écrit que « de nombreuses choses changent » : on peut imaginer la voix ou la pilosité par exemple. Notons qu'il ne dit pas si la femelle dont l'utérus est modifié prendrait l'apparence d'un mâle.

2) Le processus de la génération

La différence entre le mâle et la femelle se prend de la génération. Pour comprendre ce que « engendrer dans un autre » ou « engendrer en soi » signifie pour Aristote, il est bon de revenir sur sa compréhension de la génération.

Le sperme et les menstrues

La génération nécessite une semence. Aristote explique que la semence est un résidu de nourriture :

Que le sang soit donc, chez les animaux sanguins, la dernière nourriture et que ce soit son analogue chez les animaux non sanguins, on l'a dit auparavant. Mais puisque la semence aussi est un résidu de la nourriture et de la dernière nourriture, la semence sera ou bien sang ou bien son analogue ou bien quelque chose qui en est issu. Or, puisque chacune des parties du corps est en quelque façon engendrée à partir du sang cuit et réparti dans le corps, et que le sperme, une fois cuit, se sépare comme quelque chose de très différent du sang, tandis que, quand il n'est pas cuit, c'est-à-dire en particulier quand quelqu'un est obligé de se livrer souvent aux plaisirs érotiques, il est déjà arrivé qu'il sorte chez certains mêlé avec du sang, il est manifeste que le sperme sera le résidu de la nourriture sanguine, de la dernière nourriture distribuée aux parties du corps.¹⁵¹

Le lien entre le sang et la dernière nourriture vient de l'observation des vaisseaux sanguins le long de l'appareil digestif. Le sang est le résidu de la dernière nourriture, celle qui a été digérée jusqu'au bout. Le sang est ainsi vu comme « la nourriture ultime pour les animaux sanguins »¹⁵². On parle de « nourriture sanguine ». Ce sang est ensuite cuit et réparti dans le corps pour former les parties du corps. La « cuisson » est le processus de transformation de la matière, qui permet de passer du sang à la partie du corps.

Comme les parties du corps, le sperme est formé à partir du sang grâce à une cuisson. Plus précisément, il est issu du « résidu » de la nourriture sanguine, de ce qui reste du sang après que celui-ci ait été utilisé pour constituer les parties du corps. Le résidu de la nourriture sanguine

¹⁵¹ *De Gen. Anim.*, I, 19 (726b).

¹⁵² Cf. *De Part. Anim.*, II, 3 (650a) : « Puisqu'il y a un réceptacle pour toute nourriture et les résidus qui en viennent, et que les vaisseaux sont comme un vase pour le sang, il est manifeste que le sang est la nourriture ultime pour les animaux sanguins, et qu'il en va de même pour son analogue chez les non-sanguins. »

est alors cuit pour devenir du sperme. Ceux qui éjaculent souvent émettent parfois du sang en même temps que le sperme, car la cuisson pour transformer le sang en sperme n'a pas eu le temps de se réaliser entièrement. On peut ajouter que les animaux gras ont peu de sperme, car ils ont peu de résidu de nourriture sanguine (ils utilisent tout le sang pour former les parties du corps)¹⁵³.

Comme le sperme, les menstrues sont des résidus de nourriture sanguine :

Mais, puisqu'il est nécessaire que le résidu soit d'autant plus abondant et d'autant moins bien cuit que l'individu est plus faible ; que, si le résidu est tel, il est nécessaire qu'il soit une quantité de liquide mêlé de sang, que ce dont la nature est d'avoir part à moins de chaleur est plus faible et que telle est la femelle [...], il est nécessaire aussi que la sécrétion sanguine qui se produit chez la femelle soit un résidu. Telle est la nature de l'excrétion de ce que nous appelons les menstrues. Que donc les menstrues soient un résidu et qu'il existe une identité de rapport entre la semence chez les mâles et les menstrues chez les femelles, c'est évident. Mais les faits qui se produisent dans ce domaine sont autant de signes que nous avons raison. C'est en effet au même âge que la semence commence d'être produite et émise par les mâles, que s'écoulent les menstrues chez les femelles, que la voix change et que les mamelles apparaissent, et lorsque l'âge se termine, chez les uns cesse leur pouvoir d'engendrer, chez les autres, les menstrues. [...] Mais puisque les menstrues sont ce qui se produit chez les femelles comme la semence est ce qui se produit chez les mâles et qu'il n'est pas possible qu'il y ait en même temps deux sécrétions de sperme, il est manifeste que la femelle ne contribue pas à la génération par du sperme. Si, en effet, elles avaient du sperme, elles n'auraient pas de menstrues, mais comme elles ont en réalité des menstrues, elles n'ont pas de sperme.¹⁵⁴

Les menstrues chez la femelle sont l'équivalent du sperme chez le mâle. Les deux ont la même origine : le résidu de nourriture sanguine, et ils apparaissent au même âge chez les individus. Chaque individu produit soit des menstrues, soit du sperme. Parce qu'elle produit des menstrues, la femelle ne peut pas produire du sperme. Le résidu de la nourriture sanguine n'est pas transformé en sperme chez la femelle, car elle ne possède pas assez de chaleur pour le cuire. Les menstrues sont précisément ce résidu.

¹⁵³ Cf. *De Gen. Anim.*, I, 19 (727a-b) : « Les animaux gras ont moins de sperme que les animaux sans graisse (la cause en est que la graisse est aussi un résidu comme le sperme, c'est-à-dire du sang qui a subi une coction, mais pas de la même manière que le sperme, de sorte qu'il est normal, si le résidu a été dépensé pour la graisse, que tout ce qui concerne la semence fasse défaut). »

¹⁵⁴ *De Gen. Anim.*, I, 19 (727a).

Les menstrues sont la matière qui servira à la génération :

Il est donc clair que la contribution de la femelle à la génération réside dans la matière, c'est-à-dire dans la constitution des menstrues, et que les menstrues sont un résidu.¹⁵⁵

La femelle se caractérise par le fait qu'elle est incapable de produire du sperme, et donc par une impuissance particulière :

La femme est comme un mâle stérile, car la femelle se caractérise par une impuissance particulière, celle de ne pouvoir opérer la coction du sperme à partir de la dernière nourriture (le sang ou son analogue chez les animaux non sanguins) du fait que sa nature est froide.¹⁵⁶

La femelle est « comme un mâle stérile », car elle est incapable de produire du sperme à cause de son manque de chaleur. Elle est incapable de faire ce que le mâle peut faire grâce à sa chaleur. La « stérilité » de la femelle est due à son manque de chaleur. Cette comparaison avec le mâle fait écho à une comparaison que nous verrons plus loin, lorsqu'Aristote écrit que la femelle est « comme un mâle infirme ».

La génération

Dans la génération, la semence du mâle agit sur la matière de la femelle comme la présure sur du lait :

Le mâle apporte la forme et le principe du mouvement, la femelle, le corps et la matière, comme dans le caillage du lait : le lait est le corps, le suc de figuier ou la présure est ce qui possède le principe pour donner la consistance, ainsi agit ce qui vient du mâle en se fractionnant dans la femelle.¹⁵⁷

Comme la présure donne de la consistance au lait, la semence du mâle donne de la consistance à la matière de la femelle. La semence agit sur la matière comme la cause efficiente sur la cause matérielle. Nous n'avons pas trouvé de texte d'Aristote qui le dit explicitement, mais il semble que, selon lui, la cause matérielle de la génération est la matière fournie par la mère, et la cause

¹⁵⁵ *De Gen. Anim.*, I, 19 (727b).

¹⁵⁶ *De Gen. Anim.*, I, 20 (728a).

¹⁵⁷ *De Gen. Anim.*, I, 20 (729a).

efficace est la semence paternelle. Quant à la cause finale et à la cause formelle de la génération, elles seraient identiques : c'est la forme de la substance produite¹⁵⁸.

Le père est désigné comme moteur et producteur, et la femelle comme ce qui pâtit :

Il est nécessaire, en effet, qu'il existe un géniteur et ce d'où <l'être est engendré>, et cela vaut même s'ils sont un, qu'ils diffèrent au moins par la forme, c'est-à-dire par le fait d'avoir une définition différente, et que, chez ceux où les puissances et les corps sont séparés, soit différente aussi la nature de ce qui produit et de ce qui pâtit. Si donc le mâle est comme moteur et producteur, la femelle, comme ce qui pâtit, la contribution de la femelle à la semence du mâle ne consistera pas en une semence, mais en une matière, ce qui est manifestement le cas, car la nature des menstrues est de l'ordre de la matière première.¹⁵⁹

La femelle en tant que femelle est ce qui est capable de pâtir, et le mâle en tant que mâle, ce qui est capable de produire et ce d'où vient le principe du mouvement.¹⁶⁰

La génération ne se produit pas dans le mâle. Elle se produit dans la femelle, car la matière se trouve en elle :

Et la génération de ce qui est engendré a lieu dans la femelle et ce n'est pas dans le mâle que ni le mâle lui-même ni la femelle n'émettent la semence, mais tous les deux contribuent par ce qui vient d'eux dans la femelle, parce que c'est dans la femelle que se trouve la matière de laquelle vient ce qui est façonné. Il est nécessaire qu'il y ait tout de suite de la matière en masse, à partir de laquelle l'embryon commencera à prendre consistance, et qu'il s'en ajoute toujours afin que ce qui a été conçu puisse croître. C'est pourquoi c'est nécessairement dans la femelle que l'enfantement a lieu ; en effet, le menuisier est du côté du bois, le potier, de l'argile, et, en un mot, toute opération et tout mouvement, s'ils sont derniers, sont du côté de la matière, comme la construction est dans les choses construites. On peut comprendre à partir de là en quoi consiste justement la contribution du mâle à la génération : tout mâle n'émet pas du sperme et, chez ceux qui en émettent, il n'est pas une partie de l'embryon engendré, comme rien non plus ne quitte le menuisier pour la matière que constituent les morceaux de bois et aucune partie de l'art de la menuiserie ne se trouve non plus dans ce qui est engendré, mais c'est la configuration et la forme qui proviennent de celui-là par le mouvement qui est dans la matière ; et c'est l'âme dans laquelle se trouve la forme, c'est-à-dire la science, qui meut les mains ou une certaine autre partie d'un mouvement qui a une qualité déterminée (si

¹⁵⁸ Selon Michael Nolan, la cause finale de la génération pour Aristote est la perpétuation de l'espèce, cf. « The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that "Woman is a Defective Male" », p. 31.

¹⁵⁹ *De Gen. Anim.*, I, 20 (729a).

¹⁶⁰ *De Gen. Anim.*, I, 20 (729b).

c'est d'un mouvement différent, ce qui est engendré est différent, si c'est d'un mouvement identique, ce qui est engendré est identique), les mains meuvent les outils, les outils meuvent la matière. C'est de la même façon aussi que, chez ceux qui émettent du sperme, la nature qui est dans le mâle fait usage du sperme comme d'un outil et comme d'un outil qui possède des mouvements en acte, de la même façon que les outils sont mus dans le cas de ce qui est engendré par l'art. Car c'est en eux que réside en quelque façon le mouvement de l'art.¹⁶¹

La mère présente de la matière en masse qui sera soumise à l'action du sperme. Elle ajoutera encore de la matière nécessaire à la croissance de l'embryon. Le père, quant à lui, n'apporte pas de matière. Le sperme n'est pas une partie de l'embryon engendré. Il donne « la configuration et la forme [...] par le mouvement qui est dans la matière ». Il vient agir sur la matière comme un outil qu'utilise un artiste pour former une matière, lequel outil possède un mouvement en acte.

La génération se produit *dans* la femelle, comme le mouvement se trouve *dans* le patient. On retrouve ici l'idée, développée par Aristote dans la *Physique*, que l'acte de l'agent se trouve *dans* le patient¹⁶². Aristote évoquait la difficulté de tenir qu'il puisse y avoir un seul acte alors qu'on distingue l'acte de l'agent et celui du patient. L'action et la passion ne sont pas une seule et même chose¹⁶³. Il répondait alors qu'il y a bien deux actes, mais un seul mouvement ; l'acte de l'un étant *dans* l'autre¹⁶⁴. Dans l'enseignement, par exemple, l'acte de l'enseignant (action) est *dans* l'étudiant qui apprend (passion). Dans la génération, l'acte du père est *dans* la mère.

¹⁶¹ *De Gen. Anim.*, I, 22 (730a-b).

¹⁶² Cf. *Phys.*, III, 3 (202a) : « Il est manifeste, et c'est une difficulté bien connue, que le mouvement est dans le mobile. En effet, le mouvement est l'entéléchie de celui-ci du fait de ce qui meut. Et l'acte de ce qui meut n'est pas autre chose – car il faut bien qu'il y ait une entéléchie commune aux deux – ; en effet, il est ce qui peut mouvoir par sa capacité, et il est moteur par son acte, mais il peut actualiser le mobile, de sorte qu'il y a un seul acte pour les deux à la manière dont c'est le même intervalle qu'il y a entre un et deux et entre deux et un, et à la manière de la montée et de la descente. Car toutes ces choses sont une, bien que leurs définitions ne soient pas une. Et il en est de même en ce qui concerne le moteur et le mû. »

¹⁶³ Cf. *Phys.*, III, 3 (202b) : « Il est irrationnel qu'un seul et même acte soit l'acte de deux choses qui diffèrent par la forme ; et, si l'enseignement et l'apprentissage, c'est-à-dire l'action et la passion, sont la même chose, l'acte d'enseigner sera la même chose que l'acte d'apprendre, c'est-à-dire faire sera la même chose que pâtir, de sorte qu'il serait nécessaire que tout enseignant apprenne et que tout agent pâtisse. »

¹⁶⁴ Cf. *Phys.*, III, 3 (202b) : « N'est-ce pas plutôt qu'il n'est pas absurde que l'acte de l'un soit dans l'autre (car l'enseignement est l'acte de celui qui est capable d'enseigner, mais dans quelqu'un d'autre, acte non pas coupé du premier, mais acte du premier dans le second) ? Et aussi rien n'empêche qu'il y ait un seul et même mouvement pour deux choses, non pas que l'être en soit le même, mais comme ce qui est en puissance est par rapport à ce qui est actif. Et il n'est pas non plus nécessaire que l'enseignant apprenne, même si faire et subir ne font qu'un, non pas certes au sens où serait une leur définition qui exprime leur être essentiel (comme pour pardessus et manteau), mais comme sont une la route de Thèbes à Athènes et celle d'Athènes à Thèbes [...] ? En effet, les mêmes propriétés n'appartiennent pas aux mêmes choses en n'importe quel sens, mais seulement à celles dont l'essence

Dans la suite du *De Generatione Animalium*, Aristote fait remarquer que le mâle et la femelle peuvent parfois se trouver ensemble dans un même individu : c'est le cas des plantes.

Et, en tout cela, la nature agit en artisan raisonnable. En effet, en vertu de leur essence, les plantes n'ont aucune autre fonction ni d'autre action que la génération de la graine <*sperma*>, de telle sorte que, puisque la graine est engendrée par l'accouplement de la femelle et du mâle, la nature a mélangé ces derniers en les disposant l'un avec l'autre. C'est pourquoi la femelle et le mâle ne sont pas séparés chez les plantes. [...] Quant à l'animal, sa fonction n'est pas seulement d'engendrer (car c'est là une fonction commune à tous les vivants), mais tous les animaux ont part aussi à une certaine connaissance, les uns beaucoup, les autres, moins, d'autres enfin, vraiment très peu : ils possèdent, en effet, la sensation, or la sensation est une sorte de connaissance. La valeur en diffère beaucoup selon qu'on l'estime en la rapportant à la pensée ou au genre des êtres dépourvus d'âme. Par rapport à la pensée, en effet, prendre part seulement au toucher et au goût semble n'être à peu près rien, mais, par rapport à la plante ou à la pierre, c'est une chose qui est digne d'admiration. Il semblerait, en effet, qu'il faille même se réjouir de bénéficier de cette connaissance plutôt que de se trouver mort et de ne pas être. Or c'est par la sensation que les animaux se distinguent des êtres qui sont seulement vivants. Mais puisqu'il est nécessaire aussi, en tant qu'animal, de vivre, quand il faut qu'ils accomplissent la fonction du vivant, c'est alors qu'ils s'accouplent et se mélangent et, comme nous l'avons dit, deviennent comme s'ils étaient une plante.¹⁶⁵

Quand l'unique fonction d'un être est de se reproduire, la nature a en quelque sorte optimisé ses chances de reproduction en unissant le mâle et la femelle dans un même individu. Lorsqu'un être est ordonné à la fonction plus haute qu'est la connaissance, la nature a séparé le mâle et la femelle en deux individus différents. C'est le cas de tous les animaux, puisqu'ils ont tous accès au moins à une forme de connaissance par les sens. Chez les animaux, la reproduction se fait alors par l'union des individus mâles et femelles.

est la même. Néanmoins, il n'est pas vrai que, même si l'enseignement est la même chose que l'apprentissage, l'acte d'apprendre soit aussi la même chose que l'acte d'enseigner, de même qu'il n'est pas vrai que, même s'il y a un seul intervalle entre les choses qu'il sépare, être séparé d'ici à là et de là à ici soit une seule et même chose. Et, pour parler en termes généraux, ni l'enseignement n'est au sens strict la même chose que l'apprentissage, ni l'action la même chose que la passion, mais ce qui est la même chose c'est ce à quoi ces propriétés appartiennent, à savoir le mouvement. Car le fait d'être l'acte de ceci en cela et d'être l'acte de cela du fait de ceci sont différents par la définition. »

¹⁶⁵ *De Gen. Anim.*, I, 23 (731a-b).

Un peu plus loin, Aristote ajoute un autre argument qui explique pourquoi il est nécessaire que le mâle soit séparé de la femelle :

Puisqu'ils ont pour principe la femelle et le mâle, c'est en vue de la génération que la femelle et le mâle existeront chez les êtres. Or comme, du point de vue de sa nature, est meilleure et plus divine que la matière la cause première qui meut – elle à laquelle appartiennent la définition et la forme –, il est meilleur aussi que ce qui vaut mieux soit séparé de ce qui vaut moins. C'est pourquoi, chez tous ceux où cela est possible et pour autant que cela soit possible, le mâle est séparé de la femelle, car c'est comme quelque chose de meilleur et de plus divin que le principe du mouvement appartient, comme mâle, aux êtres engendrés, tandis que la femelle est matière. Mais le mâle s'unit et se mélange à la femelle en vue de l'opération que constitue la génération, car cette opération est commune aux deux.¹⁶⁶

La cause première qui meut est meilleure et plus divine que la matière, car elle est principe du mouvement. Or, il est préférable que ce qui vaut plus soit séparé de ce qui vaut moins. C'est pourquoi, lorsque cela est possible, le mâle est séparé de la femelle.

Aristote précise ensuite comment l'embryon est formé par le sperme. Le sperme ne possède pas l'âme de l'embryon, mais il donne une motion de l'extérieur :

Mais est-ce que le sperme possède l'âme ou non ? C'est le même raisonnement que pour les parties du corps. En effet, aucune âme ne sera dans autre chose que dans ce dont elle est l'âme et il n'y aura pas de partie qui ne participe à l'âme, sauf par homonymie, comme l'œil d'un mort. Il est donc clair à la fois que le sperme possède <une âme> et qu'il est en puissance <une âme>. Mais en puissance une chose peut être plus proche ou plus loin qu'elle-même, comme le géomètre qui dort est plus loin que le géomètre éveillé et celui-ci plus loin que le celui qui étudie. Ainsi donc, de la génération dont nous parlions, aucune partie n'est cause, mais c'est ce qui a mû en premier de l'extérieur, car rien ne s'engendre soi-même, mais c'est seulement à partir du moment où un être est engendré qu'il se fait croître lui-même. C'est pourquoi il y a une première chose qui est engendrée et tout n'est pas engendré simultanément. Or il est nécessaire que soit engendré en premier ce qui possède le principe de la croissance [...]. Si donc cela est une certaine chose une et première, il est nécessaire que ce soit cette chose qui soit engendrée la première ; de telle sorte que si, chez certains animaux, le cœur est engendré en premier et, chez ceux qui n'ont pas de cœur, ce qui lui est analogue, c'est du cœur qu'a des chances de venir le principe chez ceux qui en ont un, et chez les autres, ce qui lui est analogue.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *De Gen. Anim.*, II, 1 (732a).

¹⁶⁷ *De Gen. Anim.*, II, 1 (735a). A propos du fait que le cœur est engendré en premier et qu'il est principe, cf. aussi *De Gen. Anim.*, II, 4 (739b-740a).

Le sperme meut de l'extérieur la matière fournie par la mère. Cette motion apportée par le sperme engendre une première chose : le cœur, ou ce qui est analogue. Le cœur prend ensuite le rôle de principe, il est le principe de la croissance de l'embryon. L'embryon poursuit dès lors une croissance « autonome », il « se fait croître lui-même ».

Ainsi, l'être engendré est engendré *de* quelque chose *par* quelque chose. Il est engendré *de* la matière, *par* la motion transmise par le sperme¹⁶⁸. La femelle procure la matière, tandis que le mâle procure le principe du mouvement :

Toujours la femelle procure la matière, le mâle, ce qui façonne. Nous affirmons, en effet, que chacun d'eux possède cette puissance et qu'être femelle ou être mâle consiste en cela. C'est pourquoi il est nécessaire que la femelle procure corps et masse, alors que pour le mâle, ce n'est pas nécessaire. Il n'est pas nécessaire, en effet, que les instruments ni le producteur existent dans ce qui est engendré. Le corps vient de la femelle, l'âme vient du mâle, car l'âme est la substance d'un corps déterminé.¹⁶⁹

La matière, c'est la femelle qui la procure, mais le principe du mouvement, c'est le mâle.¹⁷⁰

La matière de la génération ne correspond pas exactement aux menstrues. Une seule partie des menstrues est utilisée comme matière :

Quand, chez les animaux qui en émettent, le sperme issu du mâle arrive, il fait prendre consistance à ce qui dans le résidu est le plus pur, car la plus grande partie de ce qui est dans les menstrues est inutile et humide.¹⁷¹

L'embryon formé par l'union du sperme et de la matière maternelle est animé successivement d'une âme végétative, puis sensitive, puis intellectuelle :

Pour ce qui est donc de l'âme nutritive, il est évident qu'il faut poser que le sperme et l'embryon qui ne sont pas encore séparés la possèdent en puissance et que <l'embryon> ne la possède pas en acte avant de tirer la nourriture de sa mère, comme les embryons qui sont séparés, c'est-à-dire avant d'accomplir la fonction de ce type d'âme. En effet, au début, absolument tous les embryons de ce type ont l'air de mener la vie de la plante. Mais il est évident que, à la suite, il faut parler de l'âme sensitive et de l'âme intellectuelle,

¹⁶⁸ Cf. *De Gen. Anim.*, II, 1 (733b-735a).

¹⁶⁹ *De Gen. Anim.*, II, 4 (738b).

¹⁷⁰ *De Gen. Anim.*, II, 4 (740b).

¹⁷¹ *De Gen. Anim.*, II, 4 (739a).

car, avant de les posséder en acte, il est nécessaire de les posséder toutes en puissance. Or, nécessairement, (1) ou bien toutes apparaissent sans exister avant, (2) ou bien toutes préexistent, (3) ou bien les unes préexistent, les autres, non, et elles apparaissent (4.1) ou bien dans la matière sans être entrées avec le sperme du mâle, (4.2) ou bien ici en étant venues de là, et (5) elles sont dans le mâle, (5.1) ou bien venant toutes du dehors <thurathen>, (5.2) ou bien aucune, (5.3) ou bien les unes oui, les autres non. Or il est clair qu'il n'est pas possible qu'elles préexistent toutes : en effet, ceux des principes dont l'activité est corporelle, il est évident qu'il leur est impossible d'exister sans un corps, comme il est impossible de marcher sans pieds ; en sorte qu'il est impossible aussi qu'ils entrent du dehors. En effet, comme ils ne sont pas séparables d'un corps, il n'est pas possible qu'ils entrent eux-mêmes par eux-mêmes, ni qu'ils entrent dans un corps, car le sperme est le résidu de la nourriture transformée. Il reste donc que l'intellect seul entre du dehors et que seul il est divin, car l'activité corporelle ne possède rien en commun avec son activité.¹⁷²

L'embryon possède en puissance toutes les âmes. L'âme végétative préexiste, mais pas les âmes sensitive et intellectuelle (3). L'âme sensitive et l'âme intellectuelle apparaissent dans la matière en étant entrées avec le sperme du mâle (4.2). Elles sont toutes deux dans le mâle (5). L'âme sensitive ne vient pas du dehors, tandis que l'âme intellectuelle vient du dehors (5.3). Comme on a vu que les âmes ne sont pas dans le sperme, elles sont dans le mâle en puissance seulement.

L'âme végétative préexiste dans la matière maternelle en puissance, mais non en acte. Elle ne s'actualise que sous l'action du sperme, lorsque l'embryon prend forme. Seul l'embryon est capable de poser les actes de la puissance végétative. L'âme sensitive, quant à elle, ne préexiste pas dans la matière maternelle. Elle vient à l'existence seulement sous l'action du sperme :

S'il est vrai que la femelle possède la même âme et que la matière est le résidu de la femelle, pourquoi la femelle a-t-elle besoin en plus du mâle et pourquoi n'engendre-t-elle pas elle-même à partir d'elle-même ? La cause en est que l'animal diffère de la plante par la sensation. Or il est impossible qu'un visage, une main, de la chair ou quelque autre partie existe sans que soit présente dedans, en acte ou en puissance, d'une façon particulière ou absolument, l'âme sensitive, car, sinon, ce sera comme un cadavre ou une partie de cadavre. Si c'est donc le mâle qui est capable de produire une telle âme, partout où femelle et mâles sont séparés, il est impossible que la femelle engendre elle-même à partir d'elle-même un animal. Ce qu'on vient de dire constitue, en effet, l'être du mâle. [...] Chez les animaux où femelle et mâle sont séparés, il est impossible que la

¹⁷² *De Gen. Anim.*, II, 3 (736b).

femelle conduise elle-même par elle-même la génération jusqu'à sa fin, car le mâle existerait en vain, or la nature ne fait rien en vain.¹⁷³

La plante est capable de se reproduire elle-même, car l'âme végétative préexiste en elle. L'âme sensitive, quant à elle, ne préexiste pas dans la femelle animale. Pour engendrer un individu doté d'une âme sensitive, il faut nécessairement l'intervention d'un mâle. Seul le mâle est capable de susciter une âme sensitive, la femelle en est incapable. Par la motion qu'elle transmet, la semence du mâle provoque l'émergence de l'âme sensitive dans la matière fournie par la mère. Susciter une âme sensitive, c'est donc le rôle propre du mâle, sans quoi celui-ci existerait en vain.

3) La génération d'une femelle

On a vu que le sperme provient d'un résidu de nourriture sanguine. Aristote explique que le sperme possède en puissance toutes les parties du mâle, mais aussi de la femelle :

Comme le sperme est un résidu et qu'il est mû du même mouvement selon lequel le corps s'accroît quand la dernière nourriture s'y répartit, lorsqu'il entre dans l'utérus, il fait prendre consistance au résidu de la femelle et le meut du même mouvement dont précisément il est mû lui aussi, car celui-là est un résidu et il possède toutes les parties en puissance, mais aucune en acte. En effet, il possède aussi en puissance ces parties par lesquelles la femelle diffère du mâle. De la même manière, en effet, que d'êtres infirmes sont engendrés tantôt des êtres infirmes, tantôt des êtres qui ne le sont pas, de même aussi est engendré d'une femelle, tantôt une femelle, tantôt non une femelle, mais un mâle. En effet, *la femelle est comme un mâle infirme* et les menstrues sont du sperme, mais pas du sperme pur, car il y a une seule chose qu'elles ne possèdent pas, c'est le principe de l'âme.¹⁷⁴

Pour Aristote, la femelle est comme un « mâle infirme » (« arren peperomenon » en grec). Comme les êtres infirmes, son infirmité n'est pas nécessairement transmise à sa descendance. C'est le cas lorsqu'elle donne naissance à un mâle. Sous l'action du sperme, les menstrues peuvent donner aussi bien un mâle qu'une femelle. Ceci s'explique par le fait que les menstrues

¹⁷³ *De Gen. Anim.*, II, 5 (741a-b).

¹⁷⁴ *De Gen. Anim.*, II, 3 (737a). Nous soulignons. Aristote reprend cette idée en *De Gen. Anim.*, IV, 6 (775a) : « Les femelles sont en effet de nature plus faible et plus froide, et il faut comprendre que la femelle est comme une malformation naturelle. » Notons la présence du « comme » dans les deux cas.

ne possèdent pas le principe de l'âme. La femelle est comme un « mâle infirme » car son sperme (les menstrues) ne possède pas le principe de l'âme comme le sperme du mâle. Cette notion de « mâle infirme » fait écho à la notion de « mâle stérile » que nous avons vue précédemment.

D'où vient le fait que la femelle est un « mâle infirme » ? C'est dans la génération de la femelle qu'on trouve la réponse. Aristote explique ainsi le processus de génération :

Puisque le mâle et la femelle se définissent par une puissance et par une impuissance déterminée, car ce qui peut cuire, faire prendre consistance et sécréter le sperme qui possède le principe de la forme est le mâle (j'appelle principe non pas un principe tel qu'à partir de lui, comme à partir de la matière, est engendré un être semblable à ce qui engendre, mais le premier principe qui meut, que ce soit en lui-même ou en un autre qu'il puisse produire), tandis que ce qui reçoit sans pouvoir ni faire prendre consistance ni sécréter est la femelle, si en outre toute coction est opérée par le chaud, il est nécessaire aussi que, parmi les animaux, les mâles soient plus chauds que les femelles. C'est en effet à cause du froid et d'une impuissance que la femelle davantage que le mâle a beaucoup de sang en certains endroits de son corps [...]. Mais puisque l'un peut et que l'autre ne peut pas sécréter le résidu pur, que toute puissance possède un organe déterminé, le même pour la puissance qui s'accomplit mal que pour celle qui s'accomplit bien, et puisque, comme le puissant et l'impuissant se disent en plusieurs sens, la femelle et le mâle sont opposés de cette façon, il est nécessaire par conséquent que la femelle et le mâle aient un organe, pour l'une donc l'utérus, pour l'autre, le périnée. Mais à chacun la nature attribue en même temps la puissance et l'organe, car c'est mieux ainsi. (1) C'est pourquoi chacun de ces endroits du corps est engendré en même temps que les puissances de sécréter, de la même façon que ni la vision n'est achevée sans les yeux ni les yeux sans la vision, et que le bas-ventre et la vessie sont achevés en même temps que les résidus peuvent s'y former. Mais, puisque c'est à partir de la même chose, à savoir la nourriture, que se produisent la génération et la croissance, chacune des parties pourrait être engendrée à partir de la même sorte de matière que celle qu'elle reçoit, c'est-à-dire à partir d'un résidu de la même nature. (2) Mais, en plus, comme nous le disons, il y a génération à l'inverse à partir du contraire, en quelque façon. (3) Troisièmement, il faut en plus comprendre que, comme la destruction s'opère avec le contraire, il est nécessaire que ce qui n'est pas déterminé par le producteur aussi change vers le contraire. A partir de ces principes, la cause pour laquelle c'est tantôt une femelle, tantôt un mâle qui est engendré sera sans doute déjà plus claire. A chaque fois, en effet, que le principe ne domine pas, qu'il ne peut pas opérer la coction par défaut de chaleur et qu'il n'amène pas à la forme particulière qui est la sienne, mais qu'il est en cela en infériorité, il change nécessairement en son contraire. Or, le contraire du mâle, c'est la femelle, précisément en ce par quoi l'un est mâle, l'autre femelle. Mais puisqu'ils ont une différence qui réside dans leur puissance, ils ont aussi l'organe qui est différent, en sorte que c'est vers un être de ce type que le changement a lieu. Mais qu'une seule partie

décisive change, et c'est toute la constitution de l'animal qui diffère beaucoup d'aspect. On peut l'observer chez les eunuques : amputés d'une seule partie, ils changent à ce point leur apparence primitive qu'il s'en faut de peu qu'ils aient la silhouette de la femelle. La cause en est que certaines parties sont des principes ; or, lorsqu'un principe est mû, nécessairement nombre de choses qui en dépendent changent.

Si donc le mâle est un certain principe et une cause – il y a mâle en tant qu'il peut quelque chose de déterminé, femelle en tant qu'elle ne le peut pas –, *si la limite entre la puissance et l'impuissance, c'est d'être à même ou pas d'opérer la coction de la nourriture parvenue à son dernier stade, qui est dénommée sang chez les animaux sanguins et qui est, chez les autres, son analogue, si la cause en réside dans le principe, c'est-à-dire dans la partie qui possède le principe de la chaleur naturelle, il est par conséquent nécessaire que chez les animaux sanguins se constitue le cœur, et ce qui est engendré sera nécessairement ou mâle ou femelle*, tandis que, dans le cas des autres genres qui possèdent la différence de la femelle et du mâle, c'est l'analogue du cœur qui se forme. *C'est lui qui est le principe de la femelle et du mâle et leur cause, et c'est en lui qu'ils résident*. L'animal est femelle ou mâle dès lors qu'il possède aussi les parties par lesquelles la femelle se distingue du mâle. Ce n'est pas par n'importe quelle partie, en effet, qu'il est mâle ou qu'il est femelle, pas plus que voyant et entendant.

Pour récapituler de nouveau notre propos, nous dirons que nous posons comme principe que le sperme est un résidu de la nourriture, le dernier – j'appelle « dernier » ce qui se porte vers chaque partie ; c'est bien pourquoi ce qui est engendré ressemble à ce qui engendre. Il n'y a pas de différence, en effet, entre provenir de chaque partie et se diriger vers chacune, quoiqu'il soit plus correct de parler de cette dernière façon. Mais ce en quoi se distingue le sperme du mâle, c'est qu'il possède en lui-même un principe tel qu'il met en mouvement dans l'animal lui-même et achève la coction de la dernière nourriture, tandis que le sperme de la femelle possède seulement la matière. Quand il a dominé, il amène vers lui, tandis que, quand il a été dominé, il change en son contraire ou vers la destruction. Or le contraire du mâle est la femelle, femelle parce que la nourriture que constitue son sang n'a pas été soumise à la coction et est froide. Mais, à chacun, la nature attribue la partie capable de recevoir les résidus. Or le sperme est un résidu. Celui-ci est d'un volume de grandeur réduite chez ceux des animaux sanguins qui sont plus chauds, les mâles, ce pourquoi les parties qui reçoivent ce résidu sont chez les mâles des conduits. Du fait qu'elles n'opèrent pas la coction, les femelles ont au contraire une grande quantité de sang (car il n'est pas travaillé), de telle sorte qu'il existe nécessairement aussi une partie déterminée pour le recevoir, partie différente de celle du mâle et pourvue de grandeur. C'est ce qui explique que la nature de l'utérus soit ce qu'elle est. C'est par cette partie que la femelle se distingue du mâle.¹⁷⁵

¹⁷⁵ *De Gen. Anim.*, IV, 1 (765b-766b). Nous soulignons.

On retrouve dans ce texte de nombreux éléments du premier texte d'Aristote que nous avons vu¹⁷⁶. Le mâle et la femelle se distinguent par leurs puissances et leurs parties. A la différence du premier texte, la puissance ne se rapporte pas ici au fait de pouvoir engendrer en soi ou dans un autre, mais au fait de pouvoir sécréter ou non du sperme. On voit de quelle manière Aristote est entré plus en profondeur dans son sujet, grâce à l'étude de la formation et de la sécrétion du sperme. Il avait d'ailleurs annoncé qu'étudier comment et d'où le sperme (au sens large) est engendré était la meilleure manière de convaincre que le mâle possède le principe du mouvement et de la génération, tandis que la femelle possède celui de la matière.

Le mâle se caractérise par la chaleur. Grâce à cette chaleur, il est capable de cuire, faire prendre consistance et sécréter le sperme qui possède le principe de la forme. Il est capable de cuire la nourriture sanguine pour produire du sperme. Cette *puissance* s'accompagne d'un organe qui est le *périnée*. Le mâle possède des conduits capables de recevoir le sperme qui est de petit volume.

La femelle se caractérise par le manque de chaleur. Ce manque de chaleur la rend incapable de cuire la nourriture sanguine pour produire du sperme. Elle reçoit le résidu de nourriture sanguine sans pouvoir faire prendre consistance ni sécréter du sperme. Cette *impuissance* s'accompagne d'un organe qui est l'*utérus*. La femelle possède un utérus qui est capable de recevoir le résidu de nourriture sanguine (les menstrues) qui est de grand volume.

On distingue le mâle et la femelle par leurs organes : le périnée ou l'utérus. On retrouve ici la distinction que faisait Aristote dans le premier texte entre l'*observation* et la *définition*. La *définition* est liée à la puissance et l'*observation* aux parties. Aristote définissait le mâle comme celui qui « peut engendrer dans un autre » et la femelle comme celle qui « peut engendrer en soi ». La définition se précise ici. Ce n'est plus le fait d'engendrer en soi ou dans un autre qui fait la différence, mais la *puissance* ou l'*impuissance* à produire du sperme. Le mâle se définit par la *puissance* et la femelle par l'*impuissance*. Le mâle est celui qui *peut* produire du sperme et la femelle est celle qui *ne peut pas* produire du sperme. La femelle se distingue du mâle par le fait qu'elle n'a pas cette *puissance*. La femelle est le *contraire* du mâle, comme l'impuissance est le *contraire* de la puissance. L'*impuissance* de la femelle est une infirmité à côté de la

¹⁷⁶ Cf. n. 150.

puissance du mâle. C'est pourquoi elle est désignée comme un « mâle infirme » ou un « mâle stérile ».

Comment une femelle est-elle produite ? A propos du sperme, Aristote rappelle que celui-ci possède le principe de la forme. Il précise que le mot « principe » ne doit pas être entendu comme un principe matériel, mais comme un principe moteur. La chaleur qui permet au mâle de « cuire » du sperme est aussi la chaleur qui permet au sperme de « cuire » la matière maternelle pour produire un mâle. La *puissance* du mâle pour produire du sperme se retrouve dans sa *puissance* de produire un mâle. Le sperme est plus chaud que le sang maternel. Quand les deux se rencontrent, le sperme cuit le sang à sa propre température, ce qui aboutit à la formation d'un mâle. Si le sperme est dominé et refroidi par la matière, c'est alors une femelle qui est produite. Quand le principe (le sperme) ne domine pas la matière par manque de chaleur, il change en son contraire. Il n'amène pas à la forme particulière qui est la sienne – la forme du mâle –, mais à la forme de la femelle.

L'individu engendré est caractérisé par le manque de chaleur et donc par une *impuissance*. Comme l'organe est attribué par la nature en même temps que la puissance, l'*utérus* est attribué en même temps que l'*impuissance* : c'est alors une femelle qui est engendrée. Aristote rappelle que certaines parties sont des principes, de telle sorte que lorsqu'elles changent, c'est toute la constitution de l'animal qui change. On retrouve ici l'exemple de l'individu castré. L'individu qui n'a plus de testicules prend l'apparence d'une femelle. Les testicules ont un rôle de principe : ils donnent à l'animal la constitution du mâle. L'individu qui a un utérus à la place des testicules a la constitution d'une femelle. Rappelons que, pour Aristote, ce n'est pas en tout qu'un animal est mâle ou femelle, mais en des puissances et des organes déterminés. La constitution du tout est comme un surplus qui nous fait dire qu'un animal est mâle ou femelle.

Puisque la puissance est due à la chaleur et l'impuissance à un manque de chaleur, le *principe* et la *cause* du mâle et de la femelle se trouvent dans la source de chaleur, c'est-à-dire dans le cœur. On a vu que le cœur est ce qui est formé en premier et qu'il est le principe de la croissance de l'embryon. Le cœur est le principe du mâle et de la femelle, mais l'embryon est mâle ou femelle seulement à partir du moment où il possède l'organe qui les distingue : un périnée ou un utérus.

Le manque de chaleur est ce qui empêche le père de produire un mâle. Quelle est la cause de ce manque de chaleur, qui fait que le sperme est dominé par la matière ? Quelle est la cause de la génération d'une femelle ? Un peu plus loin, Aristote donne plusieurs causes :

Or ce qui se passe dans les faits apporte des preuves de ce que nous venons de dire : les animaux jeunes engendrent davantage de femelles que les animaux qui sont dans la force de l'âge, et c'est encore plus le cas des plus vieux. Chez les premiers, en effet, la chaleur n'est pas encore parfaite, tandis que chez ces derniers, elle manque. Et les corps plus humides et plus féminins engendrent davantage de femelles, et les spermes liquides plus que ceux qui ont de la consistance ; en effet, tout cela se produit du fait d'un défaut de chaleur naturelle et le fait d'être exposé aux vents du sud, car les corps sont plus humides sous les vents du sud, en sorte qu'ils produisent plus de résidus ; or une plus grande quantité de résidu est plus difficile à cuire ; c'est pourquoi, pour les mâles, la semence et, pour les femelles, la sécrétion des menstrues, est plus humide. [...] Les bergers, quant à eux, disent aussi que ce qui importe pour la génération des femelles et des mâles, c'est non seulement que l'accouplement ait lieu sous les vents du nord ou du sud, mais également que les animaux qui s'accouplent regardent vers le sud ou vers les nord – ainsi, selon eux, une petite influence devient parfois cause de froid et de chaud, et ces derniers causes de la génération d'un mâle ou d'une femelle.¹⁷⁷

On voit ici que la cause du manque de chaleur peut venir soit du sperme (trop humide), soit des menstrues (trop humides), soit d'un élément extérieur (vents du sud trop humides). La chaleur est toujours atténuée par l'humidité. C'est donc une question thermique qui est à l'origine de la conception d'un mâle ou d'une femelle. La génération implique un certain équilibre thermique. S'il tend vers le chaud ce sera un mâle qui sera formé, et s'il tend vers le froid ce sera une femelle, mais il ne faut pas non plus trop de chaleur ni trop peu :

Le chaud, s'il domine trop, dessèche les choses humides, tandis que, s'il fait beaucoup défaut, il ne fait pas prendre consistance ; dans sa relation à ce qu'il façonne, il faut qu'il possède le rapport du juste milieu. Si ce n'est pas le cas, tout comme en matière de cuisson, plus de feu qu'il ne faut brûle de trop, moins qu'il ne faut ne cuira pas, dans les deux cas il en résulte que le produit n'est pas achevé, de même aussi il faut qu'il existe une juste mesure dans l'union du mâle et de la femelle.¹⁷⁸

¹⁷⁷ *De Gen. Anim.*, IV, 2 (766b-767a). On retrouve l'explication des bergers en *Hist. Anim.*, VI, 19 (574a) : « Ceux qui s'accouplent par vents du nord font plutôt des mâles, par vents du sud des femelles. Mais ceux qui produisent des femelles peuvent changer et produire des mâles : il faut pour cela que pendant l'accouplement ils regardent vers le nord. »

¹⁷⁸ *De Gen. Anim.*, IV, 2 (767a).

Aristote poursuit en expliquant que c'est aussi cet équilibre thermique qui explique la plus ou moins grande ressemblance de l'enfant avec ses parents. Plus le sperme domine et plus il produit un mâle semblable au père. S'il est dominé il produit une femelle semblable à la mère, et s'il est dominé encore davantage il produit un monstre :

En effet, celui qui ne ressemble pas à ses parents est déjà d'une certaine façon un monstre, car, d'une certaine façon, chez eux la nature s'est déjà écartée du lignage. Le fait que ce soit une femelle et pas un mâle qui naisse est le premier commencement – mais lui est nécessaire à la nature, car il faut assurer la sauvegarde du genre des êtres séparés en mâle et femelle.¹⁷⁹

Pour Aristote, la génération d'une femelle se rapproche donc de la génération d'un monstre. On a vu que le sperme tend naturellement à amener à la forme particulière qui est la sienne. S'il manque de peu cet objectif, c'est une femelle qui est formée, et s'il le manque davantage, c'est un monstre qui est formé. La génération d'un monstre, comme la génération d'une femelle, s'explique par le fait que le sperme a été dominé : il a été davantage dominé dans le cas d'un monstre que d'une femelle. Le monstre est un individu différent de ceux qui existent en plus grand nombre, il sort en quelque sorte de la nature¹⁸⁰. Contrairement au monstre, la génération de femelles est nécessaire à la nature pour perpétuer l'espèce.

B) Ce que Thomas tire de ces textes d'Aristote

Dans cette seconde section, nous rassemblerons les idées principales que Thomas puise chez Aristote à propos de la femme, et aussi de l'homme vis-à-vis de la femme. Nous avons relevé trois grandes idées : dans la génération, la femme a une vertu passive et l'homme a une vertu active ; la femme est un « mâle manqué » du point de vue de la nature particulière ; et la femme est naturellement plus faible que l'homme.

Nous expliquerons dans le corps du texte les idées de Thomas, tandis que nous le citerons en note de bas de page. Certains textes de Thomas ont déjà été cités dans le chapitre précédent. En effet, il n'y a pas de difficulté pour Thomas à insérer des versets bibliques et des notions

¹⁷⁹ *De Gen. Anim.*, IV, 3 (767b).

¹⁸⁰ Cf. *infra* n. 274.

biologiques dans un même article. Comme dans le chapitre précédent, nous citerons occasionnellement d'autres articles de la *Somme* ou d'autres œuvres de Thomas, afin d'expliquer ou de développer ses idées.

1) Dans la génération, la femme a une vertu passive et l'homme a une vertu active

Cette idée est très vaste. Nous avons donc décidé de la subdiviser en plusieurs parties : le rôle du père et de la mère dans la génération ; le processus de la génération ; et quelques conséquences théologiques de la vertu active et de la vertu passive dans la génération.

a) Le rôle du père et de la mère dans la génération

Toute génération nécessite une semence¹⁸¹. Thomas reprend la doctrine d'Aristote à propos de la semence. Une partie de la nourriture sert pour la constitution du corps, et le superflu sert pour la génération. C'est l'objet de la dernière question de la *Prima Pars*¹⁸². Juste après avoir expliqué comment les aliments sont transformés en la réalité de la nature humaine (article 1), Thomas explique comment ils sont transformés en semence (article 2). Cette question est donc en quelque sorte consacrée à la puissance nutritive et à la puissance d'engendrer.

¹⁸¹ Cf. ST I-II, 81, 1, ad 4 : « *Semen est principium generationis, quae est proprius actus naturae, eius propagationi deserviens* (La semence est le principe de la génération, et celle-ci est l'acte propre de la nature, au service de sa propagation). »

Cf. aussi ST I, 115, 2, co. : « *Nam ipsum nomen naturae, ut philosophus dicit in V Metaphys., primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae nativitas dicitur, et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium, seminales rationes vocat* (Le nom même de "nature", dit Aristote, fut d'abord employé pour signifier la génération des vivants, qu'on appelle "native". Et puisque les vivants sont engendrés par un principe conjoint, comme le fruit par l'arbre, et le fœtus par la mère à laquelle il est uni, on a appliqué le nom de nature à tout principe de mouvement existant en celui qui se meut. Il est manifeste que le principe actif et le principe passif de la génération des êtres vivants sont les semences par lesquelles les vivants sont engendrés. C'est donc à juste titre que S. Augustin appelle "raisons séminales" toutes les puissances actives et passives qui sont les principes des générations et des mouvements naturels). »

¹⁸² Cf. ST I, 119, 1-2.

Thomas se réfère à Aristote dans son argument en sens contraire du second article¹⁸³. Il énonce l'idée d'Aristote que « la semence est le superflu de nourriture ». Il ne donne pas de référence précise dans le *De Generatione*, et on retrouve en de nombreux textes cette idée. Dans la réponse de cet article, Thomas explique que la semence ne peut pas provenir de l'aliment déjà transformé en une partie du corps¹⁸⁴. La semence doit contenir toutes les parties du corps en puissance. La puissance d'engendrer utilise la nourriture transformée par la puissance nutritive, mais pas transformée au point de devenir une partie du corps. C'est ainsi que, selon Thomas, « la puissance nutritive sert à la puissance générative ». Thomas cite ensuite l'exemple d'Aristote des individus grands ou gros qui ont besoin de plus de nourriture, et qui ont donc moins de semence et moins d'enfants.

Thomas reprend aussi l'idée que chez les animaux qui ont pour fonction non seulement la génération, mais aussi la fonction plus haute de connaissance, le mâle et la femelle sont séparés ; ce qui n'est pas le cas des plantes qui ont seulement pour fonction la génération¹⁸⁵. Thomas s'intéresse à cette notion à propos de l'homme en particulier, et non de l'animal qui a seulement une connaissance sensible. On a vu que c'est l'homme en particulier qui est l'objet de son étude. Thomas souligne donc l'idée que l'homme est ordonné à une activité plus noble qui est la connaissance intellectuelle. Aristote disait que le mâle et la femelle sont séparés chez les animaux et unis chez les plantes. Thomas utilise un vocabulaire plus précis que « mâle » et

¹⁸³ Cf. ST I, 119, 2, s.c. : « *Sed contra est quod philosophus probat multipliciter, in libro de Generat. Animal., quod semen est superfluum alimenti* (En sens contraire, Aristote prouve par de multiples arguments que "la semence est le superflu de nourriture"). »

¹⁸⁴ Cf. ST I, 119, 2, co. : « *Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum; sed magis sit in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis, derivatam an anima generantis, ut supra dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc, virtus nutritiva dicitur deservire generativae, quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit philosophus, quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucae generationis ; et similiter homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam* (Concluons donc que la semence n'est pas détachée de ce qui était le tout en acte, mais qu'elle est plutôt le tout en puissance, ayant le pouvoir de produire tout le corps, pouvoir dérivé de l'âme du père, comme nous l'avons vu précédemment. Ce qui est en puissance à tout l'organisme est ce qui est engendré par l'aliment avant qu'il ne se transforme en la substance des membres. Aussi est-ce de cela que provient la semence. Dans cette ligne, on dit que la puissance nutritive sert à la puissance générative, parce que ce qui a été transformé par la puissance nutritive est pris comme semence par la puissance générative. Et Aristote en donne comme signe que les animaux dont le corps est grand et qui ont donc besoin d'une nourriture abondante n'ont que peu de semence par rapport à la masse de leur corps, et ont peu d'enfants. Et de même que les hommes gros ont peu de semence, pour la même cause). »

Cf. en n. 145 la réponse à la quatrième objection de cet article. On peut s'étonner de la manière dont Thomas a vu une ouverture christologique à une question biologique si technique.

¹⁸⁵ Cf. n. 11.

« femelle » : il utilise les termes de « vertu active » et de « vertu passive ». Ceci évite de dire, comme le faisait Aristote, que le mâle et la femelle peuvent se trouver dans un même individu. Le mâle et la femelle sont des notions qui désignent plutôt des individus différents. Toute génération n'implique pas un mâle et une femelle, mais toute génération implique une vertu active et une vertu passive. La plante, par exemple, n'a pas besoin de mâles et de femelles pour se reproduire, mais elle a besoin d'une vertu active et d'une vertu passive. Thomas explique par ailleurs que les puissances végétatives – et donc la puissance d'engendrer aussi – sont appelées « naturelles » car elles font appel aux qualités actives et passives qui sont au principe des actions naturelles¹⁸⁶.

Thomas distingue trois modes de génération chez les vivants : certains vivants sont engendrés sans semence par la vertu active des corps célestes (c'est le cas des générations spontanées, on en trouve chez certaines plantes et certains animaux) ; d'autres vivants sont engendrés à partir d'une semence et ont en eux à la fois la vertu génératrice active et la vertu passive (certaines plantes) ; chez les animaux parfaits, enfin, la vertu génératrice active et la vertu passive se trouvent distribuées entre le sexe masculin et le sexe féminin.

Le mâle est l'individu qui possède la vertu génératrice active, et la femelle est l'individu qui possède la vertu passive. La distinction des sexes trouve son explication précisément dans le fait que les principes actif et passif de la génération sont séparés¹⁸⁷. Il n'y a pas de distinction mâle et femelle chez la plante, car ces principes sont mêlés. Ainsi, le mâle et la femelle se distinguent par une action différente dans la génération. L'action du père n'est pas la même que celle de la mère. Si l'action du père était identique à celle de la mère, alors la distinction entre mâle et femelle aurait été inutile. Au père revient la vertu active, tandis qu'à la mère revient la vertu passive. Dans de nombreux endroits de la *Somme*, Thomas évoque la vertu active qui est

¹⁸⁶ Cf. ST I, 78, 2, ad 1 : « *Huiusmodi vires dicuntur naturales, [...] tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia* (Les facultés de ce type sont appelées naturelles, [...] soit parce que, dans leur action, elles utilisent comme instruments les qualités actives et passives, lesquelles sont au principe des actions naturelles). »

¹⁸⁷ Cf. ST III, 32, 4, co. : « *Natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae. Propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae* (La nature n'aurait pas distingué les deux sexes pour l'œuvre de la génération, si l'action du père n'était pas différente de celle de la mère. Dans la génération on distingue l'action de l'agent et celle du patient. Il reste donc que toute la force active vient du père, tandis que la mère est principe passif. Et c'est la raison pour laquelle dans les plantes, où les deux forces, active et passive, sont mêlées, il n'y a pas de distinction entre mâle et femelle). »

dans le mâle et la vertu passive qui est dans la femelle¹⁸⁸. Dans les espèces où il y a une distinction des sexes, il n'y a pas de génération possible sans l'union charnelle du mâle et de la femelle. Précisons que, bien que possédant la vertu passive, la mère est tout autant que le père désignée comme « principe » de l'enfant¹⁸⁹.

On observe qu'à chaque fois que, à propos de la génération, Thomas évoque la vertu passive de la mère, il n'utilise pas le terme de vertu « génératrice ». Le père a une « vertu génératrice active » et la mère a une « vertu passive ». Lorsque Thomas parle d'une vertu « génératrice » de la mère, c'est pour désigner une autre vertu : non pas passive, mais active. Nous verrons cela plus loin. Le terme « vertu génératrice » n'est associé qu'à une vertu active. Pour Thomas, la vertu génératrice est nécessairement une vertu active, ce ne peut pas être une vertu passive. Nous verrons plus loin aussi la raison de cela.

Comment comprendre la passivité de la mère dans la génération ? Thomas explique dans un passage de la *Somme* qu'il y a trois manières pour un être de pâtir : au sens strict, quand il perd quelque chose qui lui convient naturellement ; dans un sens plus large, quand quelque chose lui

¹⁸⁸ Nous avons déjà mentionné ST I, 92, 1, co. en n. 11. On peut ajouter ST I, 98, 2, co. : « *In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina ; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina* (En toute génération, il faut une vertu active et une vertu passive. Par suite, étant donné qu'en tous les êtres chez lesquels il y a distinction des sexes la vertu active se trouve dans le mâle et la vertu passive dans la femelle, l'ordre de la nature exige que pour engendrer il y ait union charnelle du mâle et de la femelle). »

Nous avons établi ci-dessous une liste de références où Thomas évoque la vertu active et la vertu passive dans la génération :

ST I, 71, u., ad 1 ; 92, 1, co. et ad 1 ; 98, 2, co. ; 99, 2, ad 2 ; 115, 2, co. et ad 3 ; 118, 1 et 2 ; 119, 1, co. ; 119, 2, ad 4 ;

ST I-II, 81, 4, co. ; 81, 5, co. et ad 1 ; 83, 1, co. ;

ST II-II, 26, 10, co. ; 154, 1, co. ;

ST III, 15, 1, ad 2 ; 28, 1, ad 5 ; 31, 5, co. ; 31, 6, ad 1 ; 32, 1, ad 1 ; 32, 2, ad 2 et ad 3 ; 32, 3, ad 1 ; 32, 4, co., ad 2 et ad 3 ; 33, 1, co. et ad 4 ; 33, 4, co., ad 2 et ad 3 ; 35, 3, arg. 1 ; 67, 4, ad 3 et 67, 7, arg. 2.

Cette liste ne se veut pas exhaustive, mais elle suffit à montrer combien cette notion est présente dans la *Somme*.

¹⁸⁹ Cf. ST I, 93, 6, ad 2 : « *mulier est principium prolis quae nascitur de viro* (la femme est principe de l'enfant, qui naît de l'homme). »

Cf. aussi ST II-II, 26, 10, co. : « *Per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quaedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiae. Et ideo, per se loquendo, pater est magis diligendus* (A parler essentiellement, le père doit être plus aimé que la mère. En effet, le père et la mère sont aimés comme étant les principes de notre origine naturelle. Or, le père est plus excellemment principe que la mère, car il l'est au titre d'agent, tandis que la mère est plutôt un principe passif, ou matériel. Voilà pourquoi à parler essentiellement, il faut aimer davantage le père). »

Cf. enfin *infra* n. 220.

est ôté ; et dans un sens absolument général, quand il reçoit en acte ce pour quoi il est en puissance¹⁹⁰. Ce troisième sens convient à l'acte de penser. L'intellect est avec les intelligibles dans le rapport de la puissance à l'acte. Les intelligibles font passer l'intellect de la puissance à l'acte. Passer de la puissance à l'acte, c'est pâtir, même quand il s'agit d'acquérir une perfection. De la même manière, la mère passe de la puissance à l'acte dans la génération sous l'effet de la semence paternelle. La vertu passive, dans ce cas, est une disposition à acquérir une perfection. Elle n'est pas à comprendre comme ce qui n'a aucune activité, mais comme ce qui a besoin d'être actualisé pour produire son acte. C'est ainsi que la vertu passive de la mère a besoin d'être actualisée pour la génération.

On voit ici que, selon Thomas, ce qui distingue l'homme et la femme est leur rôle dans la génération. La différence des sexes est en vue de la génération¹⁹¹. A plusieurs reprises, Thomas écrit que la femme a été créée pour aider l'homme dans l'œuvre de la génération¹⁹². C'est ainsi

¹⁹⁰ Cf. ST I, 79, 2, co.

Cf. aussi ST I-II, 22, 1, co.

¹⁹¹ Cf. ST I, 96, 3, co. : « *Necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum, quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad aetatem, sic enim quidam ex aliis nascebantur ; nec illi qui miscebantur, steriles erant. Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium ; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii. Ex parte etiam corporis, poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus, cum etiam et cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus* (Il faut dire nécessairement qu'il y avait dans l'état primitif une certaine disparité, tout au moins quant au sexe, car sans différence de sexe il n'y aurait pas eu génération ; de même pour l'âge : même dans cet état certains hommes étaient engendrés par d'autres, et ceux qui s'unissaient charnellement n'étaient pas stériles. Mais même en ce qui concerne l'âme il y aurait eu des différences aussi bien pour la justice que pour la science ; en effet ce n'est pas par nécessité que l'homme agissait, mais par son libre arbitre ; or en vertu de celui-ci l'homme a le pouvoir d'appliquer plus ou moins son esprit à faire, vouloir ou connaître quelque chose. Ainsi certains auraient fait plus de progrès que d'autres en justice et en science. Du côté du corps aussi il pouvait y avoir disparité. En effet, le corps humain n'était pas totalement affranchi des lois de la nature au point de ne pas recevoir plus ou moins d'avantages ou de secours des facteurs extérieurs, puisqu'aussi bien leur vie était sustentée par des aliments. Et ainsi rien n'empêche de dire que, selon les différentes dispositions de l'air ou les diverses dispositions des étoiles, les uns auraient été engendrés plus vigoureux de corps que les autres, plus grands, plus beaux, avec une meilleure complexion ; de telle façon toutefois que chez ceux qui eussent été moins avantagés il n'y aurait eu ni défaut ni péché tant pour l'âme que pour le corps). »

¹⁹² Cf. n. 11.

On retrouve aussi cette idée dans la réponse à la première objection, cf. ST I, 92, 1, ad 1 : « *Per comparisonem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit* (Rattachée à la nature universelle, la femme n'est pas un être manqué : par l'intention de la nature, elle est ordonnée à l'œuvre de la génération. Or, l'intention

qu'il comprend l'« aide » évoquée dans la Genèse¹⁹³.

de la nature universelle dépend de Dieu, qui est l'auteur universel de la nature, et c'est pourquoi, en instituant la nature, il produisit non seulement l'homme, mais aussi la femme). »

Cf. aussi ST I, 92, 2, arg 3 : « *Mulier facta est in adiutorium viro ad generationem* (La femme a été faite pour aider l'homme en vue de la génération). »

Cf. ST I, 98, 2, s.c. 1 : « *Etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur* (Même si l'homme n'avait pas péché, il y aurait eu union charnelle, ce qui est le but de la distinction des sexes). »

Cf. ST I, 98, 2, s.c. 2 : « *Gen. II, dicitur mulier esse facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum, quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam* (En Genèse [2, 18], il est dit que la femme fut faite pour aider l'homme. Mais cette aide n'est destinée à rien d'autre qu'à la génération, laquelle se fait par union charnelle, car, pour toute autre activité, l'homme pouvait trouver une aide plus adaptée chez un autre homme que chez la femme). »

Cf. ST I-II, 105, 4, co. : « *Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium* (Au plan spécifique, la vie humaine se conserve par la génération : à cet effet l'homme a besoin d'une femme pour que par elle il engendre un enfant). »

Cf. ST II-II, 141, 5, co. : « *Temperantia consistit circa praecipuas delectationes, quae maxime pertinent ad conservationem humanae vitae, vel in specie vel in individuo. In quibus aliquid consideratur principaliter, aliquid autem secundo. Principaliter quidem ipse usus rei necessariae, puta vel feminae, quae est necessaria ad conservationem speciei ; vel cibi vel potus, quae sunt necessaria ad conservationem individui. Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundo autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor* (La tempérance concerne les grands plaisirs qui ont trait surtout à la conservation de la vie humaine, quant à l'espèce ou quant à l'individu. Dans ces plaisirs on peut considérer un élément principal et un élément secondaire. L'élément principal est assurément l'usage même des choses nécessaires : par exemple l'usage de la femme, qui est nécessaire à la conservation de l'espèce ou l'usage de la nourriture ou de la boisson, qui sont nécessaires à la conservation de l'individu. Et l'usage même de ces réalités nécessaires comporte une certaine jouissance essentielle qui leur est adjointe. L'élément secondaire, dans ces deux usages, est ce qui rend cet usage plus agréable : comme la beauté et la parure de la femme, et la saveur agréable de la nourriture et aussi son odeur). »

Cf. enfin ST II-II, 154, 12, co. : « *Maior autem iniuria est si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est gravius quam stuprum* (Si l'on abuse d'une femme soumise au pouvoir d'un autre en vue de la génération, c'est une injustice plus grave que si elle est seulement confiée à la garde de son protecteur. C'est pourquoi l'adultère est plus grave que le stupre). »

¹⁹³ On peut mentionner ici une remarque pertinente du père Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Celui-ci fait remarquer que l'interprétation que Thomas fait du mot « aide » dans la Genèse montre qu'il lisait l'Écriture de façon morcelée. Dans le contexte de la Genèse, l'« aide » est apportée plutôt comme un remède à la solitude de l'homme, cf. « Homme et femme dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin », in Pierre Bülher (éd.), *Humain à l'image de Dieu*. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie, Labor et Fides, Genève, 1989, p. 188 : « Le récit de la création de la femme ne saurait être interprété en détachant ou même en privilégiant le “*in adiutorium viri*” (“pour aider l'homme”), en réduisant la finalité, la raison d'être de la femme à une complémentarité unilatérale au profit du mâle humain, et moins encore exclusivement dans la mission de procréation. Les procédés rhétoriques ou scolastiques de morcellement du texte en sentences, en axiomes de valeur absolue exposaient à ces risques d'interprétation malencontreuse. »

Le terme hébreu « *ézer* » qui est traduit par « aide » signifie en réalité « secours ». La femme est un secours pour l'homme, dans une relation d'égale à égal, cf. André WENIN, « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3 », *RSR* 101 (2013), p. 412 : « Lorsque le créateur constate au v. 18 qu'il n'est pas bien que l'humain soit “à son isolement” (*lebaddô*) et qu'il décide de remédier au problème en “faisant pour lui un secours comme son vis-à-vis” (*ézer kenégdô*), s'agit-il pour lui de donner à l'homme une “aide qui lui corresponde”, ou d'inscrire l'humain dans une relation où chacun sera pour l'autre un “secours comme son vis-à-vis” ? Si le terme “secours” induit en hébreu que le danger de l'isolement est mortel, c'est la locution “comme son vis-à-vis” qui ébauche le type de relation que Dieu envisage d'instaurer. Le terme “vis-à-vis” (*nègèd*) suppose une certaine distance entre l'un et l'autre dans un face à face qui

On serait tenté d'interpréter cela comme le fait que, pour Thomas, la fin de la femme est la génération. On voit bien cependant qu'elle ne peut engendrer seule. Si sa fin était uniquement d'engendrer, la nature aurait fait qu'elle puisse le faire seule, comme les plantes. Or, pour engendrer la femme a besoin de l'homme, comme l'homme a besoin de la femme. La génération est impossible sans l'union charnelle de l'un et de l'autre.

On a vu aussi que, pour Thomas, la séparation des sexes est liée au fait que les individus sont ordonnés à une activité plus haute de connaissance¹⁹⁴. Quand il parle de cette activité vitale plus noble que la génération, Thomas utilise le terme « homme » au sens d'être humain (*homo*) et non au sens de masculin (*vir*). C'est donc que la femme, tout comme l'homme, est ordonnée à l'activité intellectuelle. L'homme et la femme ont pour activité principale la connaissance intellectuelle. C'est en vertu de l'activité intellectuelle que, pour l'être humain, les vertus actives et passives sont séparées. Ainsi l'activité de la génération n'est pas permanente et laisse la place pour l'activité intellectuelle. L'activité de la génération a lieu seulement lors de l'union charnelle.

Ajoutons que, si la femme était faite seulement pour procréer, alors les femmes qui ne sont pas mères n'auraient pas de raison d'être. On voit bien dans la théologie de Thomas que ce n'est pas le cas, notamment lorsqu'il parle de l'engagement de femmes dans la vie religieuse. Il faut donc comprendre que, si Thomas écrit que la femme est faite pour la génération, c'est que par rapport à l'homme elle est indispensable pour la génération. La génération est en effet le seul acte où l'homme et la femme ne sont pas interchangeables ; c'est le seul acte où l'homme agit comme homme, et la femme agit comme femme, les deux étant indispensables l'un à l'autre.

n'exclut pas la confrontation, voire l'affrontement. Parallèlement, le jeu de mots possible avec le verbe *nagad*, "raconter, relater", pourrait induire une idée de communication entre l'un et l'autre – ce qui expliquerait alors que les animaux ne peuvent être le secours attendu (2, 19-20). »

On peut ajouter que les autres occurrences du terme « *ézèr* » dans la Bible renvoient toujours à Dieu, cf. Philippe LEFEBVRE – Viviane DE MONTALEMBERT, *Un homme, une femme et Dieu*. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée, Cerf, Paris, 2007, pp. 200-201 : « Arrêtons-nous un moment sur ce mot *aide*. En français, il suggère l'image d'une femme-complément, *accessoire* au regard du *principal* qui serait l'homme ; un appoint fourni à l'homme écrasé sous le poids d'une trop lourde tâche ; un petit coup de pouce qui lui permettra d'aller jusqu'au bout de ses projets déjà faits. Le mot *aide* prononcé dans la Bible au commencement (Gn 2, 18) revêt une importance toute particulière, à connotation divine. C'est Dieu qui le premier emploie le mot et c'est pour désigner une femme. Partout ailleurs dans la Bible, *aide* est employé pour désigner Dieu : "Le Seigneur est mon *aide*", "mon *secours*", traduit-on souvent. En quelles circonstances Dieu est-il donc une *aide* ? Dieu est une *aide* pour l'homme quand il intervient au cœur d'une situation sans issue et de manière inattendue. L'*aide* offerte par Dieu à l'homme est d'abord une femme, une femme devant lui qui, comme Abigaïl devant David, le voit, le reconnaît, lui dit qui il est, et lui montre ce que Dieu fait pour lui. »

¹⁹⁴ Cf. n. 11.

Pour la génération, l'homme a besoin d'une femme et pas d'un homme. Il a besoin de quelqu'un qui puisse fournir la matière nécessaire. Il ne peut pas avoir d'autre « aide » que la femme pour la génération.

b) Le processus de la génération

Thomas explique le processus de la génération en suivant Aristote¹⁹⁵. La vertu active est dans la semence du mâle, et la matière est fournie par la femelle. L'âme végétative est présente dans la matière maternelle dès le début en acte premier, c'est-à-dire qu'elle existe mais qu'elle n'est pas encore capable d'agir. On retrouve l'idée d'Aristote que l'âme végétative préexiste.

L'âme végétative préexiste dans la matière, puis vient l'âme sensitive sous la motion de la semence. Lorsque l'âme sensitive apparaît, la vertu active de la semence cesse, et l'enfant commence à se développer seul. La vertu active qui est dans la semence transforme donc la matière jusqu'à ce qu'émerge l'âme sensitive. Thomas soutient ainsi l'idée d'une succession des âmes dans la génération : l'âme végétative fait place à l'âme sensitive, puis l'âme sensitive

¹⁹⁵ Cf. ST I, 118, 1, ad 4 : « *In animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum philosophum in libro de Generat. Animal. ; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae, non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva ; quia sic idem esset generans et generatum ; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut philosophus dicit. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale ; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse* (Chez les animaux parfaits, qui sont engendrés par suite de l'union charnelle, la vertu active est dans la semence du mâle, selon Aristote, mais la matière du fœtus est procurée par la femelle. Dans cette matière il y a dès le début une âme végétative, non pas en acte second, mais en acte premier, de même que l'âme sensitive chez ceux qui dorment. Cette matière fournie par la femelle est transformée par la vertu qui est dans la semence du mâle, jusqu'à ce qu'elle parvienne à être en acte l'âme sensitive ; non pas en ce sens que la force même qui était dans la semence deviendrait l'âme sensitive, car alors le générateur et l'engendré seraient une même chose, et ainsi nous nous trouverions plutôt devant un cas de nutrition et de croissance que devant celui de la génération, dit Aristote. Mais quand, par la vertu du principe actif qui était dans la semence, une âme sensitive a été produite dans l'engendré jusqu'à un certain stade de développement, alors cette âme sensitive de l'enfant commence à réaliser l'achèvement de son propre corps par la nutrition et la croissance. Alors, la vertu active qui était dans la semence cesse d'exister, celle-ci étant détruite, ainsi que l'"esprit" qui s'y trouvait contenu. Et cela n'est pas anormal, car cette vertu n'est pas l'agent principal, mais seulement l'instrument : le mouvement de l'instrument s'arrête lorsque l'effet est venu à l'existence). »

fait place à l'âme intellectuelle¹⁹⁶. C'est là qu'il reprend l'idée d'Aristote que « l'animal est engendré avant l'homme »¹⁹⁷.

La semence ne contient pas l'âme, mais elle donne une motion qui permet l'émergence de l'âme sensitive¹⁹⁸. Lorsqu'un père engendre un fils, on dit qu'il est cause de son devenir de fils et non

¹⁹⁶ Cf. ST I, 118, 2, ad 2 : « *Aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris ; vel a virtute formativa quae est in semine. Quorum utrumque falsum est, opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutrire et augeri. Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. [...]* Cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen quod sequens forma habet quiddam habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus (Certains disent que les opérations vitales qui se manifestent dans l'embryon ne proviennent pas de son âme, mais de celle de la mère, ou d'une puissance formatrice qui résiderait dans la semence. Ces deux hypothèses sont fausses. Car les opérations vitales : sentir, se nourrir, croître ne peuvent pas provenir d'un principe extérieur. C'est pourquoi il faut dire que l'âme préexiste dans l'embryon ; elle y est d'abord nutritive, puis sensitive, et enfin intellectuelle. [...]) Puisque la génération d'un être cause toujours la destruction d'un autre être, il est nécessaire de dire que, aussi bien chez l'homme que chez les autres animaux, quand une forme plus parfaite est produite, la précédente disparaît. Cependant, la forme nouvelle possède tout ce que contenait la précédente, et quelque chose de plus. Ainsi, par plusieurs générations et destructions successives, on parvient à la dernière forme substantielle, chez l'homme comme chez les autres animaux. Et cela se révèle à nos sens dans le cas des animaux engendrés par la putréfaction. On doit donc dire que l'âme intellectuelle est créée par Dieu au terme de la génération humaine, et qu'elle est à la fois sensitive et nutritive, les formes précédentes ayant disparu). » Cf. aussi à ce propos ST I, 76, 3, ad 3.

¹⁹⁷ Cf. ST I, 67, 4, co ; 76, 3, arg. 3 ; 85, 3, ad 1 et 119, 2, co. Nous n'avons pas cité précédemment cette idée d'Aristote, mais nous la trouvons en *De Gen. Anim.*, II, 3 (736a-b).

¹⁹⁸ Cf. ST I, 118, 1, ad 3 : « *Illā vis activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis, nec est anima, aut pars animae, nisi in virtute ; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu ; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod homo generat hominem, et sol. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II de anima* (La vertu active qui est dans la semence, dérivée de l'âme même du générateur, est une sorte de motion de l'âme même du générateur. Elle n'est ni l'âme, ni une partie de l'âme, sinon virtuellement ; de même que la scie ou la hache n'est pas la forme du lit, mais seulement l'instrument d'une motion ordonnée à cette forme. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que cette forme active ait un organe en acte, mais elle est incluse dans l'"esprit" même qui se trouve dans la semence, qui est spumeuse, comme le manifeste sa blancheur. Et dans cet "esprit" il y a une chaleur qui provient de la puissance des corps célestes, puissance par laquelle les agents inférieurs visent à reproduire leur espèce, comme nous l'avons dit. Et puisque dans cet "esprit" la puissance de l'âme collabore avec celle du corps céleste, on dit que "ce qui engendre l'homme, c'est l'homme et le soleil". Mais la chaleur élémentaire joue le rôle d'instrument par rapport à l'âme, comme le dit Aristote pour la puissance nutritive). » A propos de la vertu des corps célestes, cf. aussi ST I, 91, 2, ad 2 et 115, 3, ad 2.

Cf. aussi ST I, 118, 1, co. : « *Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae huiusmodi formae, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quae est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans, sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa ; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem, cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis*

de son être¹⁹⁹. Il n'est pas cause de son être, puisqu'il n'est pas cause de sa forme.

La semence contient une « vertu active » (*virtus activa*) dérivée de l'âme du père. Cette vertu active, contenue plus spécifiquement dans l'« esprit » de la semence, est en quelque sorte une « motion » (*quaedam motio*), une « impression » (*quaedam impressio*), une « force formative » (*vis formativa*)²⁰⁰. Notons que le terme « esprit » de la semence n'est pas à prendre dans un sens

derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine (Et puisque celui qui engendre est semblable à l'engendré, il est nécessaire que, naturellement, l'âme sensitive et aussi les autres formes du même genre soient amenées à l'existence par des agents corporels qui font passer la matière de la puissance à l'acte par une puissance corporelle qui est en eux. Plus un agent est puissant, plus il peut étendre à distance son action. C'est ainsi que plus un corps est chaud, plus il peut chauffer loin. Les corps non vivants, qui sont inférieurs dans l'ordre de la nature, produisent par eux-mêmes sans intermédiaire, un être semblable à eux. C'est par lui-même que le feu engendre le feu. Mais les corps vivants, parce que plus puissants, peuvent engendrer un semblable à eux, soit sans intermédiaire, soit par intermédiaire. Ils le font sans intermédiaire dans la fonction de nutrition, par laquelle la chair engendre de la chair ; ils le font avec intermédiaire dans l'acte de la génération, car une certaine puissance active dérive de l'âme du générateur dans la semence de l'animal ou de la plante, de même qu'une certaine force motrice dérive de l'agent principal dans l'instrument. Et de même qu'on peut dire indifféremment que quelque chose est mû par un instrument ou par l'agent principal, ainsi peut-on dire indifféremment que l'âme de l'engendré vient de celle du générateur, ou qu'elle vient d'une puissance dérivée d'elle, qui est dans la semence). »

¹⁹⁹ Cf. ST I, 104, 1, co. : « *Quia si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quodcumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius* (Si un agent naturel n'est pas cause de la forme en tant que telle, il ne sera pas davantage cause par soi de l'être consécutif à cette forme ; il sera seulement cause du devenir de l'effet. Or, il est manifeste que, si deux réalités sont de même espèce, l'une ne peut pas être par soi cause de la forme de l'autre, en tant qu'elle est telle forme ; ce serait dire que la réalité-cause peut produire sa propre forme, puisque les deux formes ont la même nature spécifique. Mais elle peut produire une forme semblable en prenant appui sur la matière en laquelle cette forme se trouve en puissance, et en la lui faisant acquérir. Et cela c'est être cause du devenir, comme l'homme engendre l'homme, et le feu engendre le feu. C'est pourquoi, toutes les fois qu'un effet naturel est apte de soi à recevoir l'impression de son agent selon la même raison spécifique déjà possédée par l'agent, ce dernier est cause du devenir de l'effet, mais non de son être). »

²⁰⁰ A propos de la « *quaedam motio* », cf. n. 198.

Pour la « *quaedam impressio* », cf. ST I, 119, 1, co. : « *Virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est. Unde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturae humanae, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturae humanae imprimere per potentiam nutritivam* (La vertu active qui est dans la semence est une sorte d'impression qui provient de l'âme de l'engendrant, nous l'avons dit récemment. Cette impression ne peut pas être plus puissante dans son action que l'âme dont elle émane. Si donc, par la puissance de la semence, une matière peut recevoir la forme de la nature humaine, à bien plus forte raison l'âme pourra, par la puissance nutritive, imprimer dans l'aliment qui lui est uni la vraie forme de la nature humaine). »

Et pour la « *vis formativa* », cf. ST III, 33, 1, ad 4 : « *Formatio corporis fit per potentiam generativam, non eius qui generatur, sed patris generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata* (La formation du corps se fait par la puissance génératrice non de celui qui est engendré, mais de celui qui engendre

philosophique (comme une « raison »), mais dans un sens biologique. C'est la partie de la semence qui contient la vertu active.

La génération s'accomplit par la chaleur, qui joue le rôle d'instrument²⁰¹. Cette chaleur provient de la puissance des corps célestes, et elle est contenue dans l'« esprit » de la semence²⁰². Les puissances végétatives sont naturelles, mais leur action est supérieure à l'action des corps, car elle dépend d'un principe interne (la chaleur) et non d'un principe extérieur²⁰³. L'action de génération dépend du seul principe interne qu'est la chaleur.

On retrouve chez Thomas les trois éléments de la génération que nous avons vus chez Aristote : la semence paternelle, la matière maternelle, et la quantité de chaleur. A propos de la matière apportée par la mère, on retrouve l'idée qu'elle est un résidu pur. La matière de la génération est une partie purifiée du sang menstruel²⁰⁴. Ce sang est attiré dans le lieu propre à la génération

par sa semence, dans laquelle opère la force formatrice dérivée de l'âme du père). » On trouve aussi « *virtutem formativam* », cf. *infra* n. 211.

A propos du « *spiritu* », cf. n.198, et ST III, 32, 1, ad 1 : « *Sicut autem virtus animae quae est in semine, per spiritum qui in semine concluditur, format corpus in generatione aliorum hominum* (Dans la génération des autres hommes, la force de l'âme contenue dans la semence forme le corps par l'intermédiaire de l'esprit vital que renferme celle-ci). »

²⁰¹ Cf. n. 198 et ST I, 78, 1, co. : « *Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco ; hoc enim commune est omnibus operationibus animae ; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio animae vegetabilis, digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II de anima* (Enfin, la moins élevée des opérations de l'âme se fait à la fois au moyen d'un organe corporel et en vertu d'une qualité corporelle. Elle est supérieure néanmoins aux opérations des corps, car les mouvements de ceux-ci proviennent d'un principe extérieur, tandis que cette opération procède d'un principe interne, ce qui est commun à toutes les opérations de l'âme : tout ce qui est animé en effet se meut lui-même en quelque manière. Cette dernière opération est celle de l'âme végétale : la digestion et ses suites s'accomplissent par l'action de la chaleur qui en est l'instrument, comme le dit le deuxième livre *De l'âme*). »

Cf. aussi ST I, 78, 2, ad 4 : « *Sicut iam dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo, ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativae et generativae* (Comme on l'a déjà dit, l'opération du principe végétatif s'accomplit au moyen de la chaleur, dont la fonction consiste à absorber l'humide. Pour compenser la perte d'humidité, il est nécessaire d'avoir une puissance nutritive qui transforme l'aliment en substance du corps. Ce qui est aussi nécessaire à l'acte des pouvoirs de croissance et d'engendrement). »

²⁰² Cf. n. 198.

²⁰³ Cf. n. 201.

²⁰⁴ Cf. ST III, 31, 5, ad 3 : « *Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus, sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis qui digestionem quadam est praeparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, inquantum ex ipsa commixtione maris et feminae talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione spiritus sancti talis sanguis in utero virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus virginis formatum* (Quant au sang menstruel, il contient une impureté naturelle, comme les autres superfluités que le corps

par l'union de l'homme et de la femme.

Thomas ne donne pas à un endroit précis les quatre causes de la génération, mais on peut les retrouver dans ses écrits. Il écrit par exemple que deux causes sont nécessaires à la génération : l'agent et la matière²⁰⁵. Il écrit aussi que la fin de la génération est précisément la forme de l'enfant, tandis que la matière est en vue de la forme²⁰⁶. Il semble donc que les causes de la génération sont les mêmes qu'Aristote : la cause matérielle est la matière maternelle, la cause efficiente est la semence paternelle, la cause formelle et la cause finale sont identiques : c'est la forme de l'enfant engendré. Le père transmet à l'enfant une ressemblance de sa forme²⁰⁷.

élimine parce qu'il n'en a pas besoin. La conception ne se fait pas avec ce sang corrompu, mais avec un sang plus pur et plus parfait qu'une transformation rend apte à cette fin. Néanmoins, dans la conception des autres hommes, ce sang, pur par lui-même, conserve une certaine impureté due à la sensualité ; car il n'est attiré dans le lieu propre à la génération que par l'union de l'homme et de la femme. Mais cela n'a pas existé dans la conception du Christ. C'est en effet par l'opération du Saint-Esprit que ce sang s'est amassé dans le sein de la Vierge pour former le corps du Christ. Voilà pourquoi S. Jean Damascène a écrit que le corps du Christ a été "formé du sang le plus pur et le plus chaste de la Vierge"). »

A propos des menstruations, on peut ajouter ici une observation étrange que Thomas reprend d'Aristote, cf. ST I, 117, 3, ad 2 : « *Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium, per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro de Somn. et Vig.* (Mais les regards infectent l'air jusqu'à une distance déterminée. C'est pour cela que, d'après Aristote, les miroirs, s'ils sont neufs et purs, contractent une certaine impureté sous le regard de la femme qui a ses règles). »

²⁰⁵ Cf. ST II-II, 1, 7, ad 3 : « *Ad generationem naturalem duae causae praeexiguntur, scilicet agens et materia. Secundum igitur ordinem causae agentis, naturaliter prius est quod est perfectius, et sic natura a perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta praeexistentia. Secundum vero ordinem causae materialis, prius est quod est imperfectius, et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum* (Pour la génération naturelle, deux causes sont exigées d'avance, l'agent et la matière. Dans l'ordre de la cause agissante, il est exact que ce qui est premier par nature, c'est le plus parfait, et à cet égard la nature débute par le parfait, car l'imparfait n'est conduit à la perfection que par ce qui préexiste à l'état parfait. En revanche, dans l'ordre de la cause matérielle, ce qui est premier, c'est ce qui est plus imparfait, et ainsi la nature va de l'imparfait au parfait). »

²⁰⁶ Cf. ST I, 85, 3, ad 4 : « *Forma est finis generationis, materia vero est propter formam* (La forme est la fin de la génération, tandis que la matière est en vue de la forme). »

Selon Fabrizio Amerini, la cause formelle est la semence du père. Ainsi la semence du père est à la fois cause efficiente et cause formelle, cf. « Y a-t-il une identité de genre chez Thomas d'Aquin ? », in Hervé LEGRAND – Yann RAISON DU CLEUZIOW (dir.), *Penser avec le genre*, Artège – Lethielleux, Paris, 2016, p. 246 : « Par rapport aux quatre causes aristotéliennes, le père est la cause efficiente (le principe actif) du processus génératif, alors que la mère, par son sang menstruel, est la cause matérielle (le principe passif). La cause finale est la forme de l'homme qui est généré. La semence du père est cause efficiente aussi bien que formelle, et c'est dans la semence que se trouve ce que la tradition avait appelé la « puissance formative » (*virtus formativa*). » On a vu cependant que la forme ne vient pas de la semence paternelle. La semence paternelle suscite seulement l'émergence de la forme sensitive.

²⁰⁷ Cf. ST I, 44, 4, ad 2 : « *Forma generati non est finis generationis nisi inquantum est similitudo formae generantis, quod suam similitudinem communicare intendit* (La forme de l'être engendré n'est la fin de la génération que parce que cette forme est une ressemblance de la forme de celui qui engendre, lequel veut transmettre sa ressemblance). »

C'est pourquoi l'enfant ressemble à son père²⁰⁸. Plus l'âme du générateur est parfaite, et plus la puissance génératrice est ordonnée à un effet parfait²⁰⁹.

A la suite d'Aristote, Thomas précise que le premier organe formé est le cœur²¹⁰. Comme nous l'avons vu, Thomas soutient l'idée d'une succession des âmes dans la formation de l'embryon. Chez l'homme, la vertu formatrice qui est dans la semence paternelle actualise la matière et dispose le corps à la réception de l'âme rationnelle²¹¹. Chez l'animal, la génération se termine à la matière et ne la dépasse pas. L'âme de l'animal est éduite de la puissance de la matière. L'âme humaine n'est pas éduite de la matière, mais elle est créée par Dieu et « infusée » lorsque le corps est disposé à la recevoir²¹².

²⁰⁸ Cf. ST I, 119, 2, ad 2 : « *Assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo ; sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre* (La ressemblance du père et du fils n'est pas due à la matière, mais à la forme de l'agent qui engendre un semblable à lui. Il n'est donc pas nécessaire, pour que quelqu'un ressemble à son grand-père, que la matière de la semence se soit trouvée dans le grand-père ; il suffit qu'il y ait dans la semence quelque pouvoir dérivé de l'âme du grand-père à travers le père). », et ad 3 : « *Affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae* (L'affinité ne vient pas de la matière, mais d'une influence de la forme). »

Cf. aussi *infra* n. 276.

²⁰⁹ Cf. ST I, 118, 1, ad 2 : « *Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum* (Plus l'âme est parfaite, plus sa puissance génératrice est ordonnée à un effet parfait). »

²¹⁰ Cf. ST II-II, 122, 2, co. : « *In generatione animalis primo generatur cor* (Dans la génération de l'animal, ce qui est engendré d'abord, c'est le cœur). »

²¹¹ Cf. ST II-II, 26, 10, ad 1 : « *In generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem, formatur autem per virtutem formativam quae est in semine patris. Et quamvis huiusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formae susceptionem* (Dans la génération humaine, la mère fournit la matière, encore informe, du corps. Or cette matière est informée par la vertu formatrice qui se trouve dans la semence paternelle. Et quoique cette vertu ne puisse pas créer l'âme rationnelle, elle dispose la matière corporelle à la réception de cette forme). »

Cf. aussi ST I-II, 81, 1, ad 2 : « *Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem ; movet tamen ad ipsam dispositivam* (L'âme n'est pas transmise, parce que la semence ne peut causer une âme raisonnable. Elle la prépare cependant de façon dispositive). »

Cf. encore ST I-II, 83, 1, ad 3 : « *Anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo, eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit* (Nos âmes, par la voie du principe séminal, n'étaient pas en Adam au moment de son péché comme dans une cause effective mais comme dans une cause dispositive ; en effet, la semence corporelle n'a pas la vertu de produire une âme raisonnable, mais de disposer à sa venue). »

²¹² Cf. ST I, 90, 2, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae, cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae* (Tout acte d'une matière quelconque est "éduit", semble-t-il, de la puissance de la matière ; en effet, étant donné que la matière est en puissance à l'acte, tout acte préexiste en puissance dans la matière. Mais l'âme est l'acte d'une matière corporelle, comme il apparaît dans sa définition. Par conséquent l'âme est "éduite" de la puissance de la matière). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet*

L'embryon reçoit donc une âme rationnelle lorsque son corps y est disposé. Comment le corps de l'embryon devient-il disposé à recevoir une âme rationnelle si rien en lui ne suscite cette disposition ? Il semble que, pour Thomas, la vertu de la semence paternelle est capable de disposer le corps à la réception de l'âme rationnelle. La semence paternelle peut donc non seulement susciter l'émergence de l'âme sensitive, mais en plus elle peut disposer le corps à recevoir une âme rationnelle. Le père agit alors comme cause dispositive²¹³.

Thomas explique que l'animal est d'abord engendré sous un petit volume par la puissance d'engendrer, puis il est amené à atteindre sa taille convenable par sa propre puissance active de

esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra dictum est ; propterea non educitur de potentia materiae (Le fait, pour un acte, d'être tiré de la puissance de la matière n'est rien d'autre que le phénomène selon lequel une chose devient en acte ce qu'elle était d'abord en puissance. Mais puisque l'âme rationnelle n'a pas un être dépendant de la matière corporelle, mais un être subsistant et qui transcende la capacité de la matière corporelle, comme on l'a dit plus haut, elle n'est pas "éduite" de la puissance de la matière). »

La réponse à cette question 90 explique que l'âme humaine est créée par Dieu.

Cf. aussi ST I, 100, 1, ad 2 : « *Sicut etiam statim cum corpus est dispositum infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce* (C'est de la même façon d'ailleurs que l'âme rationnelle est infusée par Dieu dès que le corps y est disposé, et pourtant elle n'est pas causée par transmission corporelle). »

Cf. encore ST I, 118, 2, ad 3 : « *Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiae dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam, in generatione animalis. Manifestum est autem ex praemissis quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis ; et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo* (Mais s'il y a une série d'agents ordonnés l'un à l'autre, rien n'empêche que la puissance de l'agent supérieur atteigne jusqu'à la forme ultime, tandis que les puissances des agents inférieurs parviennent seulement à une certaine disposition de la matière. Ainsi, dans la génération de l'animal, la semence, par sa vertu propre, dispose la matière, tandis que l'âme, par la sienne, donne la forme. Il ressort manifestement de ce que nous avons vu, que toute la nature corporelle agit en tant qu'instrument de la puissance spirituelle, et surtout de Dieu. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que la formation du corps provienne d'une puissance corporelle, tandis que l'âme intellectuelle vient de Dieu seul). »

A propos du fait que l'âme rationnelle est infusée par Dieu, cf. aussi ST I-II, 83, 1, ad 4 ; et ST III, 33, 2, ad 1 (n. 218). On retrouve ce verbe « infuser » à propos de la grâce. La grâce est « infusée » en l'homme. L'œuvre de la grâce divine en l'homme est comme une « re-crédation ».

²¹³ Notons ici que, dans sa réflexion sur la génération, le cardinal Georges Cottier reprend l'idée de « cause dispositive », mais il l'applique aux deux parents, cf. *Défis éthiques*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1996, pp. 185-186 : « Ne disons pas purement et simplement que les parents donnent à l'enfant son corps, alors que Dieu donnerait l'âme, et ceci parce que le corps humain, qui est pour l'âme, est ce qu'il est par l'âme. La génération humaine a pour terme ce sujet singulier, l'enfant, dont l'âme est immédiatement créée par Dieu. La paternité et la maternité humaines doivent se comprendre comme une collaboration directe avec l'œuvre créatrice de Dieu à l'égard de la personne de l'enfant. En d'autres termes, Dieu a lié son intervention créatrice directe à l'acte de génération humaine, en ce sens que l'œuf fécondé appelle nécessairement l'infusion par Dieu de l'âme spirituelle. Ce à quoi les parents donnent la vie, c'est à un corps humain qui appelle sa forme parfaite et spécifique, laquelle est une âme spirituelle qui, à cause de sa perfection, ne peut être produite que par une intervention créatrice directe de Dieu. Pour la production de l'âme humaine, il ne suffit donc pas de se rapporter à l'action de la cause première en tant qu'elle active toutes les énergies de l'univers. C'est pourquoi on dira que la puissance génératrice des parents qui transmet la vie humaine agit comme une cause dispositive qui dispose, organise le corps en vue de l'infusion de l'âme spirituelle. C'est par cette âme spirituelle que le corps reçoit d'être le corps d'un sujet humain. Il y a donc synergie entre l'action des parents et l'action de Dieu. »

croissance²¹⁴. Lorsqu'il traite de la génération du Christ, Thomas évoque trois étapes dans la génération : le mouvement local du sang vers le lieu de la génération, la formation du corps à partir de cette matière, et la croissance qui amène à la quantité parfaite²¹⁵. La conception

²¹⁴ Cf. ST I, 78, 2, ad 3 : « *Quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur* (Du fait que la génération des vivants provient d'une semence, il faut au début que l'animal soit engendré avec une petite grandeur. D'où la nécessité d'une puissance de l'âme qui lui fasse atteindre son développement adéquat). »

Dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas notait les différentes étapes de la formation du corps de l'embryon. Il y a trois étapes pour la formation même : la conversion du sang matériel en chair (*conversioni*), la formation des membres organiques (*figurationi*), et l'animation du corps organique (*animationi*). Ces trois étapes ont lieu successivement. Lorsque l'embryon est formé, c'est alors le temps de la croissance (*augmento*). C'est le seul endroit dans ses œuvres où Thomas évoque ces étapes. Il ne les a pas reprises par la suite dans la *Somme*.

Cf. Sent. III., d. 3, q. 5, a. 2, ad 3 : « *Quantitas determinata alicujus speciei non est determinata secundum aliquid indivisibile ; sed habet aliquam latitudinem : quia in specie humana invenitur major et minor quantitas, et in eodem individuo secundum diversa tempora, et in diversis, ut ad sensum patet. Minimum autem quantitatis in uno individuo est in primo instanti suae figurationis et animationis ; quae quantitas adeo parva est quod parum excedit quantitatem formicae, ut dicit philosophus, quod in quadragesima die muliere pariente abortum, inventum est corpus proles omnia membra distincta habere, quamvis in quantitate esset sicut magna formica. Maxima autem quantitas in aliquo individuo est in ultimo termino augmenti : et sicut maximum differt in diversis, ita etiam proportionaliter illud minimum. Potuit ergo esse ut corpus Christi in primo instanti conceptionis perfecte figuratum, haberet quantitatem sufficientem suae speciei ; minorem tamen quam sibi deberetur in principio suae humanitatis si naturaliter conceptus esset, respectu quantitatis quam habuit in completa aetate proportionaliter aliis hominibus ; ita quod usque ad quadragesimum aut quadragesimum sextum diem crescendo pervenerit usque ad quantitatem illam quae in eo debuit esse minima proportionaliter aliis hominibus ; et deinceps crevit sicut et alii homines crescunt ; ita quod totum tempus quo in utero matris fuit, augmento corporis ejus servivit, quod in aliis servit conversioni, figurationi, animationi, et augmento* (La quantité déterminée d'une espèce n'est pas déterminée selon quelque chose d'indivisible, mais elle a une certaine latitude, car, dans l'espèce humaine, on trouve une quantité plus ou moins grande, ainsi que chez le même individu à divers moments et en diverses conditions, comme cela tombe sous le sens. Or, la plus petite quantité chez un individu existe au premier instant de sa conformation et de son animation. Cette quantité est si petite qu'elle dépasse à peine la quantité d'une fourmi. Le Philosophe dit qu'on a trouvé chez un avorton, au quarantième jour de la grossesse d'une femme, que son corps possédait tous les membres distincts, bien que, en quantité, il ressemblât à une grosse fourmi. Mais la plus grande quantité d'un individu se trouve au terme ultime de sa croissance. Et de même que ce qu'il y a de plus grand est différent chez divers individus, de même ce qu'il y a de plus petit de manière proportionnelle. Il pouvait donc arriver que le corps du Christ, conformé au premier instant de sa conception, possède une quantité suffisante pour son espèce, mais plus petite qu'il ne lui reviendrait au début de son humanité, s'il avait été conçu naturellement, par rapport à la quantité qu'il avait à l'âge adulte d'une manière proportionnelle aux autres hommes. De telle sorte que jusqu'au quarantième ou au quarantième-sixième jour, sa croissance serait parvenue à la quantité la plus petite qui devait lui revenir proportionnellement aux autres hommes. Par la suite, il se développa comme les autres hommes se développent, de telle sorte que tout le temps où il fut dans le sein de sa mère servit à la croissance de son corps, alors que [ce temps] sert aux autres à la conversion, à la conformation, à l'animation et à la croissance). »

²¹⁵ Cf. ST III, 33, 1, co. : « *In conceptione corporis Christi tria est considerare, primo quidem, motum localem sanguinis ad locum generationis ; secundo, formationem corporis ex tali materia ; tertio, augmentum quo perducitur ad quantitatem perfectam. In quorum medio ratio conceptionis consistit, nam primum est conceptioni praeambulum ; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cuiuscumque, cuius partes successive subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successivum. Tum quia augmentum non est sine motu locali. Tum etiam quia procedit ex virtute animae iam in corpore formato operantis, quae non operatur nisi in tempore. Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem, propter virtutem agentis infinitam, scilicet spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est. Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto fuerit maioris virtutis. Unde agens infinitae virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo, ex parte personae filii, cuius corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam*

correspond à la deuxième étape ; la première y prépare et la troisième en est la conséquence. Cette deuxième étape, la formation du corps de l'homme, se réalise en général progressivement dans le temps, sauf pour le Christ pour qui la formation du corps a été instantanée, de telle sorte qu'il a été capable de recevoir une âme spirituelle dès sa conception.

La formation instantanée du corps du Christ s'explique d'abord par le fait que la vertu active de sa génération est plus puissante que la vertu active de la semence paternelle. La vertu active de la conception du Christ est une vertu surnaturelle : c'est la vertu de l'Esprit Saint²¹⁶. Cette vertu a pris la place en quelque sorte de la vertu de la semence paternelle. Comme le père, l'Esprit Saint est cause dispositive. L'Esprit Saint est plus puissant qu'un père pour disposer le corps, ce qui explique que le corps est instantanément disposé à recevoir l'âme rationnelle. Le corps du Christ fut parfaitement formé dès le premier instant. Plus la vertu active est forte, plus

aliquod tempus conceptionis praecessisset, non posset tota conceptio attribui filio Dei, quae non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset (Dans la conception du corps du Christ il faut envisager trois phases : 1. le mouvement local du sang vers le lieu de la génération ; 2. la formation du corps à partir de telle matière ; 3. la croissance qui l'amène à sa quantité parfaite. C'est dans la phase intermédiaire que se réalise la raison de conception proprement dite ; la première phase ne fait qu'y préparer, et la troisième en est la conséquence. La première phase n'a pu être instantanée parce que c'est contraire à la raison même de mouvement local chez n'importe quel corps, dont les parties n'entrent que successivement dans un lieu nouveau. Pareillement la troisième phase est forcément successive, parce que la croissance ne peut se faire sans mouvement local, et aussi parce que cette croissance provient de la vertu de l'âme agissant dans le corps déjà formé, et qui ne peut agir que dans le temps. Mais la formation même du corps, en quoi consiste principalement la conception, s'est produite en un instant pour un double motif. D'abord à cause de la vertu infinie de l'agent, c'est-à-dire du Saint-Esprit, par qui le corps du Christ est formé, nous l'avons dit récemment. En effet, un principe actif peut disposer la matière d'autant plus rapidement que sa puissance est plus grande. Aussi l'agent d'une puissance infinie peut-il instantanément disposer la matière à la forme qui lui est due. Ensuite cette formation a été instantanée du côté de la personne du Christ dont le corps se formait. Car il ne lui convenait pas d'assumer un corps humain qui n'aurait pas été formé. Mais, si la conception avait exigé un certain délai avant la formation complète, la conception n'aurait pu être attribuée tout entière au Fils de Dieu, car on ne la lui attribue qu'en raison de l'assomption d'un corps humain. Et c'est pourquoi, au premier instant où la matière s'est trouvée rassemblée et parvenait au lieu de la génération, le corps du Christ a été parfaitement formé et assumé. Et c'est ainsi que l'on peut dire que le Fils de Dieu lui-même a été conçu, – ce que l'on ne pourrait dire autrement). »

²¹⁶ Cf. ST III, 33, 1, ad 4 : « *Augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur, sed formatio corporis fit per potentiam generativam, non eius qui generatur, sed patris generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est, sed ex operatione spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio ut spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam animae Christi, quae cum sit specie conformis animae nostrae, eodem modo debuit corpus illud augmentari sicut et alia corpora hominum augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanae naturae* (La croissance se fait bien par la puissance de croissance de celui-là même qui grandit ; tandis que la formation du corps se fait par la puissance génératrice non de celui qui est engendré, mais de celui qui engendre par sa semence, dans laquelle opère la force formatrice dérivée de l'âme du père. Or le corps du Christ n'a pas été formé à partir d'une semence virile, nous l'avons dit, mais de l'opération du Saint-Esprit. Il a donc fallu que cette formation soit digne du Saint-Esprit. Mais la croissance du corps du Christ s'est faite par la puissance de l'âme du Christ ; et puisque cette âme est de la même espèce que la nôtre, il fallait que son corps augmente de la même manière que ceux des autres hommes, pour montrer la réalité de sa nature humaine). »

le corps est disposé tôt, et plus l'animation se fait tôt. Plus la vertu active est faible et plus l'animation se fait tard²¹⁷.

La formation instantanée du corps du Christ s'explique aussi par le fait qu'il ne convenait pas que la personne du Verbe assume un corps animé d'une âme végétative ou sensitive. Habituellement le corps est d'abord animé d'une âme végétative, puis d'une âme sensitive, et enfin d'une âme rationnelle. Si l'assomption avait eu lieu seulement au moment de la réception de l'âme rationnelle, alors la conception n'aurait pas été entièrement attribuée à la personne du Verbe. Le corps animal aurait été le corps d'un autre individu jusqu'à ce qu'il soit disposé à devenir humain et que le Verbe l'assume. Il fallait que le Verbe assume son corps dès sa conception, et donc que ce corps soit instantanément disposé à recevoir une âme rationnelle²¹⁸.

²¹⁷ Ceci explique vraisemblablement pourquoi, dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas explique à la suite d'Aristote que la conception des femelles s'achève plus tard que la conception des mâles. On a vu chez Aristote, et on le verra chez Thomas, que la génération d'une femelle est due à une défaillance au niveau de l'actualisation de la matière, et que cette défaillance est parfois due à la faiblesse de la vertu active.

Cf. Sent. III, d. 3, q. 5, a. 2, co. : « *Oportet illam conceptionem subitanam ponere, ita quod haec in eodem instanti fuerunt, scilicet conversio sanguinis illius materialis in carnem et alias partes corporis Christi, et formatio membrorum organicorum et animatio corporis organici, et assumptio corporis animati in unitatem divinae personae. In aliis autem haec successive contingunt, ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad quadragesimum diem, ut philosophus in 9 de animalibus dicit, feminae autem usque ad nonagesimum. Sed in completionem corporis masculi videtur Augustinus superaddere sex dies, qui sic distinguuntur, secundum eum in epistola ad Hieronymum. Semen primis sex diebus quasi lactis habet similitudinem ; novem diebus vertitur in sanguinem ; deinde duodecim diebus solidatur ; decem et octo diebus formatur usque ad perfecta membrorum lineamenta ; et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augetur ; unde versus : sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni, bis seni carnem, ter seni membra figurant. In Christi autem conceptione materia quam virgo ministravit, statim formam et figuram humani corporis accepit, et animam, et in unitatem divinae personae assumpta est* (Il est nécessaire d'affirmer que cette conception a été subite, de telle sorte que se sont réalisées dans le même instant la conversion de ce sang matériel en chair et dans les autres parties du corps du Christ, la formation des membres organiques, l'animation du corps organique et l'assomption du corps animé dans l'unité de la personne divine. Mais, chez les autres, ces choses se produisent successivement, de telle sorte que la conception du mâle n'est achevée qu'au quarantième jour, comme le dit le Philosophe dans *Sur les animaux*, IX, mais celle de la femelle, pas avant le quatre-vingt dixième jour. Mais, pour l'achèvement du corps du mâle, Augustin semble ajouter six jours, qui se répartissent ainsi, d'après ce qu'il dit dans une lettre à Jérôme. Les six premiers jours, la semence a pour ainsi dire l'apparence du lait ; après neuf jours, elle se transforme en sang ; ensuite, après douze jours, elle se coagule ; après dix-huit jours, elle acquiert les contours parfaits des membres ; à partir de là et pour le reste du temps jusqu'au moment de la délivrance, elle augmente en grandeur. D'où vient le vers : "L'apparence du lait en six jours, trois fois trois pour le sang, deux fois six pour la chair, trois fois six pour l'apparition des membres." Mais, lors de la conception du Christ, la matière que la Vierge a fournie a reçu aussitôt la forme et la figure du corps humain et l'âme, et elle a été assumée dans l'unité de la personne divine). »

Notons que c'est le seul texte des œuvres de Thomas qui mentionne cette différence que fait Aristote dans le temps de la conception du mâle et de la femelle. Thomas ne reprend pas ce texte dans la *Somme*, probablement parce que cet ajout n'est pas très important, et aussi parce qu'il semble qu'un doute subsiste sur le nombre de jours pour la conception d'un mâle (Aristote parle de 40 jours, tandis qu'Augustin en ajoute 6). Thomas ne dit pas dans la *Somme* que la femelle est conçue après le mâle, mais il ne le contredit pas non plus.

²¹⁸ Cf. n. 215.

Dans ses propos, Thomas n'hésite pas à évoquer d'autres hypothèses biologiques. Il évoque par exemple l'hypothèse que la semence du mâle serait la matière de la conception²¹⁹. Il précise que, si c'était le cas, cette matière devrait être transformée, comme c'est le cas pour la matière de la mère. Thomas fait aussi parfois référence à une « semence » maternelle²²⁰. Cette

Cf. ST III, 33, 2, ad 1 : « *Principium inspirationis animae potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum dispositionem corporis. Et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi, et corporibus aliorum hominum. Sicut enim statim, formato corpore alterius hominis, infunditur anima, ita fuit in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solum secundum tempus. Et sic, quia prius tempore formatum fuit perfecte corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum* (Le principe de l'insufflation de l'âme peut être envisagé de deux côtés. D'une part, selon la disposition du corps, et à cet égard l'âme n'a pas été insufflée au corps du Christ autrement qu'aux corps des autres hommes. De même en effet qu'un homme reçoit son âme aussitôt que son corps est formé, de même le Christ. Mais d'autre part on peut envisager ce principe seulement par rapport au temps. Et ainsi, parce que le corps du Christ fut parfaitement formé plus tôt que le nôtre, c'est plus tôt aussi qu'il fut animé). »

Cf. aussi ST III, 33, 2, ad 4 : « *In generatione aliorum hominum locum habet quod dicit philosophus, propter hoc quod successive corpus formatur et disponitur ad animam, unde primo, tanquam imperfecte dispositum, recipit animam imperfectam ; et postmodum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi, propter infinitam virtutem agentis, fuit perfecte dispositum in instanti. Unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, idest animam rationalem* (Ce que dit là le Philosophe s'applique à la génération des autres hommes, parce que c'est de façon progressive que leur corps se forme et se dispose à recevoir l'âme. Étant d'abord imparfaitement disposé, il reçoit une âme imparfaite. Ensuite, quand il est parfaitement disposé, il reçoit une âme parfaite. Mais le corps du Christ, à cause de la puissance infinie de l'agent, fut instantanément disposé de façon parfaite. Aussi reçut-il dès le premier instant une forme parfaite, c'est-à-dire une âme rationnelle). »

²¹⁹ Cf. ST III, 28, 1, ad 5 : « *Secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens, sola autem femina materiam subministrat in conceptu. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fetus concepti in animalibus, manifestum tamen est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quae est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde, sicut transmutavit limum terrae in corpus Adae, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiam si non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum* (Selon le Philosophe, la semence du mâle ne joue pas le rôle de matière dans la conception de l'être vivant. Elle en est seulement le principe actif ; c'est la femme seule qui fournit la matière de la conception. Aussi, du fait que la semence du mâle a fait défaut dans la conception du corps du Christ, il ne s'ensuit pas que ce corps n'ait pas eu la matière qui lui était due. Mais à supposer que chez les animaux la semence du mâle soit vraiment la matière de la conception, il est évident que cette matière ne subsiste pas sous la même forme, mais qu'elle doit se transformer. De même que Dieu a transformé la glaise du sol pour en faire le corps d'Adam, de même a-t-il pu transformer la matière fournie par la mère pour en faire le corps du Christ, même si ce n'était pas une matière suffisante pour une conception naturelle). »

²²⁰ Cf. ST III, 31, 5, ad 3 : « *Semen feminae non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit produci ad perfectum seminis complementum, propter imperfectionem virtutis femineae. Et ideo tale semen non est materia quae de necessitate requiratur ad conceptum, sicut philosophus dicit, in libro de Generat. Animal. Et ideo in conceptione Christi non fuit, praesertim quia, licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut et semen maris ; in illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit quod corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem feminae per singulos menses emittunt, impuritatem quandam naturalem habet corruptionis, sicut et ceterae superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit* (La semence de la femme n'est pas apte à la génération ; c'est une semence imparfaite, et qui le demeure en raison de l'insuffisance de la puissance féminine. Et c'est pourquoi une telle semence n'est pas la matière nécessairement requise à la conception, selon le Philosophe. C'est pourquoi il n'y en eut pas dans la conception du Christ, d'autant plus que, tout imparfaite qu'elle soit, cette semence est émise, comme le sperme de l'homme, avec une certaine convoitise ; or, dans cette conception virginal, la convoitise ne pouvait avoir de place et c'est pourquoi S. Jean Damascène, écrit : « Le corps du Christ n'a pas été conçu par un processus séminal »). » La suite de cette réponse est donnée en n. 204.

« semence » désigne soit un liquide émis par la mère lors de l'union sexuelle, soit la matière

Cf. aussi ST III, 32, 4, co. : « *Quidam dicunt beatam virginem aliquid active esse operatam in conceptione Christi, et naturali virtute, et supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium. Alioquin, credunt quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur. Quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum non solum activum, sed etiam passivum, expresse enim dicit philosophus, in VIII Physic., quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu. Nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens et alia sit mota, quod in solis animatis contingit, ut probatur in VIII Physic. Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret, quae est sanguis menstruus ; sed etiam semen, quod, commixtum virili semini, habet virtutem activam in generatione. Et quia in beata virgine nulla fuit facta resolutio seminis, propter integerrimam eius virginitatem, dicunt quod spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliae matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest stare. Quia, cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur II de caelo ; natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquatur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae. Propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. Quia igitur beata virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam patrem fuisse Christi ; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur huiusmodi potentiam activam sibi frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi beata virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit. Operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam ut esset apta conceptui* (Certains prétendent que, dans la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge a agi activement de deux façons : par une force naturelle, et par une force surnaturelle. Tout d'abord par une force naturelle. Ils avancent en effet que dans toute matière naturelle il y a un principe actif. Autrement, croient-ils, il n'y aurait pas de transformation naturelle. En cela ils se trompent. Car une transformation n'est pas seulement naturelle quand un principe intrinsèque est actif ; elle l'est encore quand ce principe n'est que passif. Le Philosophe le dit expressément : dans les corps lourds et légers, le principe du mouvement naturel n'est pas actif, mais uniquement passif. Et il n'est pas possible que la matière agisse pour se donner une forme à elle-même, puisqu'elle n'est pas en acte. Il est pareillement impossible qu'un être se meuve lui-même s'il ne se compose pas de deux parties, l'une motrice, l'autre mue, ce qui arrive seulement dans les êtres animés comme il est prouvé dans le même ouvrage. En second lieu, d'après ces mêmes théologiens, la Vierge aurait agi par une force surnaturelle. Dans la conception, la mère fournirait non seulement une matière, le sang menstruel, mais aussi une semence qui, mêlée à celle de l'homme, aurait une vertu active dans la génération. Or, la Bienheureuse Vierge n'ayant produit aucune semence à cause de sa parfaite virginité, le Saint-Esprit lui aurait octroyé surnaturellement, dans la conception du Christ, la vertu active qu'exerce ordinairement la mère. Mais ce raisonnement ne tient pas. Car, dit Aristote, "tout être existe en vue de son opération". Or la nature n'aurait pas distingué les deux sexes pour l'œuvre de la génération, si l'action du père n'était pas différente de celle de la mère. Dans la génération on distingue l'action de l'agent et celle du patient. Il reste donc que toute la vertu active vient du père, tandis que la mère est principe passif. Et c'est la raison pour laquelle dans les plantes, où les deux forces, active et passive, sont mêlées, il n'y a pas de distinction entre mâle et femelle. Donc, parce que la Bienheureuse Vierge n'a pas été chargée d'être le père du Christ, mais sa mère, il s'ensuit qu'elle n'a pas reçu de puissance active dans la conception du Christ. Car, si elle avait agi activement, elle aurait été le père du Christ ; si, comme certains le disent, elle n'avait rien fait, il s'ensuivrait que cette puissance active lui aurait été donnée pour rien. Il faut donc tenir que dans la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge n'a exercé aucune activité, elle n'a fourni que la matière. Néanmoins, avant la conception, elle a été active en préparant la matière, pour qu'elle soit apte à la conception). »

Cf. encore ST III, 35, 3, ad 3 : « *Sicut supra dictum est, resolutio seminis feminae non pertinet ad necessitatem conceptus. Et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem* (La semence de la femme n'est pas nécessaire à la conception, nous l'avons vu. Elle n'est donc pas requise à la maternité). »

Cf. enfin nn. 58 et 181.

La question de la semence maternelle a aussi été évoquée par Aristote, mais nous n'avons pas relevé le texte en question dans la partie précédente, cf. *De Gen. Anim.*, I, 20 (727b-728 b).

Notons que l'idée d'un "sperme" féminin fécondant a été soutenue par Galien (129-216), puis par Avicenne (980-1037). Thomas a cependant choisi de suivre la position, plus ancienne, d'Aristote.

fournie par la mère²²¹. L'hypothèse d'une semence maternelle rejoint la question du rôle actif de la mère dans la génération.

A l'époque de Thomas, il y a deux écoles qui dominent à propos du processus de la génération : les disciples d'Aristote qui pensent que la mère n'émet pas de sperme ; et les disciples de Galien qui pensent que la mère émet aussi du sperme lors de l'union, même si ce sperme joue un rôle moindre que celui du père. Les disciples de Galien pensent que la mère a nécessairement un rôle actif dans la génération, comme le père. C'est le cas des franciscains²²². C'est face à eux que Thomas explique que la nature n'aurait pas distingué les sexes si le père et la mère avaient le même rôle dans la génération. Seul le père joue le rôle de principe actif. Pour Thomas, la Vierge Marie n'a pas été active dans la conception du Christ, mais seulement passive.

Thomas évoque cependant une puissance active d'engendrer de la Vierge Marie. Comme toutes les puissances végétatives, la puissance d'engendrer est une puissance active. Certains disent que cette puissance active serait inutile chez la mère. Thomas répond que la Vierge Marie a été passive dans la conception du Christ, mais qu'elle a été active avant, en préparant la matière pour qu'elle soit rendue apte à la conception. La puissance d'engendrer de la mère, qui est une puissance active, intervient donc dans la préparation de la matière.

On a vu que Thomas distingue trois étapes dans la génération : le mouvement local du sang vers

²²¹ Cf. ST I, 115, 2, ad 3 : « *Semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae* (La semence du mâle est le principe actif de la génération de l'animal ; mais on peut aussi appeler semence ce qui vient de la femelle, et qui est le principe passif. Sous ce terme de semence on peut donc comprendre des forces actives et passives). »

Cf. aussi ST I, 92, 4, co. : « *Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae* (La matière à partir de laquelle se fait naturellement la génération d'un être humain, c'est la semence humaine de l'homme ou de la femme). »

²²² Cf. Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA, « Homme et femme dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin », pp. 177-178 : « Ce qui rend particulièrement significatif ce recours au modèle embryologique et anthropologique aristotélicien est le fait qu'il va à l'encontre d'autres modèles d'explication théologique. C'est surtout la contestation du rôle purement "passif" de la mère qui est nettement formulée par l'école franciscaine contre laquelle saint Thomas n'hésitera pas à polémiquer. Ces auteurs franciscains postulent un rôle actif pour la mère dans la conception de l'enfant, d'abord pour une raison que l'on pourrait dire théologique, en s'agissant de la Vierge Marie, Mère de Dieu, qui aurait reçu de l'Esprit Saint un supplément d'activité, même au plan physiologique en rapport sans doute avec la prérogative de sa participation au mystère de l'Incarnation : "*Prius mente quam corpore concepit*". Elle a collaboré activement à cette conception divine, d'abord certes par le consentement spirituel, mais également par les éléments de son corps. Les maîtres franciscains s'appuyaient sur une espèce de raisonnement scientifique qui se rattache à Galien. Dans la foulée de ce médecin romain, ils considèrent que les femmes d'une façon générale ont une part active dans la formation des enfants, comme on le voit même par la ressemblance que montrent les fils autant à l'égard de la mère que du père. »

le lieu de la génération, la formation du corps à partir de cette matière, et la croissance qui amène à la quantité parfaite²²³. L'étape principale est la formation du corps, c'est-à-dire la conception. Cette action fait appel à la vertu génératrice active du père et à la vertu passive de la mère (qui est différente de sa vertu génératrice).

Une première action précède et prépare cette action : c'est le mouvement local du sang vers le lieu de la génération, autrement dit la préparation de la matière. Cette action fait appel à la vertu active de la mère, c'est-à-dire sa puissance d'engendrer. Thomas désigne parfois la puissance d'engendrer de la mère comme une puissance imparfaite par rapport à la puissance d'engendrer

²²³ Cf. n. 215.

Cf. aussi Sent. III, d. 3, q. 2, a. 1, co. : « *Hanc igitur viam tenendo, dicendum videtur, quod in conceptione prolis invenitur triplex actio. Una quae est principalis, scilicet formatio et organizatio corporis ; et respectu hujus actionis, agens est tantum pater, mater vero solummodo ministrat materiam. Alia actio est praecedens hanc actionem, et praeparatoria ad ipsam ; cum enim generatio naturalis sit ex determinata materia, eo quod unusquisque actus in propria materia fit, sicut in 2 de anima dicit philosophus, oportet ut formatio prolis fiat ex materia convenienti, et non ex quacumque. Unde oportet esse aliquam virtutem agentem, per quam praeparetur materia ad conceptum. Sicut autem dicit philosophus, ars quae operatur formam, principatur et imperat ei quae praeparat materiam, sicut ars compaginans navim ei quae complanat ligna ; et ideo virtus quae praeparat materiam ad conceptum est imperfecta respectu ejus quae ex materia praeparata prolem format. Haec autem virtus praeparans est matris, quae imperfecta est respectu virtutis activae quae est in patre ; unde dicit philosophus, quod mulier est sicut puer qui nondum potest generare. Tertia actio est concomitans, vel sequens actionem principalem. Sicut enim locus facit ad bonitatem generationis ; ita et bona dispositio matricis operatur ad bonam dispositionem prolis, quasi praebens fomentum ; et hoc est quod dicit Avicenna in cap. de diluviis: matrix non facit nisi ad meliorationem concepti. Secundum hoc ergo dico, quod in principali actione formationis corporis Christi nihil fuit ex parte beatae virginis quod esset activum ; sed id quod beata virgo ministravit, se habuit materialiter tantum ad hanc actionem ; virtus autem divina fecit totum quod fit in aliis conceptionibus per virtutem seminis quod est a patre ; et ideo Damascenus divinam virtutem dicit quasi divinum semen, ut in littera habetur. In secunda vero et tertia actione beata virgo active operata est, sicut aliae matres ; unde et vere mater fuit* (En demeurant sur cette voie, il semble donc qu'il faille dire que, dans la conception d'une descendance, se rencontre une triple action. L'une qui est principale : la formation et l'organisation du corps. Par rapport à cette action, l'agent est seulement le père, mais la mère ne fait que fournir la matière. Une autre action précède cette action et la prépare. En effet, puisque la génération naturelle porte sur une matière déterminée, comme le dit le Philosophe dans Sur l'âme, II, il faut que la formation de la descendance se réalise à partir d'une matière convenable, et non pas à partir de n'importe quelle matière. Il faut donc qu'il existe une puissance active, par laquelle est préparée la matière en vue du fœtus, comme le Philosophe dit que l'art qui réalise la forme ordonne et commande à celui qui prépare la matière ; ainsi l'art qui assemble le navire [commande-t-il] à celui qui aplanit le bois. Ainsi, la puissance qui prépare la matière pour le fœtus est-elle imparfaite par rapport à celle qui forme la descendance à partir de la matière préparée. Or, cette puissance qui prépare est celle de la mère, qui est imparfaite par rapport à la vertu active qui existe chez le père. Aussi le Philosophe dit-il que la femme est comme un enfant qui ne peut pas encore engendrer. La troisième action est concomitante, ou elle découle de l'action principale. En effet, de même que le lieu contribue à la bonté de la génération, de même la bonne disposition de la matrice contribue-t-elle à la bonne disposition de la descendance, en lui apportant la nourriture. C'est ce que dit Avicenne dans le chapitre sur les déluges : "La matrice ne contribue qu'à l'amélioration du fœtus." D'après cela, je dis donc que, dans l'action principale de la formation du corps du Christ, rien d'actif n'est venu de la part de la bienheureuse Vierge ; mais ce que la bienheureuse Vierge a apporté n'a joué que le rôle de matière pour cette action. Mais la puissance divine a réalisé tout ce qui est réalisé dans les autres conceptions par la puissance de la semence qui vient du père. C'est pourquoi [Jean] Damascène dit de la puissance divine qu'elle est comme une semence divine, ainsi qu'on le lit dans le texte. Mais, dans la deuxième et la troisième action, la bienheureuse Vierge a contribué de manière active, comme les autres mères. Aussi a-t-elle été véritablement mère). »

du père qui est parfaite²²⁴. Il faut en effet une puissance active moins parfaite pour préparer la matière que pour former un corps à partir de la matière préparée.

Une troisième action découle de la formation du corps : c'est la croissance. Thomas ne parle pas de la troisième action dans le passage de la *Somme* que nous avons cité précédemment²²⁵. Il l'évoque cependant dans le *Commentaire des Sentences*, et il écrit que la mère a un rôle actif dans cette action²²⁶. La mère apporte une contribution active à la croissance de l'embryon en lui fournissant la nourriture dont il a besoin. Thomas ne parle plus de « puissance active » dans ce cas. C'est probablement pour éviter une confusion avec la puissance active de la mère qui a pour rôle de préparer la matière : sa puissance d'engendrer. Il semble que cette action est plutôt assurée par la puissance de nutrition de la mère. Elle est assurée à la fois par la puissance de croissance de l'embryon (qui est autonome) et la puissance de nutrition de la mère.

Ainsi, pour Thomas, la mère est en partie active dans la génération, puisqu'elle contribue de manière active à deux actions sur trois.

La mère a un rôle actif important dans la préparation de la matière. N'importe quelle matière ne peut pas faire l'objet de la génération. Il faut que la mère dispose la matière à la génération²²⁷.

²²⁴ Cf. ST III, 32, 4, ad 2 : « *Potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II Physic. ; ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus vero activa maris format materiam praeparatam* (Chez la mère la puissance génératrice est imparfaite, en regard de celle du père. Aussi, de même que, dans les arts, l'art subalterne dispose la matière, tandis que l'art supérieur, selon Aristote, imprime la forme ; de même, la vertu génératrice de la femme prépare la matière, et la vertu active du mari communique la forme à la matière préparée). »

Cf. aussi Sent. III, d. 3, q. 2, a. 1, ad 5 : « *Potentia generativa activa est ; sed haec potentia est perfecta in viro [unde ejus actio se extendit usque ad formationem generati] ; in femina autem est imperfecta ; unde non extendit se ejus actio nisi ad praeparationem materiae* (La puissance génératrice est active ; mais cette puissance existe d'une manière parfaite chez l'homme [c'est pourquoi son action va jusqu'à la formation de ce qui est engendré]. Mais, chez la femme, elle est imparfaite ; aussi son action ne va-t-elle que jusqu'à la préparation de la matière). »

²²⁵ Cf. ST III, 32, 4, co., cité en n. 220.

²²⁶ Cf. Sent. III, d. 3, q. 2, a. 1, co., cité en n. 223.

²²⁷ Cf. ST III, 31, 5, co. : « *Haec autem materia, secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quandam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum* (Cette matière, selon le Philosophe, n'est pas un sang quelconque, mais le sang qu'une transformation ultérieure, due à la puissance génératrice de la mère, rend apte à la conception). »

Cf. aussi Sent. III, d. 3, q. 2, a. 1, arg. 4, l'objection se formulait ainsi : « *Beata virgo fuit vera mater Christi. Sed non esset vera mater ejus, si tantum materiam ministrasset : non enim dicitur terra proprie mater hominis, quamvis limus, unde formatur homo, de terra sumptus sit : nec similiter dici potest lignum mater scamni, eo quod de eo fit. Ergo beata virgo non tantum ministravit materiam ad conceptionem Christi, sed aliquid active fecit* (La bienheureuse Vierge a été la mère véritable du Christ. Or, elle ne serait pas sa mère véritable si elle n'avait apporté que la matière : en effet, la terre n'est pas appelée au sens propre la mère de l'homme, bien que le limon dont l'homme est formé ait été pris de la terre ; et le bois ne peut pas être non plus appelé la mère de l'escabeau du fait

On a vu en effet que la mère prépare du sang menstruel purifié²²⁸. C'est probablement de la préparation de la matière (*materia*) que vient d'ailleurs le mot mère (*mater*).

Nous avons dit que la puissance génératrice de la mère est une puissance active, comme toutes les puissances végétatives. C'est effectivement ce que Thomas soutient²²⁹. La puissance

que celui-ci est réalisé à partir de lui. La bienheureuse Vierge n'a donc pas apporté seulement la matière dans la conception du Christ, mais elle a réalisé quelque chose de manière active). »

Ce à quoi il répond (ad 4) : « *Praebere materiam simpliciter ad generationem alicujus non facit matrem, sed praebere talem materiam sic praeparatam, est id quod matrem facit. In ligno enim non est potentia naturalis ut ex eo fiat scamnum, cum per agens naturale in actum non compleatur : similiter nec in limo terrae ut ex ea fiat homo ; unde quod inducitur, non est simile* (Apporter simplement la matière pour la génération ne fait pas la mère, mais apporter telle matière préparée de telle manière est ce qui fait la mère. En effet, il n'existe pas dans le bois une puissance naturelle à devenir un escabeau, puisque cela n'est pas réalisé en acte par un agent naturel. De même, cela n'existe pas dans le limon de terre pour réaliser l'homme). »

²²⁸ Cf. n. 204.

²²⁹ Cf. ST III, 32, 4, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Omnes virtutes animae vegetabilis sunt virtutes activae, sicut Commentator dicit, in II de anima. Sed potentia generativa, tam in mare quam in femina, pertinet ad animam vegetabilem. Ergo, tam in mare quam in femina, active operatur ad conceptum prolis* (Toutes les puissances de l'âme végétative sont des puissances actives selon le Commentateur. Or la puissance génératrice, tant du père que de la mère, est une puissance de l'âme végétative. Il y a donc chez la femme comme chez l'homme une contribution active à la conception de l'enfant). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II Physic. ; ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus vero activa maris format materiam praeparatam* (Chez la mère la puissance génératrice est imparfaite, en regard de celle du père. Aussi, de même que, dans les arts, l'art subalterne dispose la matière, tandis que l'art supérieur, selon Aristote, imprime la forme ; de même, la vertu génératrice de la femme prépare la matière, et la vertu active du mari communique la forme à la matière préparée). »

On retrouve l'idée que toutes les puissances végétatives sont actives en ST I, 79, 2, arg. 3. L'objection se formulait ainsi : « *Agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt., et Aristoteles in III de anima. Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae, quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae* ("L'agent est plus noble que le patient", comme le disent Augustin au douzième livre de la *Genèse au sens littéral* et Aristote au troisième livre *De l'âme*. Or toutes les puissances de la partie végétative sont actives, alors qu'elles sont au plus bas degré des puissances de l'âme. A plus forte raison, les puissances intellectives, qui sont les plus hautes, sont-elles toutes actives). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur, non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo* (L'agent est plus noble que le patient à condition que l'action ou la passion se rapportent au même fait ; mais ce n'est pas toujours le cas, lorsqu'il s'agit de faits différents. Or l'intellect est une faculté passive par rapport à tout l'étant universel, alors que les puissances végétatives sont actives par rapport à un étant particulier, à savoir le corps même qui leur est conjoint. Par suite, rien n'empêche qu'un principe passif comme celui-là soit plus noble qu'un principe actif comme celui-ci). »

Cf. aussi ST I, 79, 3, ad 1 : « *In parte nutritiva omnes potentiae sunt activae ; in parte autem sensitiva, omnes passivae ; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum* (Dans la partie nutritive, toutes les puissances sont actives ; mais dans la partie sensitive, toutes sont passives ; tandis que dans la partie intellectuelle, il y a quelque chose d'actif et quelque chose de passif). »

d'engendrer ne peut pas être une puissance passive²³⁰. Nous avons vu aussi que Thomas ne mentionnait jamais le terme « génératrice » lorsqu'il évoquait la vertu passive de la mère dans la conception. Il faut donc distinguer chez la mère la « puissance génératrice » qui prépare la matière et qui est active, et la « vertu passive » qui intervient dans la conception. Parce qu'elle est passive, la vertu maternelle qui intervient dans la formation du corps de l'embryon ne peut pas être la puissance génératrice. On observe d'ailleurs que Thomas prend le soin d'utiliser le terme de « vertu » dans un cas, et de « puissance » dans l'autre, probablement pour éviter toute confusion. Pour le père, en revanche, les termes de « vertu » et de « puissance » sont équivalents dans la génération.

La mère a donc, comme le père, une puissance génératrice active. Sa puissance génératrice est cependant moins parfaite, car elle ne peut que préparer la matière tandis que la puissance génératrice du père « forme » la matière préparée. On a vu dans les textes d'Aristote que lorsqu'il faisait référence à la puissance d'engendrer, celui-ci parlait de « puissance » chez le mâle et d'« impuissance » chez la femelle. Pour Aristote, la femelle est impuissante dans la mesure où elle ne peut pas produire du sperme à partir du résidu de nourriture sanguine. Son manque de chaleur fait qu'elle n'est pas capable de « cuire » suffisamment la nourriture sanguine pour la transformer en sperme. Elle peut cependant « cuire » suffisamment cette nourriture pour en faire une matière apte à la génération.

Pour montrer que la puissance génératrice de la mère est active comme toutes les puissances végétatives, Thomas s'appuie sur l'autorité du Commentateur d'Aristote, c'est-à-dire Averroès²³¹. La traduction de la *Somme* des éditions du Cerf renvoie au commentaire d'Averroès sur le livre II du traité de l'âme d'Aristote :

C'est-à-dire, s'il en est ainsi, à savoir que nous devons toujours aller de ce qui est le plus

²³⁰ On trouve une seule fois dans la *Somme* l'expression de vertu « passive » d'engendrer, cf. ST III, 32, 4, arg. 1 : « *Dicit enim Damascenus, in III libro, quod spiritus sanctus supervenit virgini, purgans ipsam, et virtutem susceptivam verbi Dei tribuens, simul autem et generativam. Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut et quaelibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam. Et sic aliquid active egit in conceptione Christi* (S. Jean Damascène écrit "L'Esprit Saint venant sur la Vierge, l'a purifiée et lui a donné la force de recevoir le Verbe de Dieu en même temps que de l'engendrer." Or elle avait déjà par nature, comme toutes les femmes, la puissance passive d'engendrer. Donc la vertu qu'il lui a donnée était active, et elle a joué un rôle actif dans la conception du Christ). » Ce texte est une objection, mais Thomas ne corrige pas l'idée de « puissance passive d'engendrer » dans la réponse à cette objection.

Il écrit cependant dans l'argument qui suit que toutes les puissances végétatives sont actives, cf. n. 229.

²³¹ Cf. n. 229.

connu de nous à ce qui est le plus connu de la nature, et la considération des choses opposées à ces puissances (qui sont passives par rapport à elles) doit précéder la considération des actions et des puissances, ainsi il est nécessaire de mettre en avant d'abord ce qu'est la nourriture, qui est passive vis-à-vis de la puissance nutritive, et ce qu'est le sensible, et ce qu'est l'intelligible, avant de savoir ce qu'est être nourri et sentir. Il les a appelés opposés ; en effet, le passif et l'actif semblent être opposés d'une certaine manière.²³²

Averroès, qui suit Aristote, centre sa réflexion sur l'objet de l'action. Pour savoir ce que sont les actes puis les puissances de nutrition, de sensation et d'intellection, il faut partir de l'objet. Ce qui est « opposé » est ce qui est « posé devant » : c'est l'« ob-jet ». L'objet se trouve posé devant la puissance. La nourriture, le sensible et l'intelligible sont les objets des puissances nutritive, sensitive et intellective. La nourriture est passive vis-à-vis de la puissance nutritive. Si l'objet est passif, la puissance est active, et inversement. La nourriture est un objet passif vis-à-vis de la puissance nutritive, donc la puissance nutritive est active.

La version latine de la *Somme* des éditions San Paolo ajoute aussi comme référence ce passage d'Averroès :

Or, il est manifeste à partir de ce qui est dit auparavant que la puissance nutritive est

Thomas s'appuie sur l'autorité d'Averroès quatorze fois dans la *Somme* et une seule fois dans la *Tertia Pars* (c'est le passage que nous avons cité). C'est la seule fois dans la *Somme* où il se réfère aux écrits d'Averroès qui montrent que toutes les puissances végétaives sont actives.

Thomas cite aussi Averroès à ce propos dans le *Commentaire des Sentences*, cf. Sent. III, d. 3, q. 2, a. 1, arg 5, l'objection se formulait ainsi : « *Commentator, in 2 de anima, ponit hanc distinctionem potentialium animae : quod potentiae nutritivae partis, omnes sunt activae ; potentiae sensitivae, omnes sunt passivae ; in intellectu autem est aliquid activum, ut intellectus agens, et aliquid passivum, ut intellectus possibilis. Sed potentia generativa ad vegetabilem animam pertinet ; unde etiam plantis inest. Ergo est potentia activa. Cum ergo per potentiam generativam mater filium concipiat, videtur quod aliquid active in conceptione agat ; et sic idem quod prius* (Dans Sur l'âme, II, le Commentateur affirme une distinction entre les puissances de l'âme : les puissances de la partie nutritive sont toutes actives ; les puissances sensibles sont toutes passives ; mais, dans l'intellect, il y a quelque chose d'actif, tel l'intellect agent, et quelque chose de passif, tel l'intellect possible. Or, la puissance génératrice relève de l'âme végétative ; aussi est-elle présente dans les plantes. Elle est donc une puissance active. Puisque la mère conçoit son fils par la puissance génératrice, il semble donc qu'elle réalise activement quelque chose dans la conception. La conclusion est ainsi la même que précédemment). »

La réponse à cette objection est donnée en n. 224.

²³² AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros*, comm. 33 : « *Idest, et si ita sit, scilicet quod debemus ire semper de eis que apud nos sunt magis nota ad illa que apud Naturam sunt magis nota, et considerare de rebus oppositis istis virtutibus (et sunt passiva earum) debet precedere considerationem in actionibus et in virtutibus, necesse est prescribere primo cibum quid sit, qui est passivum virtutis nutritive, et sensatum quid sit, et intellectum quid sit, antequam sciatur nutriri et sentire que sunt. Et vocavit ea opposita ; passivum enim et activum videntur esse quoquo modo opposita.* »

parmi les puissances actives.²³³

Si Averroès ne parle que de la puissance nutritive, c'est parce que pour Aristote, comme pour lui, c'est la même puissance de l'âme qui assure la nutrition et la reproduction²³⁴. Ce n'est pas le cas de Thomas qui, on l'a vu, distingue bien à la fin de la *Prima Pars* les deux puissances en écrivant en particulier que la « puissance nutritive sert à la puissance générative »²³⁵. Aristote réduit l'étude des puissances végétatives à la puissance nutritive. Son traité des puissances végétatives se résume à la puissance nutritive. On peut le comprendre dans le sens où, comme on l'a vu, la croissance et la génération sont assurées par la nourriture sanguine. C'est la nourriture assimilée dans le sang qui permet la formation des parties du corps et la formation de la semence. C'est elle aussi qui est à l'origine de la matière maternelle. Aristote ne dit pas formellement que toutes les puissances végétatives sont actives, mais Averroès l'interprète ainsi.

A quelle puissance de l'âme équivaut la vertu passive de la mère ? Thomas n'en dit rien, si ce n'est qu'elle ne peut pas être une puissance végétative. Nous pouvons ajouter ici une réflexion qui n'a pas été menée par Thomas. Ne pourrait-on pas dire que la puissance d'engendrer de la mère est à la fois active (pour préparer la matière) et passive (pour la conception) ? Cela est impossible, car une puissance ne peut pas être active et passive à la fois. Ne pourrait-on pas dire alors que la puissance active qui prépare la matière est la puissance nutritive, tandis que la vertu passive qui intervient dans la conception est la puissance d'engendrer ? Cela semblerait logique : il semblerait plus logique en effet de concéder la conception à la puissance d'engendrer de la mère, plutôt que la préparation de la matière. La génération se réfère davantage à la conception qu'à la préparation de la matière. On aurait alors une puissance active d'engendrer (celle du père), et une puissance passive d'engendrer (celle de la mère). On vient de voir qu'il est impossible pour Thomas qu'une puissance d'engendrer soit une puissance passive. L'argument d'Averroès est-il cependant assez convaincant pour nier qu'une puissance d'engendrer puisse être une puissance passive ? Nous reviendrons sur cette question plus loin.

²³³ AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros*, comm. 52 : « *Virtus autem nutritiva manifestum est ex predictis quod est ex virtutibus activis.* »

²³⁴ Cf. *De An.*, II, 4 (416a) : « Mais, si la même faculté de l'âme assure effectivement la nutrition et la reproduction, c'est encore de la nutrition qu'on doit nécessairement traiter d'abord, parce que la distinction par rapport aux autres facultés s'opère en raison de cette fonction-là. »

²³⁵ Cf. n. 184.

c) Quelques conséquences théologiques de la vertu active et de la vertu passive dans la génération

On trouve dans la *Somme* des conséquences théologiques très concrètes de la vertu active et de la vertu passive dans la génération. Comme nous l'avons dit, les études anthropologiques de Thomas d'Aquin ont un intérêt christologique. Nous en avons vu un exemple avec la formation instantanée du corps du Christ. Lorsqu'il traite de la conception du Christ dans la *Tertia Pars*, Thomas se demande d'abord quel est le principe passif (la matière) de cette conception (question 31), puis quel en est le principe actif (question 32). Marie a apporté la matière au corps de Jésus, et la puissance active venait du Saint-Esprit²³⁶.

A propos de la matière du corps du Christ, Thomas explique que Dieu a lui-même disposé cette matière en Marie (question 31 de la *Tertia Pars*). Il explique d'abord que, pour purifier la nature humaine de la corruption, le Christ devait prendre une chair dont la matière venait d'Adam²³⁷. Il fait ensuite un détour par les Ecritures pour démontrer que le Christ est fils de David²³⁸, et que sa généalogie est juste²³⁹. Il revient ensuite à l'aspect biologique de la génération du Christ, en montrant d'abord qu'il était opportun que le Christ naisse d'une femme²⁴⁰, et ensuite qu'il

²³⁶ Cf. ST III, 32. On a vu aussi que Thomas termine la *Prima Pars* précisément sur cette observation, cf. n. 145.

²³⁷ Cf. ST III, 31, 1, co. : « *Christus humanam naturam assumpsit ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat humana natura nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur* (Le Christ a assumé la nature humaine pour la purifier de la corruption. Or cette nature humaine avait besoin de purification uniquement parce qu'elle avait été atteinte par l'origine viciée qu'elle tenait d'Adam. C'est pourquoi il convenait que le Christ prenne une chair dont la matière venait d'Adam, afin de guérir, en l'assumant, la nature humaine elle-même). »

²³⁸ Cf. ST III, 31, 2.

²³⁹ Cf. ST III, 31, 3.

²⁴⁰ Cf. ST III, 31, 4, co. : « *Licet filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo, quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret quia ille vir de femina natus est. Secundo, quia per hoc veritas incarnationis adstruitur. Unde Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, multa secundum naturam invenies, et ultra naturam. Secundum conditionem etenim naturae in utero, feminei scilicet corporis, fuit ; sed supra conditionem virgo concepit, virgo generavit, ut crederes quia Deus erat qui innovabat naturam ; et homo erat, qui secundum naturam nascebatur ex homine. Et Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, si omnipotens Deus hominem, ubicumque formatum, non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris ; nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur ; et, dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit ? Nunc vero ita inter Deum et hominem mediator apparuit ut, in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret. Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas*

est né du sang le plus pur de la Vierge²⁴¹. Cette précision biologique de Thomas lui permet d'expliquer de quelle manière le Christ est fils des patriarches. Il explique que sa chair n'a pas existé chez les patriarches selon un élément déterminé, mais selon l'origine²⁴². La matière

generationis humanae. Nam primus homo productus est ex limo terrae sine viro et femina ; Heva vero producta est ex viro sine femina ; ceteri vero homines producuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro (Le Fils de Dieu aurait pu à son gré tirer sa chair humaine de n'importe quelle matière, mais il fut souverainement convenable qu'il prît chair de la femme. 1° Parce qu'ainsi la nature humaine tout entière a été ennoblie. Aussi S. Augustin dit-il : "Il fallait que la libération de l'homme apparaisse dans les deux sexes. Donc, puisque c'est l'humanité mâle qu'il convenait d'assumer, comme le sexe le plus honorable, il convenait que la libération du sexe féminin apparaisse du fait que cet homme naîtrait de la femme." 2° Parce que cela garantit la réalité de l'incarnation. Aussi S. Ambroise dit-il : "Tu trouveras dans le Christ beaucoup de choses conformes à la nature, et beaucoup de choses qui la dépassent. Il était conforme à la condition naturelle qu'il fût dans le sein d'une femme. Mais il était au-dessus de cette condition qu'une vierge conçoive, qu'une vierge enfante. Afin que tu croies qu'il était Dieu, lui qui transformait la nature ; et qu'il était homme, lui qui naîtrait d'un être humain selon la nature." Et S. Augustin : "Si Dieu tout-puissant avait créé un homme je ne sais comment, mais non à partir d'un sein maternel, et qu'il l'eût présenté subitement à nos regards, n'aurait-il pas fortifié le sentiment d'une illusion ? On aurait cru qu'il n'avait aucunement assumé un homme réel. Et lui, qui produit tout de façon admirable, il aurait détruit l'œuvre de sa miséricorde ? Au contraire, médiateur entre Dieu et l'homme, réunissant dans l'unité de sa personne l'une et l'autre nature, il a voulu surélever l'habituel par l'insolite, et atténuer l'insolite par l'habituel." 3° Parce que cela complète les diverses manières dont l'homme a été engendré. En effet, le premier homme a été tiré "du limon de la terre", sans le concours de l'homme ni de la femme. Ève a été tirée de l'homme sans l'intervention d'une femme. Les autres hommes sont engendrés à la fois par l'homme et par la femme. Un quatrième mode de production : être issu de la femme sans intervention de l'homme a été pour ainsi dire laissé au Christ comme lui appartenant en propre). »

²⁴¹ Cf. ST III, 31, 5, co. : « *Sicut supra dictum est, in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturae quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturae quod est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animalis femina materiam ministret, ex parte autem maris sit activum principium in generatione, sicut probat philosophus, in libro de Generat. Animal. Femina autem quae ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina, sed ad naturalem modum generationis eius pertinet quod materia de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiae quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis. Haec autem materia, secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quandam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum* (Comme nous l'avons dit plus haut dans la conception du Christ, ce qui est conforme aux conditions de la nature, c'est qu'il soit né d'une femme ; ce qui dépasse la nature, c'est qu'il soit né d'une vierge. Or la condition naturelle dans la génération d'un animal, c'est que la femme fournisse la matière, et que le principe actif de la génération vienne du mari, comme le prouve Aristote. Or la femme qui conçoit des œuvres de l'homme n'est pas vierge. Et c'est pourquoi le mode surnaturel consiste en ce que, dans cette génération-là, le principe actif a été la vertu divine ; mais le mode naturel consiste en ce que la matière de laquelle son corps a été conçu était semblable à celle que fournissent les autres femmes pour la conception de leur enfant. Or cette matière, selon le Philosophe, n'est pas un sang quelconque, mais le sang qu'une transmutation ultérieure, due à la puissance génératrice de la mère, rend apte à la conception. C'est donc d'une telle matière que le corps du Christ fut conçu). »

Cf. aussi nn. 204 et 220.

²⁴² Cf. ST III, 31, 6, co. : « *Sicut supra dictum est, materia corporis Christi non fuit caro et os beatæ virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis eius, sed sanguis, qui est potentia caro. Quidquid autem fuit in beatâ virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis beatæ virginis. Unde illud quod fuit in beatâ virgine a parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est quod corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adæ, vel alicuius alterius, posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia formabitur corpus Christi, sed fuit ibi secundum originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris eius. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quam corpus matris eius, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in prima parte dictum est* (Comme nous l'avons dit plus haut, la matière du corps du Christ, ce ne furent pas la chair et les os de la Bienheureuse Vierge,

fournie par Marie a existé en Adam comme en son principe actif²⁴³. Toute la lignée du Christ passe donc par la matière qu'il a reçue de sa mère. Parce qu'elle n'a pas été déterminée – ou formée – par une semence masculine marquée par le péché, cette matière reçue de Marie n'était pas soumise au péché²⁴⁴.

Le principe actif de la conception du Christ, qui a formé la matière fournie par Marie, est l'Esprit Saint (question 32 de la *Tertia Pars*). Thomas montre d'abord que cela est conforme à l'Écriture²⁴⁵. L'Esprit Saint a joué un rôle de cause efficiente dans la conception du Christ²⁴⁶.

ni quoi que ce soit qui ait été en acte une partie de son corps, mais son sang qui est de la chair en puissance. Or tout ce qui était en la Sainte Vierge comme reçu de ses parents a été en acte une partie de son corps. Donc rien de tout cela ne fut la matière du corps du Christ. Et c'est pourquoi il faut dire que le corps du Christ n'a pas existé en Adam ni chez les autres pères selon un élément déterminé, en ce sens qu'une partie du corps d'Adam, ou d'un autre, pourrait être désignée avec précision comme devant fournir une matière déterminée pour former le corps du Christ ; il n'y a existé que par son origine, comme la chair des autres hommes. En effet, le corps du Christ se rattache au corps d'Adam et des autres patriarches par l'intermédiaire du corps de sa mère. Donc ce corps n'a pas existé dans les patriarches autrement que le corps de sa mère, qui n'a pas existé chez ses ancêtres selon une matière déterminée, pas plus que les corps des autres hommes, comme nous l'avons dit dans la première Partie). »

²⁴³ Cf. ST III, 31, 6, ad 1 : « *Cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum hoc modo, quod corpus Christi in Adam fuerit quaedam corpulenta substantia, sed quia corpulenta substantia corporis Christi, idest materia quam sumpsit ex virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in principio materiali; quia scilicet per virtutem generativam Adae, et aliorum ab Adam descendendum usque ad beatam virginem, factum est ut illa materia taliter praepraretur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem* (Lorsque l'on dit que le Christ a existé en Adam selon sa substance corporelle, il ne faut pas le comprendre en ce sens que le corps du Christ aurait existé en Adam comme une substance corporelle ; mais que la substance corporelle du corps du Christ, c'est-à-dire la matière qu'il a prise de la Vierge, a existé en Adam comme en son principe actif, non comme dans son principe matériel. Ainsi, par la vertu génératrice d'Adam, et de ses autres descendants jusqu'à la Bienheureuse Vierge, cette matière a été préparée à recevoir le corps du Christ. Mais cette matière ne fut pas formée dans le corps du Christ par une vertu séminale venue d'Adam. Et c'est pourquoi l'on peut dire que le Christ a existé en Adam originellement selon sa substance corporelle, mais non par raison séminale). »

²⁴⁴ Cf. ST III, 31, 7 et 8.

²⁴⁵ Cf. ST III, 32, 1.

²⁴⁶ Cf. ST III, 32, 2, co. : « *Conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione ipsius corporis. In spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis, ad corpus autem eius habet habitudinem causae efficientis. Haec autem praepositio de utramque habitudinem designat, sicut cum dicimus hominem aliquem de suo patre. Et ideo convenienter dicere possumus Christum esse conceptum de spiritu sancto, hoc modo quod efficacia spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas ad personam assumptam* (La conception n'est pas seulement attribuée au corps du Christ mais au Christ lui-même, en raison de son corps. Or l'Esprit Saint a un double rapport avec le Christ. Avec le Fils de Dieu qui a été conçu, un rapport de consubstantialité ; mais avec son corps, un rapport de cause efficiente. La proposition "de" dans la phrase : "Le Christ a été conçu de l'Esprit Saint", exprime ces deux rapports comme lorsque nous disons : "Un homme procède de son père". C'est donc avec raison que nous disons aussi que le Christ a été conçu de l'Esprit Saint, de telle sorte que son efficence se rapporte au corps assumé, et la consubstantialité à la personne qui assume). »

On peut s'étonner du fait que Thomas parle de l'Esprit Saint comme « cause efficiente » du corps du Christ, alors qu'il n'avait pas utilisé explicitement cette expression auparavant, lorsqu'il parlait du rôle du père dans la génération. On pourrait comprendre cela dans le sens où le père est d'une certaine manière plus qu'une cause

Il n'a pas transmis sa nature au corps du Christ, comme le fait un père pour un fils, mais il lui a permis d'acquérir une nature humaine. Thomas précise alors qu'il serait plus juste de dire que le Christ a été conçu « en vertu » de l'Esprit Saint (*ex spiritu sancto*), plutôt que « de » l'Esprit Saint (*de spiritu sancto*)²⁴⁷. Il précise aussi qu'on ne peut pas dire que l'Esprit Saint a tenu lieu de semence²⁴⁸. Le Christ n'est pas le fils de l'Esprit Saint, et l'Esprit Saint n'est pas le père du Christ²⁴⁹. Thomas termine sa réflexion sur le principe actif de la conception du Christ en

efficente puisqu'il transmet sa nature au corps du fils, ce qui n'est pas le cas de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint ne transmet pas sa nature au corps du Christ, mais il lui permet seulement d'acquérir un corps humain.

²⁴⁷ Cf. ST III, 32, 2, ad 1 : « *Corpus Christi, quia non est consubstantialia spiritui sancto, non proprie potest dici de spiritu sancto conceptum, sed magis ex spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, quod ex aliquo est, aut ex substantia aut ex potestate eius est, ex substantia, sicut filius, qui a patre est ; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quo modo et in utero habuit Maria ex spiritu sancto* (Le corps du Christ n'étant pas consubstantiel au Saint-Esprit, on ne peut pas dire en rigueur de terme qu'il a été conçu du Saint-Esprit, mais plutôt qu'il a été conçu en vertu de l'Esprit Saint, selon saint Ambroise : « Ce qui vient d'un être vient ou bien de sa substance, ou bien de sa puissance. De sa substance : ainsi le Fils procède du Père ; de sa puissance : ainsi toutes choses qui procèdent de Dieu. C'est en ce dernier sens que Marie a reçu dans son sein ce qui venait de l'Esprit Saint »).

²⁴⁸ Cf. ST III, 32, 2, ad 2.

²⁴⁹ Cf. ST III, 32, 3, co. : « *Nomina paternitatis et maternitatis et filiationis generationem consequuntur, non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, et praecipue animalium. Non enim dicimus quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram, sed hoc solum dicimus in animalibus quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accepit nomen, sed solum illud quod generatur in similitudine generantis. Unde, sicut Augustinus dicit, non dicimus quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis ; nec etiam dicimus quod homo qui nascitur sit filius seminis, quia nec capillus habet similitudinem hominis ; nec homo qui nascitur habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio, tam in divinis quam in humanis. Si autem sit similitudo imperfecta, est etiam filiatio imperfecta. Sicut in homine est quaedam similitudo Dei imperfecta, et in quantum creatus est ad imaginem Dei, et in quantum creatus est secundum similitudinem gratiae. Et ideo utroque modo potest homo dici filius eius, et quia, scilicet, est creatus ad imaginem eius ; et quia est ei assimilatus per gratiam. Est autem considerandum quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam, sicut, quia Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. Christus autem est filius Dei secundum perfectam rationem filiationis. Unde, quamvis secundum humanam naturam sit creatus et iustificatus non tamen debet dici filius Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est filius patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis* (Les noms de père, de mère et de fils sont la conséquence d'une génération ; non pas génération quelconque, mais génération au sens propre d'êtres vivants, et surtout d'animaux. Nous ne disons pas, en effet, que le feu est fils du feu qui l'engendre, sinon peut-être par métaphore. Mais nous parlons ainsi des animaux, dont la génération est plus parfaite. Cependant, tout ce qu'engendrent les animaux n'est pas appelé fils. Comme dit S. Augustin, nous ne disons pas que le cheveu, qui vient de l'homme, soit fils de l'homme ; et nous ne disons pas non plus que l'homme qui naît soit fils de la semence, parce que ni le cheveu ne ressemble à l'homme, ni le nouveau-né de la semence ne ressemble à celle-ci, mais à l'homme qui engendre. Et si la ressemblance est parfaite, il y aura filiation parfaite aussi bien sur le plan humain que sur le plan divin. Aussi y a-t-il en l'homme une certaine ressemblance imparfaite en tant qu'il a été créé à l'image de Dieu, et en tant qu'il a été recréé selon la ressemblance de la grâce ; et c'est pourquoi des deux manières l'homme peut être appelé fils de Dieu : et parce qu'il a été créé à son image, et parce qu'il est venu à la ressemblance que donne la grâce. Or il faut considérer que, lorsqu'un nom convient selon son sens parfait à un être, on ne doit pas le lui appliquer suivant les sens imparfaits qu'il comporte. Par exemple, Socrate étant un homme dans toute la propriété de cette raison d'homme, on ne devra pas dire de lui qu'il est un homme au sens où l'est un portrait, même à supposer que Socrate lui-même ressemble à un autre homme. Or le Christ est Fils de Dieu selon une parfaite raison de filiation ; aussi, bien que selon la nature humaine il ait été créé et justifié, il ne doit être appelé Fils de Dieu ni en raison de la création ni en raison de la justification, mais seulement en raison de la génération

précisant que la Vierge Marie n'a pas eu de rôle actif²⁵⁰.

On a vu que la matière fournie par Marie n'a pas été touchée par le péché, car elle n'a pas été déterminée par une semence masculine. Ceci s'explique par le fait que le péché originel se transmet par la semence masculine. Puisque c'est l'homme qui est le principe actif de la génération, c'est par lui et non par la mère que se transmet la nature humaine, et aussi le péché originel qui touche la nature humaine. Le péché originel se transmet ainsi d'Adam à toute l'humanité par les pères, de telle sorte que si Eve seulement avait péché, le péché ne se serait pas transmis²⁵¹. Thomas précise ailleurs que le rite de la circoncision a été institué précisément

éternelle qui fait de lui le Fils du Père seul. Et voilà pourquoi on ne doit l'appeler d'aucune manière ni Fils du Saint-Esprit, ni même Fils de toute la Trinité). »

Cf. aussi ST III, 32, 3, ad 1 : « *Christus conceptus est de Maria virgine materiam ministrante in similitudinem speciei. Et ideo dicitur filius eius. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de spiritu sancto sicut de activo principio, non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo. Et ideo Christus non dicitur filius spiritus sancti* (Le Christ a été conçu de la Vierge Marie qui lui fournissait la matière d'une ressemblance spécifique, et c'est pourquoi on l'appelle son fils. Mais, en tant qu'homme, il a été conçu du Saint-Esprit comme d'un principe actif, mais non selon la ressemblance spécifique d'un fils à l'égard de son Père. Et c'est pourquoi le Christ n'est pas appelé fils du Saint-Esprit). »

Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas expliquait que c'est parce que la personne du Verbe existait déjà qu'il ne pouvait y avoir un père humain dans la génération du Christ, cf. SCG IV, 45 : « *Semen maris, in generatione animalis cuiuscumque, trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis ; unde et, completa generatione, ipsum semen, immutatum et completum, est proles quae nascitur. Sed in generatione humana Christi fuit ultimus generationis terminus unio ad divinam personam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina: ut sicut semen viri, in generatione communi hominum, in suam subsistentiam trahit materiam a matre ministratam, ita eandem materiam, in generatione Christi, verbum Dei ad suam unionem assumpsit* (La semence du mâle dans la génération de n'importe quel animal, attire à soi la matière fournie par la mère, la puissance que renferme la semence du mâle tendant pour ainsi dire à l'achèvement de soi-même comme à la fin de toute la génération. Aussi, la génération achevée, la semence elle-même transformée et achevée, c'est le petit qui naît. Mais dans la génération humaine du Christ, l'aboutissement de cette génération n'a pas été la constitution d'une personne ou hypostase humaine, mais l'union à la personne divine. Cette génération ne pouvait donc connaître le principe actif d'une semence d'homme, mais uniquement la puissance divine. De même que dans la génération ordinaire des hommes la semence d'homme attire, pour qu'elle subsiste en elle, la matière fournie par la mère, de même dans la génération du Christ, est-ce le Verbe de Dieu qui attire cette même matière pour qu'elle s'unisse à lui). »

²⁵⁰ Cf. n. 220.

²⁵¹ Cf. ST I-II, 81, 5, co. : « *Dictum est enim supra quod peccatum originale a primo parente traducitur in quantum ipse movet ad generationem natorum, unde dictum est quod, si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si, Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent. E converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non peccasset* (Nous avons dit en effet que le péché originel est transmis par le premier père dans la mesure où c'est vraiment lui qui contribue à la génération de ses descendants. Voilà pourquoi, avons-nous dit, si quelqu'un n'était fils d'Adam que matériellement et par la chair, il ne contracterait pas le péché originel. Or il est évident, d'après ce que disent les philosophes que dans la génération le principe actif vient du père et que la mère fournit la matière. C'est pourquoi le péché originel ne vient pas de la mère mais du père ; de sorte que si Ève avait péché et non pas Adam, les enfants ne contracteraient pas le péché originel, tandis que ce serait le contraire si Adam avait péché et non pas Ève). »

contre le péché originel transmis par les pères²⁵². Le Christ n'a pas été marqué par le péché originel, puisque son corps n'a pas été formé par une semence masculine²⁵³. Même si elle avait été atteinte du péché originel, Marie ne pouvait pas le transmettre au Christ.

La raison pour laquelle Marie a été purifiée du péché n'est pas la transmission du péché originel. Si elle a été purifiée du péché, c'est parce qu'il fallait qu'elle brille d'une pureté extrême pour être la demeure de Dieu²⁵⁴. Thomas pense qu'elle a été purifiée avant sa naissance, mais après

Notons que Thomas explique que la justice originelle aurait aussi été ainsi transmise aux descendants, cf. ST I-II, 81, 2, co.

²⁵² Cf. n. 46.

²⁵³ Cf. ST III, 15, 1, ad 2 : « *Sicut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., non omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam, quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, cum sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne virginis sumpsit, ratio vero conceptionis eius non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit. Unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam naturam humanam, sed solum materialiter, active vero a spiritu sancto, sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam* (Comme le dit encore S. Augustin, le Christ ne se trouvait pas tout à fait de la même manière que nous en Adam et en les autres patriarches. Car nous avons été en Adam en ce sens que nous procédons de lui selon le principe séminal et selon la substance corporelle. En effet, poursuit S. Augustin, "il y a dans la semence une matière corporelle visible et un principe invisible : tous les deux proviennent d'Adam. Mais si le Christ a pris la substance visible de sa chair du corps de la Vierge, en revanche le principe de sa conception ne vient pas de la semence d'un homme, il est tout autre et vient d'en haut". Le Christ ne se trouvait donc pas en Adam par voie d'origine séminale, mais seulement par voie d'origine matérielle. Voilà pourquoi le Christ n'a pas reçu sa nature d'Adam, comme d'un principe actif, mais seulement d'une manière matérielle, et le principe actif en fut le Saint-Esprit. De même Adam a pris son corps matériellement du limon de la terre, tandis qu'il l'a reçu de Dieu comme principe actif. Voilà pourquoi le Christ n'a pas péché en Adam, car il ne se trouvait en lui qu'en raison de sa matière). »

Cf. aussi ST III, 31, 1, ad 3 : « *Sicut supra dictum est, corpus Christi fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, quia scilicet ipsa materia corporalis corporis Christi derivata est ab Adam, non autem fuit ibi secundum seminalem rationem, quia non est concepta ex virili semine. Et ideo non contraxit originale peccatum sicut et ceteri, qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur* (Comme nous l'avons dit plus haut, le corps du Christ existait en Adam selon sa substance corporelle, en ce sens que sa matière a dérivé de celle d'Adam, mais non selon un principe séminal, puisqu'elle n'a pas été conçue par le sperme d'un homme. Aussi le Christ n'a-t-il pas contracté le péché originel, comme les autres hommes qui descendent d'Adam par origine séminale). »

Cf. enfin ST III, 32, 4, ad 1 : « *Illa conceptio tria privilegia habuit, scilicet, quod esset sine peccato originali ; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis ; item quod esset conceptio virginis* (Cette conception a comporté trois privilèges : d'échapper au péché originel ; de venir non de l'homme seul, mais de Dieu et de l'homme ; d'être une conception virginale). »

²⁵⁴ Cf. ST I-II, 81, 5, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Damascenus dicit, in libro III, quod spiritus sanctus praevenit in virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non traheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur. Et sic, Eva peccante, eius filii peccatum originale contraherent, etiam si Adam non peccasset* (Le Damascène dit que "l'Esprit Saint a prévenu cette faute chez la Vierge" et l'en a purifiée, afin que le Christ pût naître de Marie sans la souillure originelle. Mais une telle purification n'aurait pas été nécessaire si la souillure ne venait pas aussi de la mère. Donc l'infection du péché originel se communique par la mère. Ainsi le péché d'Ève eût fait dériver sur ses enfants la faute originelle, même si Adam n'avait pas péché). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Illa purgatio praeveniens in beata virgine, non requirebatur ad auferendum transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat ut mater Dei maxima puritate niteret. Non enim est aliquid*

son animation par une âme rationnelle²⁵⁵. Il fallait, d'une part, que Marie possède une âme humaine, car la grâce qui purifie ne peut exister que dans une créature rationnelle. D'autre part, il fallait qu'elle fût d'abord marquée du péché pour en être sauvée ensuite, et cela n'est possible que dans une créature rationnelle. Selon le dogme plus tardif de l'Immaculée Conception, qui

digne receptaculum Dei, nisi sit mundum ; secundum illud Psalmi XCII, domum tuam, domine, decet sanctitudo (Cette purification prévenante en faveur de la Bienheureuse Vierge n'était pas requise pour empêcher la transmission du péché originel, mais parce qu'il fallait que la Mère de Dieu brillât d'une pureté extrême. Car rien n'est digne d'être la demeure de Dieu, sans la pureté, selon le Psaume [93, 5] : "La sainteté convient à ta maison, Seigneur"). »

²⁵⁵ Cf. ST III, 27, 1, co. : « *De sanctificatione beatae Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de eius nativitate mentionem facit. Sed sicut Augustinus, de assumptione ipsius virginis, rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in caelum, quod tamen Scriptura non tradit ; ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quae genuit unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora gratiae privilegia accepit, unde legitur, Luc. I, quod Angelus ei dixit, ave, gratia plena. Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegialiter esse concessum ut in utero sanctificarentur, sicut Ieremias, cui dictum est, Ierem. I, antequam exires de vulva, sanctificavi te ; et sicut Ioannes Baptista, de quo dictum est, Luc. I, spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae. Unde rationabiliter creditur quod beata virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur* (L'Écriture sainte ne nous apprend rien à ce sujet ; elle ne fait même pas mention de la naissance de Marie. Cependant S. Augustin, dans un sermon sur l'Assomption, établit de façon rationnelle qu'elle a été enlevée au ciel avec son corps, ce que l'Écriture ne nous révèle pas. De même peut-on établir de façon rationnelle qu'elle fut sanctifiée dès le sein de sa mère. En effet, on a de bonnes raisons de croire qu'elle a reçu des privilèges de grâce supérieurs à ceux de tous les autres hommes, elle qui a enfanté "le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité" [Jn 1, 14]. Aussi l'ange lui dit-il "Je vous salue Marie, comblée de grâce" [Lc 1, 28]. Et nous voyons que le privilège de la sanctification dans le sein maternel a été accordé à certains hommes, à Jérémie, par exemple, à qui Dieu adresse ces paroles [1, 5] : "Avant de te former au sein maternel, je t'ai connu" ; et à Jean Baptiste dont il est dit [Lc 1, 15] : "Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère." Il est donc raisonnable de croire que la Bienheureuse Vierge fut sanctifiée avant de naître). »

Cf. aussi ST III, 27, 2, co. : « *Sanctificatio beatae virginis non potest intelligi ante eius animationem, duplici ratione. Primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali, sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit, XII cap. de Div. Nom. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata virgo sanctificata non fuit. Secundo quia, cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et sic, quocumque modo ante animationem beata virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum, de quo dicitur Matth. I, ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Hoc autem est inconveniens, quod Christus non sit salvator omnium hominum, ut dicitur I Tim. IV. Unde relinquitur quod sanctificatio beatae virginis fuerit post eius animationem* (La sanctification de la Bienheureuse Vierge n'a pu s'accomplir avant son animation pour deux raisons : 1° La sanctification dont nous parlons désigne la purification du péché originel ; en effet, d'après Denys la sainteté est "la pureté parfaite". Or la faute ne peut être purifiée que par la grâce, et celle-ci ne peut exister que dans une créature rationnelle. C'est pourquoi la Bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant que l'âme rationnelle lui ait été donnée. 2° Seule la créature rationnelle est susceptible de faute. Le fruit de la conception n'est donc sujet à la faute que lorsqu'il a reçu l'âme rationnelle. Si la Bienheureuse Vierge avait été sanctifiée, de quelque manière que ce fût, avant son animation, elle n'aurait jamais encouru la tache de la faute originelle. Ainsi elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption et du salut apportés par le Christ, dont il est dit en S. Matthieu [1, 21] : "Il sauvera son peuple de ses péchés." Or il est inadmissible que le Christ ne soit pas "le sauveur de tous les hommes" [1 Tm 4, 10]. Il reste donc que la sanctification de la Bienheureuse Vierge Marie s'est accomplie après son animation). »

ne va pas dans le sens de la doctrine de Thomas, Marie n'a pas été purifiée du péché : elle en a été préservée²⁵⁶.

On retrouve encore les notions de vertu active et de vertu passive dans d'autres textes de la *Somme*, à propos du baptême par exemple. Quand il se demande si la femme peut baptiser, Thomas donne une objection qui se rapporte à la génération. Dans le baptême, l'eau tient le rôle du sein maternel et celui qui baptise tient le rôle du père²⁵⁷. La femme ne pourrait pas baptiser, auquel cas elle tiendrait le rôle du père. Thomas répond à cette objection en disant que, dans la génération spirituelle qu'est le baptême, l'homme et la femme n'agissent pas selon leur vertu propre, mais selon celle du Christ. La femme peut donc baptiser, elle est alors un instrument de la vertu du Christ.

On retrouve encore cette question de la vertu active et de la vertu passive à propos des vertus morales qui interviennent dans les relations familiales. Parce que le père, comme vertu active, est davantage principe de l'enfant, il doit être aimé davantage que la mère²⁵⁸. L'enfant a une

²⁵⁶ Cf. PIE IX, Constitution apostolique *Ineffabilis Deus* définissant le dogme de l'Immaculée Conception, 8 décembre 1854 : « Nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine, qui tient que la bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception par une grâce et une faveur singulière du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée intacte de toute souillure du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu, et qu'ainsi elle doit être crue fermement, et constamment par tous les fidèles. »

²⁵⁷ Cf. ST III, 67, 4, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *In spiritali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. III, nunquid homo potest in ventrem matris suae iterato introire et renasci ? Ille autem qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest* (Dans la régénération spirituelle l'eau semble remplacer le sein maternel, comme dit S. Augustin à propos du texte de S. Jean [3, 4] : "Est-ce que l'homme peut entrer à nouveau dans le sein de sa mère et renaître ?" Et celui qui baptise tient plutôt le rôle du père. Mais ce rôle ne convient pas à la femme. Donc la femme ne peut baptiser). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *In generatione carnali masculus et femina operantur secundum virtutem propriae naturae, et ideo femina non potest esse principium generationis activum, sed passivum tantum. Sed in generatione spiritali neuter operatur virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi. Et ideo eodem modo potest et vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus, sicut et de laico dictum est. Peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur, vel Baptismum ab ea suscipiendo, vel ei baptizandum aliquem offerendo* (Dans la génération charnelle, l'homme et la femme agissent selon la vertu propre de leur sexe ; la femme ne peut donc être principe actif de la génération, mais seulement principe passif. Mais dans la génération spirituelle, ni l'un ni l'autre n'agit selon sa vertu propre, ils ne sont que les instruments de la vertu du Christ. Ainsi l'homme et la femme peuvent également baptiser en cas de nécessité. Si cependant une femme baptise en dehors du cas de nécessité, il ne faudrait pas rebaptiser, comme on l'a dit au sujet du laïc. Elle pécherait cependant, ainsi que ceux qui coopéreraient à ce baptême, soit en recevant d'elle le baptême, soit en lui présentant quelqu'un à baptiser). »

²⁵⁸ Cf. n. 189.

dette particulière de piété vis-à-vis de son père²⁵⁹. Comme principe, le père a une responsabilité particulière vis-à-vis de l'enfant²⁶⁰. Le père est le principe non seulement de la génération, mais aussi de l'éducation et de l'instruction de l'enfant. Nous avons vu cela dans le chapitre précédent : le mariage est en vue de l'éducation de l'enfant, et la fornication et l'adultère

²⁵⁹ Cf. ST I-II, 100, 5, ad 4 : « *Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinae* (Le devoir du fils à l'égard du père est si manifeste qu'il échappe à toute discussion, le père étant principe dans l'ordre de la génération et de l'être, de l'éducation et de l'instruction). »

Cf. aussi ST II-II, 101, 2, co. : « *Parentibus aliquid debetur dupliciter, uno modo, per se ; alio modo, per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem inquantum est pater. Qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, puta, si sit infirmus, quod visitetur, et eius curationi intendatur ; et si sit pauper, quod sustentetur ; et sic de aliis huiusmodi, quae omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit quod pietas exhibet et officium et cultum. Ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem ; quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, dicimur colere homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus* (On doit quelque chose aux parents et aux concitoyens de deux façons : par essence ou par accident. Par essence on leur doit ce qui convient au père en tant que tel. Puisqu'il est un supérieur comme étant le principe du fils, celui-ci lui doit respect et service. Par accident, on doit au père ce qui lui convient selon une circonstance accidentelle ; par exemple, s'il est malade on doit le visiter et lui procurer des soins ; s'il est pauvre on doit le soutenir, et ainsi de tout ce qui est englobé dans le service qu'on lui doit. C'est pourquoi Cicéron dit que la piété comporte devoir et culte : le devoir se rapporte au service, le culte au respect ou à l'honneur rendu, parce que, selon S. Augustin, "on dit que nous avons un culte pour les personnes à qui nous accordons fréquemment honneur, souvenir ou présence"). »

Le premier article de cette question 101 disait que la dette était d'abord envers Dieu parce qu'il est le premier principe d'être et de gouvernement, et ensuite envers le père, la mère et la patrie parce qu'ils donnent la vie et l'éducation. La mère était donc mentionnée dans cet article, en même temps que le père. L'article suivant omet la mère.

Cf. enfin ST II-II, 106, 1, co. : « *In Deo autem primo et principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum. Secundario autem, in patre, quod est proximum nostrae generationis et disciplinae principium* (C'est en Dieu, à titre premier et principal, que se trouve la cause de notre endettement, du fait qu'il est le principe premier de tous nos biens. Deuxièmement, en notre père qui est le principe premier de notre génération et de notre éducation). »

Thomas fait un parallèle entre la religion (rendre à Dieu son dû) et la piété (rendre à son père son dû).

²⁶⁰ Cf. ST II-II, 101, 2, ad 2 : « *Quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio ; et propter hoc, non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare* (Le père, ayant le caractère de principe vis-à-vis de l'enfant qui procède de lui, doit donc, par le fait même qu'il est père, subvenir aux besoins de son enfant, et non pas seulement pour une heure, mais pour toute sa vie, ce qui implique thésauriser). »

Cf. aussi ST II-II, 102, 1, co. : « *Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo ; ita etiam persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent* (De même que le père selon la chair possède d'une manière particulière le caractère de principe, possédé par Dieu d'une manière universelle ; de même celui qui à un point de vue déterminé se fait notre providence participe de la paternité, puisque le père est le principe tout à la fois de la génération, de l'éducation, de l'instruction et de tout ce qui concourt à la vie humaine parfaite). »

Cf. encore ST II-II, 81, 3, co. : « *Patris enim est et producere et gubernare* (Il appartient au père de donner la vie et de gouverner). »

Cf. enfin ST I, 94, 3, co. : « *Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem* (L'homme est principe d'un autre, non seulement par la génération corporelle, mais aussi par l'instruction et le gouvernement). »

s'opposent au bien de l'enfant²⁶¹. La mère doit nourrir l'enfant, et le père doit l'éduquer. Il semble que, pour Thomas, le rôle du père et de la mère dans la croissance de l'enfant est en continuité avec leur rôle dans la génération. La mère donne la nourriture à l'enfant (elle donne une matière), et le père est chargé de le former (il suscite une forme).

On voit dans ces conséquences théologiques comment Thomas fait entrer en dialogue la biologie et la théologie. La théologie et la biologie ne sont pas pour lui deux disciplines imperméables l'une à l'autre. Sa recherche de la vérité implique le dialogue entre plusieurs disciplines, dont ces deux disciplines. On voit bien ici le disciple d'Albert le Grand, qui fut tout autant biologiste que théologien.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'homme était désigné comme principe de la femme. On voit avec la notion de vertu active d'où vient cette idée de « principe ». L'homme est le principe de la génération, car il a le rôle de vertu active. Dans la génération, Dieu et l'homme sont tous deux principes : l'homme transmet par sa puissance l'âme sensitive à l'embryon, et Dieu lui transmet l'âme rationnelle. L'action de l'homme et l'action de Dieu se ressemblent d'une certaine manière (d'où le fait que l'homme est plus à l'image de Dieu que la femme).

2) La femme est un « mâle manqué » du point de vue de la nature particulière

On a vu qu'Aristote écrivait que la femelle est comme un « mâle infirme » (« arren peperomenon » en grec)²⁶². La femelle est un mâle infirme, car contrairement au mâle elle n'est pas capable de cuire suffisamment le résidu de nourriture pour former du sperme. Aristote parlait aussi de « mâle stérile ». Thomas reprend le terme de « mâle infirme » dans la question 92 de la *Prima Pars*²⁶³. Il reprend l'idée d'Aristote, mais sans citer exactement le texte

²⁶¹ Cf. nn. 99 et 101.

²⁶² Cf. n. 174.

²⁶³ Cf. ST I, 92, 1, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Dicit enim philosophus, in libro de Generat. Animal., quod femina est mas occasionatus. Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit* » (Aristote dit : « La femelle est un mâle manqué ». Mais rien de manqué ni de défectueux ne devait se trouver dans la première institution des choses). »

d'Aristote ou donner sa référence. Il s'appuie sur cette idée pour objecter que la femme puisse se trouver dans l'état d'innocence, puisque rien de défectueux ne s'y trouvait.

On trouve en réalité six occurrences de l'expression *mas occasionatus* dans toute l'œuvre de Thomas : deux dans le *Commentaire des Sentences*, une dans le *De Veritate*, et trois dans la *Somme*²⁶⁴. Chez Aristote, cette expression désignait les femelles en général. Thomas l'évoque seulement à propos de la femme car, comme on l'a vu, son intérêt est avant tout anthropologique. Nous allons d'abord préciser ce que signifie la notion de « mâle manqué » chez Thomas, puis nous verrons quelques discussions de ses commentateurs au sujet de la femme comme « mâle manqué ».

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum, sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis Australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Sed per comparisonem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit* (Par rapport à la nature particulière, la femme est quelque chose de défectueux et de manqué. Car la vertu active qui se trouve dans la semence du mâle vise à produire quelque chose qui lui soit semblable en perfection selon le sexe masculin. Mais si une femme est engendrée, cela résulte d'une faiblesse de la vertu active, ou de quelque mauvaise disposition de la matière, ou encore de quelque transmutation venue du dehors, par exemple des vents du sud qui sont humides, comme dit Aristote. Mais rattachée à la nature universelle, la femme n'est pas quelque chose de manqué : par l'intention de la nature, elle est ordonnée à l'œuvre de la génération. Or, l'intention de la nature universelle dépend de Dieu, qui est l'auteur universel de la nature, et c'est pourquoi, en instituant la nature, il produisit non seulement l'homme, mais aussi la femme). »

Cf. le texte parallèle en Sent. II, d. 20, q. 2, a. 1, ad 1 : « *Quamvis mulier sit praeter intentionem naturae particularis, quae agit in hoc semine, intendens prolem adducere in perfectam similitudinem generantis, non tamen est praeter intentionem naturae universalis, sicut nec corruptio : quia sine femina non posset esse generatio, ut perpetuitas speciei salvaretur : et ideo etiam per divinam providentiam ad officium generationis mulieres aliquas nasci oportebat, et in aequali numero cum viris, ut una unius esset* (Bien que la femme soit opposée à l'intention d'une nature particulière, qui agit dans cette semence avec l'intention d'amener un descendant à sa parfaite ressemblance, elle n'est cependant pas opposée à l'intention de la nature universelle, comme la corruption non plus, car, sans la femme, il ne pourrait y avoir de génération pour assurer la perpétuité de l'espèce. C'est pourquoi il était aussi nécessaire, en vertu de la providence divine, que naissent des femmes pour la fonction de la génération, et en nombre égal des hommes, afin qu'un seul appartienne à une seule). »

²⁶⁴ Cf. Sent. IV, d. 36, q. 1, a. 1, ad 2 ; Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3, arg. 3 ; *Q. de ver.*, 5, 9, ad 9 ; ST I, 92, 1, arg. 1 ; ST I, 99, 2, arg. 1 et ad 1.

Thomas mentionne le terme « *occasionatum* » en Sent. II, d. 20, q. 2, a. 1, arg. 1 ; ST I, 92, 1, arg. 1 et ad 1 ; *Sup. Io.*, 16, 5.

Il ne reprend plus cette expression après l'écriture du *Commentaire de l'Evangile selon saint Jean*, donc après 1271. Il n'a cependant pas mentionné une quelconque correction à ce propos par la suite. On peut supposer que c'est soit parce qu'il n'a plus abordé le sujet de la femme sous cet aspect, soit, s'il l'a abordé, parce qu'il ne jugeait plus important de mentionner cette référence d'Aristote.

a) La notion de « mâle manqué »

Que signifie exactement le mot *occasionatus* qu'on a traduit par « manqué » ? Catherine Capelle explique que ce mot n'existe pas en latin classique, ni dans les premiers siècles chrétiens²⁶⁵. Il provient du Moyen Age et veut manifestement désigner ce qui arrive spontanément, sans cause prévisible, car les causes peuvent être multiples. La génération d'une femelle est « occasionnelle ». C'est un mâle qui est formé habituellement, mais occasionnellement ce peut être une femelle. La traduction française va un peu plus loin : mâle « manqué ». Le mot « manqué » signifie que, normalement, c'est un mâle qui est formé, mais que parfois un empêchement fait que c'est une femelle qui est formée. Le mot « manqué » laisse entendre qu'il y a une défaillance²⁶⁶. L'enfant aurait dû être un mâle, mais à cause d'un empêchement, cela n'a pas été possible. Cette traduction ne va pas à l'encontre de l'idée de Thomas : on voit qu'il associe les mots *occasionatum* et *deficiens*²⁶⁷.

On a vu que l'expression *mas occasionatus* apparaît trois fois dans la *Somme*. En plus de la question de la production de la femme, l'expression revient chez Thomas dans la question qui traite de la condition corporelle dans l'état d'innocence²⁶⁸. Dans les deux cas, Thomas répond

²⁶⁵ Cf. Catherine CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe ?*, p. 53 : « *Occasionatum* est un mot qui n'existe pas en latin classique, ni même dans celui des premiers siècles chrétiens. *Occasio* désigne, en classique, une occasion mais avec la nuance d'une occasion favorable, c'est une chance plutôt qu'un hasard. Chez les chrétiens, le mot évolue vers le négatif : ce peut être une occasion fortuite, mais c'est aussi l'occasion de pécher. Ici apparaît l'adjectif dérivé *occasus*, mais avec le sens de fin, de mort, bien que le sens de cause, de condition ne soit pas exclu. Cependant, l'adjectif médiéval *occasionatum* désigne manifestement le hasard : le sens est même inversé : c'est un effet sans cause connue, rationnelle. Il semble bien que ce mot ait été inventé au Moyen Age pour traduire le grec [automaton], littéralement ce qui arrive tout seul, et donc ce qui arrive spontanément, par hasard, sans l'intervention d'une volonté humaine. Le sens du texte est plus exactement celui d'un être imprévisible dans ses causes car celles-ci, en fait, sont de divers ordres : psychologiques chez le père et la mère ; mais aussi bien physiques et même météorologiques ! »

²⁶⁶ C'est en ce sens aussi que le comprend Aurora Griffin, cf. *Fit to lead? A Critical Evaluation of Certain Aspects of Thomas Aquinas' Anthropology and Ecclesiology as They Pertain to the Status of Women in the Catholic Church*, MPhil Dissertation, Oxford, 2016, p. 32, n. 95 : « *Occasionatus*, is a combination of *ob* (from) and *cadere* (to fall). It is sometimes translated as a cognate, "occasioned." "Defective" is better since the essence of the word implies that she falls short of the perfection of the male. »

²⁶⁷ Cf. n. 263.

²⁶⁸ Cf. ST I, 99, 2, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Dicit enim philosophus, in libro II de Generat. Animal., quod femina est mas occasionatus, quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natae non fuissent* (Aristote dit que "la femelle est un mâle manqué", survenant pour ainsi dire en dehors de la visée de la nature. Mais dans l'état primitif rien ne serait arrivé qui ne fût pas naturel dans la génération humaine. Donc il ne serait pas né de femmes). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Femina dicitur mas occasionatus, quia est praeter intentionem naturae particularis, non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est* (Quand on dit que la femelle est un mâle manqué, c'est parce qu'elle est en dehors de la visée de la nature particulière, ce n'est pas qu'elle soit en dehors de la nature universelle, on l'a dit précédemment). »

en distinguant l'intention de la nature particulière et celle de la nature universelle. La femme est quelque chose de défectueux et de manqué (*aliquid deficiens et occasionatum*) du point de vue de la nature particulière, mais elle n'est pas quelque chose de manqué (*aliquid occasionatum*) du point de vue de la nature universelle.

Comment comprendre ces notions de nature particulière (*natura particularis*) et de nature universelle (*natura universalis*) ? Le terme de « nature » peut induire en erreur. Si la nature particulière correspondait à la nature humaine, la femme serait un être humain manqué. Or, on ne peut pas être plus ou moins humain²⁶⁹. L'homme et la femme ont la même nature humaine et ils l'ont chacun totalement. On ne peut pas avoir la nature humaine qu'à moitié, ni être un être humain manqué.

Pour comprendre ce que Thomas entend par nature particulière et par nature universelle, il faut chercher les autres occurrences de ces notions dans ses œuvres. Ainsi, on découvre que la nature particulière est la « vertu active propre à chaque chose et travaillant à conserver cette chose », tandis que la nature universelle est la « vertu active qui réside en quelque grand principe de l'univers »²⁷⁰. La nature particulière dont parlait Thomas dans la génération est donc la vertu active propre au père, c'est la vertu de la semence masculine. Quant à la nature universelle, elle

²⁶⁹ Cf. ST I, 93, 3, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur, non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiae* (Dans la nature dotée d'intelligence il n'y a pas de plus ou de moins, car la nature n'appartient pas à la catégorie de l'accident, mais à celle de la substance). »

Il donne raison à ce point dans la réponse à cette objection (ad 3) : « *Nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus* (La substance spécifique n'est pas participée en plus ou en moins par les divers individus). »

Cf. aussi ST I, 76, 4, ad 4 : « *Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus* (Une forme substantielle n'est donc pas susceptible de plus ou de moins). »

²⁷⁰ Cf. ST I-II, 85, 6, co. : « *De unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum naturam universalem; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II de caelo, quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum ; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus* (De chaque réalité corruptible nous pouvons parler de deux façons : du point de vue de la nature en général, et du point de vue d'une nature particulière. – Une nature particulière est la vertu active propre à chaque chose et travaillant à conserver cette chose. Par rapport à elle, toute corruption et toute privation sont contre nature, dit le Philosophe, puisqu'il y a une vertu qui cherche l'existence et la conservation de l'être en qui elle existe. La nature universelle au contraire est la vertu active qui réside en quelque grand principe de l'univers, par exemple dans l'un des corps célestes ou dans l'une des substances supérieures ; c'est ainsi que Dieu est appelé par certains "la nature naturante". Cette grande force cherche le bien et la conservation de l'univers, ce qui exige alternance de génération et de corruption dans les choses). »

est la vertu active des corps célestes ou d'une substance supérieure, comme Dieu lui-même²⁷¹. Les corps célestes interviennent dans la génération. On a vu que la chaleur qui est contenue dans l'« esprit » de la semence provient de la puissance des corps célestes²⁷². Ainsi, la puissance de l'âme du père collabore avec la puissance du corps céleste pour la génération.

Cette distinction entre la nature universelle et la nature particulière n'avait pas été formellement établie par Aristote. On trouve cependant une distinction du genre dans ses écrits à propos de la génération d'un monstre. On a vu que, pour Aristote, la génération d'un monstre vient du fait que le principe actif n'a pas dominé la matière, encore moins que pour la génération d'une femelle²⁷³. Selon Aristote, le monstre est ce qui se produit contre « la nature qui se produit le plus souvent »²⁷⁴. Il distingue alors « la nature qui se produit le plus souvent » et « la nature qui

²⁷¹ Dans le *De Veritate*, Thomas écrivait que la différence des sexes se rapportait à des causes célestes, cf. *Q. de ver.*, 5, 9, ad 9 : « *Oportet sexuum diversitatem in aliquas causas caelestes reducere. Omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest ; unde vis activa quae est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est ; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum ; et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cuius dicitur femina mas occasionatus, tamen de intentione est naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit* (Il est nécessaire de rapporter la différence des sexes à des causes célestes. En effet, tout agent tend à rendre le patient semblable à soi, autant que possible ; la puissance active qui est dans la semence du mâle tend donc toujours à amener ce qui est conçu au sexe masculin, qui est plus parfait ; aussi le sexe féminin survient-il hors de l'intention de la nature particulière de l'agent. Si donc il n'y avait pas quelque puissance pour tendre au sexe féminin, la génération féminine serait tout à fait fortuite, tout comme celle des monstres ; voilà pourquoi il est dit que, bien que la génération féminine soit hors de l'intention de la nature particulière, et c'est pourquoi « la femelle est appelée mâle manqué », cependant elle est de l'intention de la nature universelle qu'est la puissance du corps céleste, comme dit Avicenne). »

²⁷² Cf. n. 198.

Cf. ST I, 115, 3, ad 2 : « *Unde secundum philosophum, in II de Gen., necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per sui praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, movet ad speciem sicut instrumentum caelestis corporis ; secundum quod dicitur in II Physic., quod homo generat hominem, et sol* (C'est pourquoi, selon Aristote, il est nécessaire de reconnaître l'existence d'un principe actif mobile, qui par sa présence et son absence cause une variation dans la génération et la corruption des corps inférieurs. Ce principe, ce sont les corps célestes. C'est pourquoi tout ce qui engendre dans les corps inférieurs, meut vers une espèce déterminée, comme étant l'instrument du corps céleste ; d'où l'axiome, d'Aristote : « Ce qui engendre l'homme, c'est l'homme et le soleil »).

Il faut bien comprendre que pour Thomas la providence divine s'exerce aussi à travers le mouvement des astres, cf. ST I, 115.

²⁷³ Cf. n. 179.

²⁷⁴ Cf. *De Gen. Anim.*, IV, 4 (770b) : « Le monstre, en effet, appartient à ce qui est contre nature, cependant pas contre toute nature, mais contre celle qui se produit le plus souvent ; pour celle qui est toujours et par nécessité, en effet rien ne se produit contre nature, mais, dans le domaine des choses qui se produisent le plus souvent ainsi tout en pouvant aussi se produire autrement, puisque, même dans leur cas, il arrive des choses contre cet ordre sans jamais qu'elles se produisent pour autant au hasard, cela semble être moins un monstre parce que ce qui est contre nature est d'une certaine façon selon la nature, à chaque fois que la nature de la forme n'a pas maîtrisé la nature de la matière. C'est pourquoi on ne dit pas que [les avortons du porc] sont des monstres ni dans tous les autres cas dans lesquels on a l'habitude que quelque chose se produise. »

se produit toujours, par nécessité ». La nature qui se produit toujours pourrait être assimilée à la nature universelle, et la nature qui se produit le plus souvent à la nature particulière. Rien n'est contre nature pour la nature qui se produit toujours. Certaines choses au contraire peuvent être contre nature pour la nature qui se produit le plus souvent. Le monstre par exemple est contre nature selon la nature qui se produit le plus souvent. Aristote n'évoque pas cette distinction pour la génération d'une femelle.

La distinction de Thomas entre nature particulière et nature universelle semble inspirée de cette distinction d'Aristote. Thomas utilise la distinction à propos de la femme et non du monstre. Ainsi, on trouve chez Aristote les prémisses de la distinction nature universelle-nature particulière. La nature universelle correspond à ce qui se produit toujours, et la nature particulière à ce qui se produit le plus souvent. Dans les deux cas, nature particulière et nature universelle, il ne s'agit pas d'une « nature » au sens d'essence, mais au sens de vertu active.

On a vu que Thomas écrit que « la vertu active qui se trouve dans la semence du mâle vise à produire quelque chose qui lui soit semblable en perfection selon le sexe masculin »²⁷⁵. La vertu active du mâle tend à produire un mâle. On a vu aussi que le père transmet sa ressemblance à l'enfant. Tout agent tend naturellement à produire un effet qui lui soit semblable²⁷⁶. Comme le mâle est le seul agent dans la génération, il est normal qu'il produise un individu qui lui soit semblable. Le mâle tend donc naturellement à produire un mâle. Si c'est une femelle qui est produite, c'est que quelque chose a empêché l'aboutissement de la génération d'un mâle. La

²⁷⁵ Cf. n. 263.

²⁷⁶ Cf. ST I, 3, 3, arg. 2 : « *Effectus assimilatur suae causae, quia omne agens agit sibi simile* (L'effet ressemble à sa cause ; car tout agent assimile à lui son effet). »

Cf. aussi ST I, 4, 3, co. : « *Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei ; sicut homo generat hominem* (En effet, comme tout agent fait ce qui lui ressemble en cela même par quoi il est agent ; comme d'autre part tout agent agit selon sa forme, il est nécessaire que dans l'effet il y ait ressemblance avec la forme de cet agent. Donc, si l'agent est contenu dans la même espèce que son effet, la similitude formelle entre l'un et l'autre portera sur la perfection spécifique apportée par la forme, comme lorsqu'un homme engendre un homme). »

Cf. ST I, 6, 1, co. : « *Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile* (La perfection, et déjà la forme de l'effet est une similitude de sa cause, puisque tout agent produit un effet semblable à lui). »

Cf. encore ST I, 45, 6, co. : « *Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem* (Puisque tout agent produit un être semblable à lui, le principe de l'action peut se juger à partir de son effet : ainsi le feu engendre le feu). »

Cf. enfin n. 208.

puissance active de la semence paternelle n'a pas été capable de dominer entièrement la matière²⁷⁷.

Cette « faiblesse » est due à un manque de chaleur²⁷⁸. La vertu active n'a pas apporté suffisamment de chaleur pour produire un mâle. Thomas reprend les trois empêchements d'Aristote. Si une femelle est engendrée, c'est à cause « de la faiblesse de la vertu active ou de quelque mauvaise disposition de la matière, ou encore de quelque transmutation venue du dehors, par exemple des vents du sud qui sont humides, comme dit Aristote »²⁷⁹. Chaque empêchement correspond à un élément de la génération : la semence paternelle (faible), la matière maternelle (mal disposée), et la quantité de chaleur (vents humides). Thomas cite de nouveau ces trois empêchements dans la question parallèle, à propos de la naissance de femmes dans l'état d'innocence²⁸⁰. Il ajoute aussi une cause, qui n'est pas un empêchement, et qui ne se

²⁷⁷ Cf. ST I, 19, 8, co. : « *Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi, ex debilitate enim virtutis activae in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quae pertinent ad modum essendi* (Lorsqu'une cause est efficace, l'effet procède de la cause, non seulement quant à ce qui est produit, mais encore quant à la manière dont cela est produit, ou dont cela est ; c'est en effet l'insuffisante vigueur de la semence qui fait que le fils naisse dissemblable de son père quant aux caractères individuels, qui font sa manière d'être un homme). »

Cf. Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3, arg. 3 : « *Sexus muliebris est praeter intentionem naturae inductus ex defectu virtutis formativae in semine, quae non potest perducere materiam concepti ad perfectionem virilem* (Le sexe féminin est produit en dehors de l'intention de la nature en raison du manque de puissance formative de la semence, qui ne peut mener la matière de ce qui est conçu à la perfection virile). »

²⁷⁸ Cf. I-II, 51, 3, co. : « *Aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflamat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat* (Pour qu'une qualité soit produite dans un sujet passif, il faut que l'élément actif domine complètement l'élément passif. Ainsi voyons-nous que le feu, parce qu'il ne peut vaincre totalement la matière combustible, ne parvient pas à l'enflammer tout de suite, mais peu à peu en rejette les dispositions contraires afin de vaincre complètement cette matière pour y imprimer sa forme). »

²⁷⁹ Cf. n. 263.

Cf. aussi n. 177.

²⁸⁰ Cf. ST I, 99, 2, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Omne agens generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiae, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiae ex parte feminae, videtur quod semper masculi nati fuissent* (Tout engendrant engendre un être qui lui est semblable, à moins d'être empêché par une impuissance ou par une mauvaise disposition de la matière, comme lorsqu'un petit feu ne peut enflammer du bois vert. Or, dans la génération, la vertu active se trouve chez le mâle. Donc, puisque dans l'état d'innocence, il n'y aurait eu aucune impuissance chez le mâle, ni aucune mauvaise disposition de la matière chez la femelle, il semble que les nouveaux nés auraient tous été mâles). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activae vel indispositione materiae, ut obiectio tangit. Sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco ; sicut philosophus dicit, in libro de animalibus, quod ventus Septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum, Australis vero ad generationem feminarum. Quandoque etiam ex conceptione animae, ad quam de facili immutatur corpus. Et praecipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animae subiectum ; ut scilicet secundum*

trouve pas chez Aristote : la pensée de ceux qui engendrent, qui peut facilement modifier le corps. Dans l'état d'innocence, les empêchements extérieurs auraient été possibles, mais c'est surtout la volonté des géniteurs qui aurait expliqué la génération de filles aussi bien que de garçons.

Selon Thomas, qui reprend Aristote, la production d'une femme vient donc d'un processus de génération qui n'a pas abouti à cause du manque de chaleur. C'est la quantité de chaleur qui

voluntatem generantis, distingueretur sexus in prole (La génération de la femme ne se produit pas seulement, comme dit l'objection, à cause de l'impuissance de la vertu active ou d'une mauvaise disposition de la matière, mais parfois à cause d'un accident extérieur. Par exemple, d'après Aristote, le vent du nord favorise la génération des garçons, et celui du sud la génération des filles. Parfois aussi cela vient d'une pensée de l'âme, qui peut facilement modifier le corps. Ceci pouvait surtout se produire dans l'état d'innocence, où le corps était plus soumis à l'âme ; et ainsi le sexe de l'enfant aurait été différent au gré de l'engendrant). »

Dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas donnait trois causes, mais pas la mauvaise disposition de la matière. Il distinguait seulement l'impuissance de la vertu active, l'imagination des parents, et le principe extérieur (les vents du sud ou le fait que les parents regardent vers le sud au moment de la génération).

Cf. Sent. II, d. 20, q. 2, a. 1, ad 2 : « *Generatio mulieris contingit, ut in 18 de animalibus dicitur, ex hoc quod semen viri non potest vincere super materiam mulieris, ut digerat ipsam ultima digestionem, et in perfectum sexum adducat. Huiusmodi autem impotentiae causa potest esse triplex. Una est ex defectu naturalis principii agentis cum semine ; quia calor est diminutus in semine propter ejus indigestionem ; unde ante tertium septennium, ut philosophus dicit, viri ut in pluribus feminas generant : et talis causa non multum fuisset in primo statu : quia tempus in quo est perfecta generatio non anticiparetur. Alia causa est ex virtute imaginativa quam sequuntur etiam virtutes corporales, sicut patet quod ad imaginationem alicujus terribilis totum corpus concutitur et tremat : et ita videmus quod filii frequenter nascuntur similes illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis : sicut etiam Hieronymus narrat de quadam muliere quae peperit filium nigrum propter hoc quod in tempore coitus vidit imaginem nigram : et talis causa generationis feminae potuit esse in statu innocentiae, ut filii nascerentur in hoc vel in illo sexu, secundum voluntatem parentum, et praecipue propter magnam obedientiam corporis ad animam in statu illo. Tertia causa est ex aliquo principio extrinseco : quia parva immutatio, ut philosophus dicit in 18 de animalibus, vel venti, vel temporis vel huiusmodi, sexus variationem facit ; unde dicit, quod expertum est apud pastores, quod quando flat ventus Septentrionalis, concipiuntur mares, et quando flat meridionalis, concipiuntur feminae, propter abundantiam humiditatis : et etiam si in tempore coitus aspiciant ad partem Septentrionalem vel meridionalem, sequitur etiam dicta diversitas ut frequenter : et talis causa potuit esse in statu illo* (Comme on le dit dans *Sur les animaux*, XVIII, la génération de la femme se produit du fait que la semence de l'homme ne peut l'emporter sur la matière de la femme, afin de la digérer dans une ultime digestion et de l'amener au sexe parfait. Or, il peut y avoir trois causes de cette impuissance. L'une vient d'une carence du principe naturel qui agit avec la semence, car la chaleur est diminuée dans la semence en raison d'une indigestion. Aussi, avant le troisième septennat, comme le dit le Philosophe, les hommes engendrent-ils des femmes dans la plupart des cas. Une telle cause n'aurait pas tellement existé dans le premier état, car le temps où se produit une génération parfaite n'aurait pas été devancé. Une autre cause vient de la puissance imaginative, que suivent aussi certaines puissances corporelles, comme cela ressort lorsque, par l'imagination de quelque chose de terrible, le corps tout entier est agité et tremble. Nous voyons ainsi que, souvent, des enfants naissent semblables à ceux que les parents imaginaient lors de l'acte de la conception. Ainsi Jérôme raconte qu'une femme a engendré un enfant noir parce que, au moment de l'union sexuelle, elle avait vu une image noire. Une telle cause de la génération de la femme a pu exister dans l'état d'innocence, de sorte que des enfants seraient nés avec tel ou tel sexe selon la volonté des parents, et surtout en raison de la grande obéissance du corps à l'âme dans cet état. La troisième cause vient d'un principe extérieur, car un petit changement, comme le dit le Philosophe dans *Sur les animaux*, XVIII, que ce soit du temps, du moment ou de quelque chose de ce genre, produit un changement de sexe. C'est pourquoi il dit que des pasteurs ont constaté que, lorsque souffle un vent du nord, des mâles sont conçus, et lorsque souffle un vent du sud, des femelles sont conçues, en raison de l'abondance d'humidité. De même, si, au moment de l'union sexuelle, on regarde vers le nord ou vers le sud, la même diversité en découle souvent. Et une telle cause a pu exister dans cet état). »

explique la génération d'un homme ou d'une femme. La semence du départ est la même. La différence se joue sur le fait que le processus de génération est plus ou moins abouti. Ainsi, on peut dire que la différence entre l'homme et la femme n'est pas une différence de « nature », mais seulement de « degré ». Voilà pourquoi la femme est vue comme étant moins parfaite que l'homme.

Si la femme a un corps humide, c'est précisément parce que sa génération a été marquée par un manque de chaleur. La matière n'a pas été assez « cuite » pour produire un mâle. C'est parce qu'il a manqué de chaleur lors de sa conception que la femme possède moins de chaleur et qu'elle ne peut cuire suffisamment le surplus de nourriture pour produire à son tour une semence capable d'engendrer. Le rôle de la femme dans la génération est une conséquence de sa propre génération. La femme est passive dans la génération, car elle est imparfaite²⁸¹.

A ceci peut s'ajouter une difficulté : que dire de la naissance de jumeaux dont l'un est mâle et l'autre femelle ? Thomas explique ce phénomène par la disposition de la matière provenant de la mère : les corps célestes tendent à produire des mâles, mais la matière n'y est pas totalement disposée²⁸². Une partie de la matière maternelle peut être disposée à la formation d'un mâle et

²⁸¹ Cf. ST I, 25, 1, co. : « *Unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum* (Toute chose, dans la mesure où elle est en acte et parfaite, est le principe actif de quelque chose ; mais elle est passive dans la mesure où elle est déficiente et imparfaite). »

²⁸² Cf. ST I, 115, 3, ad 4 : « *Actiones corporum caelestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiae dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum ; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde ad hoc introducit ab Augustino, ad repellendum scilicet divinationem quae fit per astra, quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiae dispositionem* (Les actions des corps célestes sont reçues dans les corps inférieurs de manière diverse, selon la disposition diverse de la matière. Il arrive parfois que la matière de la conception humaine n'est pas disposée totalement en vue du sexe masculin ; alors elle forme en partie un mâle, en partie une femelle. S. Augustin introduit cet argument pour réfuter la divination par les astres : car les effets des astres varient aussi dans les choses corporelles selon la disposition diverse de la matière). »

Cf. ST I, 115, 6, ad 2 : « *Virtus corporis caelestis non est infinita. Unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis [non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Aethiopia] ; ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis caelestis* (La puissance du corps céleste n'est pas infinie. Il requiert donc, pour réaliser son effet, des dispositions déterminées de la matière, quant à la distance locale et à d'autres dispositions. C'est pourquoi, de même que la distance locale empêche l'effet du corps céleste [en effet le soleil ne produit le pas la même chaleur en Dacie qu'en Éthiopie], de même la grossièreté de la matière, ou sa froideur, ou sa chaleur, ou d'autres dispositions similaires, peuvent empêcher l'effet du corps céleste). »

Cf. la suite de la question *Q. de ver.*, 5, 9, ad 9 citée plus haut (n. 271) : « *Sed potest esse impedimentum ex parte materiae, quod nec virtus caelestis nec particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus ; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore caelesti ad contrarium, propter materiae indispositionem ; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem caelestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione*

l'autre non. En général, l'activité des corps célestes (nature universelle) aboutit toujours. On voit ici que la matière peut parfois l'empêcher. Aristote avait soulevé la question des individus qui ont deux sexes, mais il ne donnait pas d'explication par les astres. Il notait simplement que, dans ce cas, ce qui façonne domine en partie et est en partie dominé²⁸³.

Thomas écrit-il quelque chose à propos des individus qui ont les deux sexes ? Dans son *Commentaire des Sentences*, à propos du sexe que le Christ devait assumer, Thomas écrit que ce serait « monstrueux » pour le Christ d'assumer les deux sexes²⁸⁴. Dans son *Commentaire sur l'Evangile de Matthieu*, il évoque le cas de personnes nées sans organes génitaux, il dit aussi que c'est monstrueux, mais que cela n'échappe pas à la providence divine²⁸⁵. On ne trouve pas de passage où Thomas parle des individus qui possèdent de fait les deux sexes, mais on peut supposer qu'il aurait aussi soutenu que ce sont des monstres. Lorsqu'il parle des individus qui

naturae materia separatur, cuius una pars magis obedit virtuti agentis quam altera, propter alterius indigentiam ; et ideo in una parte generatur sexus femineus, in altera masculinus, sive corpus caeleste disponat ad unum, sive ad alterum ; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus caeleste disponit ad femineum sexum (Mais il peut y avoir du côté de la matière un empêchement faisant que ni la puissance céleste ni la puissance particulière n'obtient son effet, à savoir la production du sexe masculin ; aussi une femelle est-elle parfois engendrée alors même qu'existe dans le corps céleste une disposition au contraire, à cause d'une mauvaise disposition de la matière ; ou bien à l'inverse, le sexe masculin sera engendré contre la disposition du corps céleste, à cause de la victoire de la puissance particulière sur la matière. Il advient donc, dans la conception des jumeaux, que la matière est séparée par l'opération de la nature, une partie obéissant plus que l'autre à la puissance de l'agent, à cause de l'indigence de l'autre ; et c'est pourquoi, que le corps céleste dispose à un sexe ou à l'autre, d'un côté un sexe féminin est engendré, et de l'autre un masculin ; cependant, cela peut mieux se produire lorsque le corps céleste dispose au sexe féminin). »

Cf. aussi *Q. de ver.*, 5, 10, ad 4.

²⁸³ Cf. *De Gen. Anim.*, IV, 4 (772b) : « Chez les animaux qui ont deux sexes, l'un du mâle, l'autre de la femelle, dans les parties en trop, il y en a toujours une qui est valide, l'autre qui ne l'est pas, parce qu'elle est toujours affaiblie concernant la nourriture vu qu'elle est contre nature, mais elle se développe en plus comme des tumeurs. Elles reçoivent, en effet, la nourriture, alors qu'elles se forment après la naissance et qu'elles sont contre nature. Mais deux parties sexuelles semblables apparaissent quand ce qui façonne a dominé ou a été totalement dominé. Mais si, d'un côté, il domine, de l'autre, il est dominé, il y a, d'un côté, une partie mâle, de l'autre, une partie femelle. Il ne fait pas de différence, en effet, si l'on donne la cause pour laquelle naissent une femelle ou un mâle au sujet des parties ou bien au sujet de la totalité de l'animal. Pour tous les animaux qui naissent dépourvus de telles parties, comme d'une extrémité ou d'autres membres, il faut penser que la cause est la même que dans le cas de l'avortement de la totalité ; or les cas d'avortement des embryons sont fréquents. »

²⁸⁴ Cf. *Sent. III*, d. 12, q. 3, a. 1, qc. 1, ad 1 : « *Unde in eo non potuit esse uterque sexus, quia hoc esset monstruosum et innaturale* (Aussi les deux sexes ne pouvaient-ils se trouver en lui, parce que cela serait monstrueux et non conforme à la nature). »

²⁸⁵ Cf. *Sup. Matt.*, 19, 1 : « *Quidam per naturam qui a matris utero sic nati sunt. Sicut aliqui monstruose nascuntur propter defectum manus, sic et aliqui sine genitalibus : et hoc ex Dei providentia, quia si omnia secundum communem cursum naturae acciderent, attribueretur totum naturae, et non divinae providentiae ; unde Sap. VIII, 8 : signa et monstra scit antequam fiant* (Certains le sont naturellement : Ils sont eunuques depuis le sein de leur mère. Comme certains naissent monstrueux en raison d'un défaut de la main, de même certains [naissent] sans organes génitaux. Et cela est le fait de la providence de Dieu, car si tout arrivait selon le cours commun de la nature, cela serait attribué à la nature, et non à la divine providence. Ainsi, *Sg 8, 8 : Il connaît les prodiges et les monstres avant qu'ils n'arrivent*). »

ont un organe en trop, comme par exemple un sixième doigt, Thomas écrit aussi que cela n'échappe pas à la providence divine²⁸⁶. Ainsi en va-t-il pour tous les individus monstrueux.

Thomas a-t-il fait une comparaison entre la femme et le monstre ? Dans le *De Veritate*, Thomas écrivait que la génération de la femme n'est pas comparable à celle du monstre, car elle n'est pas tout à fait fortuite dans la mesure où elle dépend des corps célestes (nature universelle)²⁸⁷. Dans la *Somme*, Thomas n'utilise que deux fois le terme de « monstre » (*monstruosi*) et jamais en lien avec la femme²⁸⁸. Contrairement au *De Veritate*, il écrit dans la *Somme* que la génération de monstres n'échappe pas à l'ordre des corps célestes ou de la providence de Dieu (nature universelle)²⁸⁹. Elle échappe seulement à l'ordre de la nature particulière. Or, c'est aussi le cas

²⁸⁶ Cf. par exemple SCG III, 99 : « *Ordo enim inditus rebus a Deo, secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique secundum id quod est semper : multae enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper ; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens ; sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo : nam et hoc ipsum quod naturalis ordo, institutus secundum ea quae sunt frequenter, quandoque deficiat, providentiae subest divinae* (L'ordre établi par Dieu dans le monde, se réalise selon le cours normal des choses, mais non pas dans tous les cas et toujours : parmi les causes naturelles, beaucoup produisent leurs effets suivant un mode fixé dans la majorité des cas, mais non toujours : parfois en effet, bien que rarement, il en arrive autrement, soit par une défaillance de l'agent, soit par manque de disposition de la matière, soit par l'intervention d'un agent plus puissant ; ainsi en est-il quand la nature fait naître un homme avec un sixième doigt. Il n'y a pas là pour autant défaillance ou changement dans l'ordre providentiel, car le fait même de cette défaillance exceptionnelle de l'ordre naturel, établi pour un cours normal, tombe sous la providence de Dieu). »

Thomas montre que Dieu peut agir en dehors de l'ordre de la nature. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il parle de l'union personnelle dans le Christ, cf. SCG IV, 41 : « *Contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri : sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. [...] Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo : ut sextus digitus vel aliquid huiusmodi. Nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humanae naturae ad verbum quod humana natura sit quasi verbi instrumentum non separatum sed coniunctum, nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum est eius forma; pertinet tamen ad eius personam* (Il arrive cependant de trouver dans un individu de telle espèce un élément qui ne fasse pas partie de l'intégrité de l'espèce, comme pour Socrate ou Platon d'être blanc ou d'être vêtu, comme un sixième doigt, etc. [...] De même trouve-t-on encore tel instrument qui n'appartient pas à la nature de l'espèce et qui pourtant, par rapport à la matière, appartient à tel individu, un sixième doigt par exemple. Rien n'empêche donc d'envisager ainsi l'union de la nature humaine avec le Verbe, à telle enseigne que la nature humaine soit au Verbe comme un instrument non séparé mais conjoint, sans que cependant la nature humaine n'appartienne à la nature du Verbe, ni que le Verbe en soit la forme ; elle appartient cependant à sa personne). »

²⁸⁷ Cf. n. 271.

²⁸⁸ Cf. ST I-II, 75, 3, arg. 2 et ST II-II, 51, 4, co.

²⁸⁹ Cf. ST II-II, 51, 4, co. : « *Manifestum est autem quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii sive causae reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis activae in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet caelestis corporis, vel ulterius providentiae divinae. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine non posset iudicium certum ferre de huiusmodi monstribus, de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinae providentiae* (Il est clair que ce qui échappe à l'ordre d'un principe ou d'une cause inférieure tombe parfois sous l'ordre d'un principe plus élevé ; c'est ainsi que l'enfantement d'un monstre, chez les animaux, enfreint l'ordre de la vertu séminale, mais elle est conforme à l'ordre d'un principe plus élevé, qui est le corps céleste ou au-delà, la providence

pour la génération de la femme. Qu'est-ce qui distingue alors la génération d'un monstre de celle d'une femme ? Il semblerait que ce soit seulement la fréquence. La femme n'est pas un monstre, car de nombreuses femmes sont engendrées, tandis que la génération de monstres est rare, exceptionnelle. Les monstres sont des individus « contre nature » dans la mesure où leur génération est accidentelle²⁹⁰. Jamais dans la *Somme*, Thomas n'identifie la génération des femmes à celle des monstres²⁹¹. Il écrit d'ailleurs qu'il serait né dans l'état d'innocence autant de filles que de garçons²⁹². La génération de femmes est en quelque sorte habituelle, tandis que la génération de monstres reste exceptionnelle.

La distinction entre nature universelle et nature particulière est essentielle pour Thomas. Toute la question de la permission du mal repose sur cette distinction. Dieu permet parfois un mal moindre au niveau de la nature particulière pour un bien plus grand au niveau de la nature

divine. C'est pourquoi celui qui considérerait la vertu séminale ne pourrait porter un jugement certain sur ces monstres ; on peut en juger cependant du point de vue de la providence divine). »

²⁹⁰ La nature est désignée comme ce qui arrive le plus souvent, dans la plupart des cas : *ut in pluribus*. Ce qui est « contre nature » est ce qui se produit dans un petit nombre de cas.

Cf. ST I, 63, 9, co. : « *Quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt ; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus* (Ce qui est contre la nature ne se produit qu'accidentellement dans un petit nombre de cas. La nature, en effet, obtient son résultat soit toujours, soit le plus souvent). »

²⁹¹ Dans le *Commentaire des Sentences*, qui a précédé la rédaction du *De Veritate*, Thomas donnait l'explication suivante de la différence entre la génération d'une femme et celle d'un monstre, cf. Sent. III, d. 11, q. 1, a. 1, co. : « *Unde quod aliquid naturaliter procedens non habeat perfectam similitudinem ejus a quo procedit, contingit vel ex defectu virtutis agentis, sicut in semine in quo debilitatur calor naturalis, unde non sufficit ad generandum masculum, sed feminam ; vel ex defectu materiae, quae non potest recipere totam virtutem agentis, sicut accidit in partibus monstruosis* (Qu'une chose qui procède naturellement n'ait pas une parfaite ressemblance avec ce dont elle procède, cela vient soit d'une carence de la puissance de l'agent, comme dans la semence où la chaleur naturelle est affaiblie, de sorte qu'elle ne suffit pas à engendrer un mâle, mais une femelle ; soit d'une carence de la matière, qui ne peut recevoir toute la puissance de l'agent, comme cela se produit dans les naissances de monstres). »

Il ne reprend pas cette explication par la suite, et on voit qu'elle s'avère peu fiable, puisqu'il écrit par ailleurs que la génération de femmes peut être aussi due à une mauvaise disposition de la matière.

²⁹² Cf. ST I, 99, 2, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *In statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuit necessarium quod in statu innocentiae feminae nascerentur* (Dans l'état d'innocence la génération était ordonnée à la multiplication des hommes. Mais les hommes auraient pu se multiplier suffisamment par le premier homme et la première femme, du fait que ceux-ci devaient vivre sans fin. Donc il n'aurait pas été nécessaire que dans l'état d'innocence naquissent d'autres femmes). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae, quot et mares* (Les enfants auraient été engendrés dotés d'une vie animale à laquelle il appartient d'engendrer tout autant que d'user d'aliments. Aussi convenait-il que tous engendrassent, et pas seulement les premiers parents. Cela semble impliquer qu'il serait né autant de filles que de garçons). »

universelle²⁹³. La production de la femme est un mal (au niveau de la nature particulière) : elle n'atteint pas la perfection du sexe masculin ; pour un bien (au niveau de la nature universelle) : la perfection de la nature humaine et la perpétuation de l'espèce.

Lorsque Thomas traite du mal et en particulier de sa cause, on retrouve les causes de la génération d'une femme. Le mal vient soit d'un défaut dans la puissance de l'agent (comme la faiblesse de la vertu active), soit d'un défaut dans l'effet (comme la mauvaise disposition de la matière ou une transmutation venue du dehors)²⁹⁴. Selon Thomas, aucun mal au niveau de la

²⁹³ Cf. ST I, 19, 9, co. : « *Malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum* (Le mal qui est une déficience de la nature, ou le mal de peine, Dieu le veut en voulant quelque bien auquel est lié un tel mal). »

Cf. aussi ST I, 22, 2, ad 2 : « *Aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de providore universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem ; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi ; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium ; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid. Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Ex his autem duabus rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinae providentiae subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala* (Il en va autrement de celui qui a la charge d'un bien particulier, et de celui qui pourvoit à un tout universel. Le premier exclut autant qu'il le peut tout défaut de ce qui est soumis à sa vigilance ; tandis que le second permet qu'il arrive quelque défaillance dans une partie, pour ne pas empêcher le bien du tout. C'est pourquoi les destructions et les défaillances qui se constatent dans les choses de la nature sont considérées comme contraires à telle nature particulière ; mais elles n'en sont pas moins dans l'intention de la nature universelle, en tant que le mal de l'un tourne au bien de l'autre ou au bien de tout l'univers. Car la destruction de l'un est toujours la génération de l'autre, génération par laquelle l'espèce se conserve. Donc, puisque Dieu est le Pourvoyeur de l'étant dans son universalité, il appartient à sa providence de permettre certains défauts à l'égard de telles choses particulières, afin que le bien parfait de l'univers ne soit pas empêché. S'il s'opposait à tous les maux, beaucoup de biens feraient défaut à son œuvre entière. Sans la mort de beaucoup d'animaux, la vie du lion serait impossible, et la patience des martyrs n'existerait pas sans la persécution des tyrans. Aussi S. Augustin écrit-il : "Le Dieu tout puissant ne permettrait en aucune manière qu'un quelconque mal s'introduise dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et assez bon pour tirer du bien du mal lui-même." C'est par les deux objections que nous résolvons maintenant que semblent avoir été poussés ceux qui ont retiré à la divine providence le soin des choses corruptibles, où se produisent les hasards et le mal). »

Cf. encore ST II-II, 65, 1, ad 1 : « *Nihil prohibet id quod est contra particularem naturam esse secundum naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem* (Rien n'empêche qu'une chose contraire à telle nature particulière soit conforme à la nature universelle : ainsi la mort et la corruption dans les êtres de la nature nuisent à la nature particulière de ces êtres, et sont cependant conformes à la nature universelle). »

Thomas donne souvent l'exemple du mal des tyrans qui permet de faire briller la patience des martyrs, cf. ST I, 19, 9, ad 1 ; ST I, 22, 2, ad 2 ; ST I-II, 79, 4, ad 1.

²⁹⁴ Cf. ST I, 49, 1, co. : « *Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis, sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis ; quandoque autem ex defectu ipsius, vel*

nature particulière n'échappe à l'ordre du gouvernement divin²⁹⁵. On a vu le cas des monstres.

La nature universelle vise le bien du tout. Et le bien du tout, c'est que les espèces puissent subsister. Les femmes rendent possible la perpétuation de l'espèce humaine, c'est pourquoi elles sont nécessaires au bien du tout. Le bien du tout, c'est aussi la perfection de la nature humaine. La génération de femmes contribue à la perfection de la nature humaine. Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas parle même de la « perfection » du sexe féminin²⁹⁶. Le sexe

materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio ; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium, unde malum et corruptio aeris et aquae, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam ; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est ; vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali (Il faut savoir que le mal n'est pas produit de la même manière dans l'action et dans l'effet. Dans l'action, le mal est causé par le défaut de l'un des principes de l'action, soit du côté de l'agent principal, soit du côté de l'agent instrumental. Ainsi, un défaut de motricité chez le vivant peut provenir ou d'une faiblesse de l'organisme, comme chez l'enfant, ou du mauvais état des membres qui en sont les instruments, comme chez les boiteux. Dans une chose, au contraire, le mal a pour cause parfois la puissance de l'agent [non pas toutefois dans l'effet propre de cet agent], et parfois le défaut de l'agent ou de la matière. Le mal est produit par la puissance ou la perfection de l'agent, quand, à la forme voulue par cet agent, est liée comme une conséquence nécessaire la privation d'une autre forme. Ainsi la combustion implique telle la destruction de l'air ou de l'eau, de sorte que, plus le feu est puissant et actif, plus il imprime énergiquement sa forme, et plus il détruit avec énergie ce qui lui est contraire. Le mal et la destruction de l'air ou de l'eau provient de la perfection du feu. Mais cela est produit par accident ; car le feu ne tend pas à expulser la forme de l'eau, il tend à introduire sa propre forme ; seulement, en faisant ceci, il cause cela par accident. Mais s'il y a un défaut dans l'effet propre du feu, c'est-à-dire s'il ne réussit pas à chauffer, cela provient d'un défaut de l'action même, défaut qui est dû à un manque dans le principe d'action, comme on l'a dit ; ou bien cela tient à une mauvaise disposition de la matière, qui ne reçoit pas l'action du feu. Or ce fait même d'être déficient, est accidentel au bien, auquel il convient par soi d'agir. Cela prouve de toute manière que le mal n'a de cause que par accident. Et c'est ainsi que le bien est cause du mal). »

²⁹⁵ Cf. ST I, 103, 7, co. : « *Praeter ordinem alicuius particularis causae, aliquis effectus evenire potest ; non autem praeter ordinem causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediante, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem [...]. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis ; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis* (Un effet peut se produire en dehors de l'ordre d'une cause particulière, mais non en dehors de l'ordre de la cause universelle. La raison en est que ce qui fait obstacle à l'ordre d'une cause particulière vient d'une autre cause qui s'oppose à celle-ci ; mais cette cause elle-même se ramène forcément à la première cause universelle [...]. Et puisque Dieu est la première cause universelle, non seulement d'un genre donné, mais de tout l'être, il est impossible que quelque chose se produise en dehors de l'ordre du gouvernement divin). »

²⁹⁶ Cf. SCG III, 94 : « *Melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis : quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis. Sicut patet in corpore humano : dignior enim pars esset pes si oculi pulchritudinem et virtutem haberet ; corpus autem totum esset imperfectius, si ei officium pedis deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis : nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest ; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis. Sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest, huius virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest : est autem de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis ad*

féminin possède une perfection propre, comme le sexe masculin. Thomas prend l'exemple du corps humain : l'œil a sa perfection propre et le pied a aussi sa perfection propre, dans la mesure où tous deux contribuent à la perfection du corps. Cependant, la perfection de l'œil est plus grande que la perfection du pied. Ainsi en va-t-il de l'homme et de la femme. L'homme et la femme ont leur perfection propre, dans la mesure où tous deux contribuent à la perfection de la nature humaine. Cependant, la perfection de l'homme est plus grande que la perfection de la femme²⁹⁷.

Il n'y a pas d'égalité de perfection entre l'homme et la femme. Si la femme était identique et donc aussi parfaite que l'homme, la perfection de la nature humaine y perdrait. Il y a donc pour Thomas une échelle de perfection qui correspond à l'ordre de la nature. La perfection d'une plante est inférieure à la perfection d'un animal, de même la perfection d'une femme est inférieure à la perfection d'un homme, même s'ils ont la même nature²⁹⁸. Cette échelle de

generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio, et diminutio, et omnis defectus, est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis : nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem, quantum in se est. Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo : de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae (Aussi du point de vue du tout, la diversité des parties sans laquelle l'ordre et la perfection de l'ensemble ne seraient point, est meilleure que cette égalité qui permettrait à chacune des parties d'atteindre au rang de la plus parfaite ; mais toute partie d'un degré moindre, considérée en elle-même, serait plus parfaite si elle était d'un degré supérieur. Prenons l'exemple du corps humain : le pied serait une partie plus digne si la beauté et la vertu de l'œil lui étaient départies, mais le corps dans son ensemble serait moins parfait si la fonction du pied lui manquait. Autre est donc l'intention d'un agent particulier, autre celle de l'agent universel : le premier a en vue le bien de la partie pour elle-même, et la réalise aussi parfaite que possible, l'agent universel regarde le bien de l'ensemble. Aussi telle défectuosité n'est point de l'intention de l'agent particulier, mais tombe sous celle de l'agent universel. Tel le cas de la génération du sexe féminin qui n'est pas dans le sens de l'agent particulier, c'est-à-dire de la vertu propre à cette semence, dont le but est de produire un fruit aussi parfait que possible ; mais il est de l'intention de la nature universelle, c'est-à-dire de la vertu propre à l'agent universel, que soit engendré le sexe féminin en vue de la génération des êtres inférieurs sans quoi la génération de nombre d'animaux serait impossible. De même les corruptions, les déchéances et toutes les déficiences tombent sous l'intention de la nature universelle et non d'une nature particulière : tout être répugne en effet à quelque défectuosité que ce soit, et de tout son pouvoir il se tend vers sa perfection. On voit donc comment un agent particulier veut toute la perfection dont est capable la nature de son effet ; quant à la nature universelle, elle fixe à cet effet tel degré de perfection, ici perfection du sexe masculin, là perfection du sexe féminin). »

²⁹⁷ Cf. Sent. IV, d. 36, q. 1, a. 1, ad 2 : « *Quando natura non potest perducere ad maiorem perfectionem, inducit ad minorem ; sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quae est mas occasionatus, ut dicitur in 16 de animalibus* (Lorsque la nature ne peut conduire à une plus grande perfection, elle conduit à une moins grande, comme lorsqu'elle ne peut faire un mâle, elle fait une femelle, qui est un mâle manqué, comme on le dit dans *Sur les animaux*, XVI). »

²⁹⁸ Fabrizio Amerini parle de « perfection diminuée », cf. Fabrizio AMERINI, « Y a-t-il une identité de genre chez Thomas d'Aquin ? », p. 259 : « Il me semble donc difficile de nier que Thomas d'Aquin ait conçu la femme, à un certain degré, comme un défaut de la nature. En même temps, il est évident que “défaut”, dans ce contexte, ne signifie pas quelque chose de négatif, une absence ou une privation de perfection, mais seulement une perfection de degré inférieur. Thomas assume une conception “graduelle” de la perfection de la nature humaine et selon cette

perfection permet l'unité du tout. On peut ajouter que, comme on l'a vu précédemment, chaque perfection est un reflet de la bonté du Créateur²⁹⁹.

On a vu que la présence de femmes était voulue par Dieu dans l'état d'innocence. Tout ce qui était nécessaire au bien du tout était présent dans l'état d'innocence³⁰⁰. La femme était présente dans l'état d'innocence, car elle était nécessaire au bien de la nature humaine. Ainsi en va-t-il dans l'éternité. Thomas écrit que, parmi les ressuscités, il y aura aussi bien des hommes que des femmes³⁰¹. On ne trouve pas de traité des fins dernières dans la *Somme*, car Thomas est décédé

conception on peut dire que la femme, plutôt que d'exprimer une perfection *défectueuse*, exprime une perfection *diminuée*, une perfection mineure. »

²⁹⁹ Cf. n. 60.

³⁰⁰ Cf. ST I, 99, 2, co. : « *Nihil eorum quae ad complementum humanae naturae pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset* (Rien n'eût manqué dans l'état d'innocence de ce qui appartient à la nature humaine, complète. Or, de même que la diversité des degrés dans les choses appartient à la perfection de l'univers, de même la diversité des sexes concourt à la perfection de la nature humaine. Et c'est pourquoi dans l'état d'innocence l'un et l'autre sexe eussent été produits par la génération). »

³⁰¹ Cf. SCG IV, 88 : « *Non est tamen aestimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt. Quia, cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent, a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt, tam in maribus quam in feminis. Resurgent ergo membra huiusmodi in utrisque. Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra ostensum est. Quia si propter hoc haec membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quae nutrimento deserviunt, in resurgentibus essent : quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra huiusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam. Unde frustra non erunt. Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta. Et ipsa etiam naturae distinctio in hominibus perfectionem naturae demonstrabit et divinam sapientiam, omnia cum quodam ordine disponentem. Nec etiam cogit ad hoc verbum apostoli quod dicit Ephes. 4-13 : donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Non enim hoc ideo dictum est quia quilibet in illo occurru quo resurgentes exhibunt obviam Christo in aera, sit sexum virilem habiturus : sed ad designandam perfectionem Ecclesiae et virtutem. Tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens : ut ex praecedentibus et sequentibus patet* (C'est une erreur de croire, comme on l'a fait, qu'il n'y aura pas de sexe féminin parmi les corps des ressuscités. La résurrection en effet doit réparer les défauts de nature ; elle n'enlèvera rien au corps des ressuscités de ce qui constitue la perfection de leur nature. Or, aussi bien chez l'homme que chez la femme, les organes de la génération relèvent au même titre que les autres membres de l'intégrité du corps humain. Chez l'homme comme chez la femme, ces organes ressusciteront donc. Qu'on n'ait pas à en user, n'est pas une objection valable. Si une telle raison valait en faveur de l'absence de tous les organes nécessaires à la nutrition, puisque l'on n'utiliserait plus d'aliments après la résurrection, c'est une grande partie des membres qui manqueraient ainsi au corps des ressuscités. Bien que sans usage, tous ces organes ressusciteront donc, pour restituer au corps l'intégrité de sa nature. Et ainsi, ce ne sera pas en vain. La faiblesse du sexe féminin ne s'oppose pas davantage à la perfection des ressuscités. Cette faiblesse en effet ne vient pas d'un défaut de nature, mais d'un dessein de la nature. La distinction naturelle qu'elle établit entre les êtres humains manifesterà à la fois la perfection de la nature et la sagesse divine, laquelle dispose tout avec ordre. Quant à la parole de l'Apôtre, dans l'Épître aux Éphésiens : Jusqu'à ce que nous parvenions tous à ne plus faire qu'un dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ, elle n'oblige pas davantage à conclure dans ce sens. Elle ne veut pas dire que tous les ressuscités qui s'en iront à la rencontre du Christ dans les airs posséderont le sexe viril ; elle veut indiquer la perfection et la puissance

avant la rédaction de cette partie. On trouve des choses à ce propos dans la *Somme contre les Gentils* et le *Commentaire des Sentences*. On y retrouve par exemple le même raisonnement que dans l'état d'innocence. Les femmes ressusciteront, car elles sont nécessaires à la perfection de la nature humaine³⁰². Dans la *Somme*, Thomas évoque d'ailleurs à deux reprises le corps glorieux de Marie³⁰³. Il y a donc déjà au ciel un corps d'homme et un corps de femme.

A propos de la présence de femmes dans l'état de ressuscités, on peut mentionner deux objections intéressantes que Thomas relève, tirées de l'Écriture Sainte. La première objection concerne un passage de saint Paul dans l'épître aux Ephésiens : « Nous parviendrons à l'état de l'homme parfait »³⁰⁴. Est-ce à dire que tous les ressuscités deviennent des hommes ? Thomas explique dans son commentaire de l'épître que cela ne signifie pas que tous les ressuscités

de l'Église. C'est l'Église tout entière qui sera comme un homme parfait, allant à la rencontre du Christ, ainsi qu'il ressort du contexte). »

Nous trouvons de nombreux parallèles ailleurs, comme dans Sent. II, d. 21, q. 2, a. 1, ad 2 ; Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3 et qc. 4, ad 2.

³⁰² Cf. Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3, ad 3 : « *Quamvis feminae generatio sit praeter intentionem naturae particularis, est tamen de intentione naturae universalis, quae ad perfectionem humanae speciei utrumque sexum requirit ; nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet* (Bien que la génération de la femme soit en dehors de l'intention de la nature particulière, elle fait cependant partie de l'intention de la nature universelle, qui exige les deux sexes pour la perfection de l'espèce humaine. Et il n'y aura pas là de déficience en raison du sexe). »

Cf. aussi Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3, co. : « *Sicut, considerata natura individui, debetur quantitas diversa diversis hominibus ; ita considerata natura individui, debetur diversis diversus sexus ; et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus ; et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis : quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causetur* (De même qu'en prenant en compte la nature d'un individu, une quantité différente revient à des hommes différents, de même, en prenant en compte la nature d'un individu, un sexe différent revient aux différents individus. Cette diversité relève aussi de la perfection de l'espèce, dont les divers degrés sont comblés par la diversité de sexe ou de quantité mentionnée. De même que les hommes ressusciteront avec des statures différentes, de même donc le feront-ils avec des sexes différents. Et bien qu'il y ait une différence de sexes, la gêne du regard mutuel sera absente, car le désir désordonné incitant à des actes honteux, par lesquels la gêne est causée, sera absent). »

³⁰³ Cf. ST III, 27, 1, co. où il fait référence à saint Augustin : « *Sicut Augustinus, de assumptione ipsius virginis, rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in caelum, quod tamen Scriptura non tradit ; ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero* (S. Augustin, dans un sermon sur l'Assomption, établit de façon rationnelle qu'elle a été enlevée au ciel avec son corps, ce que l'Écriture ne nous révèle pas. De même peut-on établir de façon rationnelle qu'elle fut sanctifiée dès le sein de sa mère). »

Cf. aussi ST III, 83, 5, ad 8 : « *Sicut Sergius Papa dicit, et habetur in decretis, de Consecr., dist. II, triforme est corpus domini. Pars oblata in calicem Missae corpus Christi quod iam resurrexit, demonstrat, scilicet ipsum Christum, et beatam virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus sunt in gloria* (Comme dit le pape Sergius, dans un texte qu'on trouve dans les Décrets : « Le corps du Seigneur est triple. La partie de l'oblation qui est mise dans le calice désigne le corps du Christ qui a déjà ressuscité », c'est-à-dire le Christ lui-même et la Sainte Vierge, et les autres saints, s'il y en a, qui sont entrés corporellement dans la gloire). »

Notons que Thomas a écrit cela bien avant le dogme de l'Assomption, cf. PIE XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* définissant le dogme de l'Assomption, 1^{er} novembre 1950.

³⁰⁴ Ep 4, 13.

seront des hommes, mais que tous seront des adultes³⁰⁵. La seconde objection concerne un passage de l’Evangile de saint Matthieu où Jésus répond aux sadducéens : « À la résurrection, en effet, on ne se marie pas, mais on est comme les anges dans le ciel »³⁰⁶. Est-ce à dire que tous les ressuscités deviennent des anges, qu’ils ne sont plus ni homme, ni femme ? Thomas explique que la remarque de Jésus doit être comprise non pas dans le sens où nous n’aurons plus de corps, mais dans le sens où notre corps lui-même sera rendu spirituel³⁰⁷. A la résurrection, l’homme sera rendu entièrement spirituel comme l’est l’ange. Il ne sera pas un ange pour autant puisqu’il aura toujours un corps.

On observe aussi que, selon Thomas, il n’y aura plus de mariage ni de génération dans l’état de ressuscités. Les ressuscités n’auront plus besoin de se nourrir ni d’avoir des relations charnelles³⁰⁸. La génération ne sera plus utile dans la vie éternelle, car il ne sera plus nécessaire

³⁰⁵ Cf. *Sup. Eph.*, 4, 4 : « *Et primo ponit ipsam perfectionem, cum dicit in virum perfectum. Ubi non est intelligendum, sicut quidam intellexerunt, quod scilicet foeminae mutantur in sexum virilem in resurrectione, quia uterque sexus permanebit non quidem ad commixtionem sexuum, quae tunc de caetero non erit, secundum illud Matth. XXII, 30 : in resurrectione enim non nubent, neque nubentur, sed sunt sicut Angeli, sed ad perfectionem naturae et gloriae Dei, qui talem naturam condidit. Dicit ergo virum perfectum, ad designandum omnimodam perfectionem illius status. I Cor. XIII, 10 : cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Et propter hoc vir magis sumitur secundum quod dividitur contra puerum, quam secundum quod dividitur contra foeminam* (Et d’abord il indique cette perfection même, lorsqu’il dit : à l’état d’un homme parfait. Il faut ici se garder de comprendre comme quelques-uns, qui ont compris qu’à la résurrection, les femmes seraient changées en sexe fort, car l’un et l’autre demeureront, non toutefois pour s’unir, attendu que l’union conjugale n’existera plus ; [Matth., XXII, 30] : “Car après la résurrection, les hommes n’auront pas de femmes, ni les femmes de maris ; ils seront comme des anges” ; mais pour la perfection de la nature, et la plus grande gloire de celui qui l’a créée si grande. L’Apôtre dit donc : à l’état de l’homme parfait, pour marquer la perfection complète de cet état ; [1 Co XIII, 10] : “Lorsque nous serons dans l’état parfait, ce qui est imparfait sera aboli”. En sorte que cette expression : l’homme est prise ici dans le sens de “contraire à”, plutôt par opposition à enfant, que par opposition à femme). »

Cf. aussi *Sent. IV*, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3, ad 1 : « *Dicuntur omnes Christo occurrere in virum perfectum, non propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quae erit in omnibus, et viris et mulieribus* (On dit que tous accourront vers le Christ en vue de l’homme parfait, non pas en raison du sexe masculin, mais en raison de la puissance de l’esprit qui existera chez tous, hommes et femmes). »

Dans la *Somme contre les Gentils*, écrite à peu près en même temps que le *Commentaire de l’épître aux Ephésiens*, Thomas propose une explication un peu différente, cf. n. 301.

³⁰⁶ Mt 22, 30.

³⁰⁷ Cf. *ST I*, 98, 2, ad 1 : « *Homo in Paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet, vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus* (Dans le Paradis l’homme aurait été comme un ange pour ce qui est de l’âme spirituelle, tout en ayant une vie animale selon son corps. Tandis que, après la résurrection, l’homme sera semblable à l’ange, étant devenu spirituel à la fois dans son âme et dans son corps). »

³⁰⁸ Cf. *SCG IV*, 83 : « *Commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit, ordinatur enim ad generationem per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur. Ostensum est autem quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit [...] venereorum usus* (L’union charnelle de l’homme et de la femme est au service de la vie corruptible, ordonnée qu’elle est à la génération, celle-ci sauvegardant du moins au plan de l’espèce ce qui ne peut se conserver pour toujours au plan des individus. Or la

de sauvegarder l'espèce. La différence des sexes servira uniquement à la perfection de la nature humaine³⁰⁹. Dans l'état d'innocence, la génération était nécessaire pour que le genre humain se multiplie afin d'atteindre le nombre des élus (Adam et Eve pouvaient engendrer avant la chute), mais elle ne le sera plus dans l'état de ressuscités³¹⁰. Comme la génération, la nutrition ne sera

vie des ressuscités, nous l'avons vu, sera incorruptible. Les ressuscités n'auront donc plus [...] à exercer de relations charnelles). »

Cf. aussi *Sup. Matt.*, 22, 3 : « *Uterque sexus, sed nec nubent, nec nubentur* (Les deux sexes [ressusciteront], mais ils n'épouseront ni ne seront épousés). »

Cf. encore *Sent. IV*, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4, co. : « *Resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quae consistit in integritate eorum quae ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu praesentis vitae per actionem causarum naturalium; sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quae consistit in perventione ad finem ultimum, ut in praecedenti distinct., dictum est; et ideo illae operationes naturales quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam vel servandam, non erunt in resurrectione; et huiusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones naturae in elementis, et motus caeli; et ideo omnia haec cessabunt in resurrectione. Et quia comedere et bibere et dormire et generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata; in resurrectione talia non erunt* (La résurrection ne sera pas nécessaire pour l'homme en raison de sa perfection première, qui consiste dans l'intégrité de ce qui concerne la nature, car l'homme peut y parvenir dans l'état de la vie présente par l'action des causes naturelles. Mais la résurrection est nécessaire pour obtenir la perfection ultime, qui consiste dans l'atteinte de la fin ultime, comme on l'a dit dans la distinction précédente. Aussi les opérations naturelles qui sont ordonnées à la perfection première de la nature humaine, soit pour la causer, soit pour la conserver, n'existeront-elles pas lors de la résurrection. Telles sont les opérations de la vie animale chez l'homme, et les actions de la nature dans les éléments et le mouvement du ciel. Tout cela cessera donc lors de la résurrection. Et parce que boire, manger, dormir et engendrer relèvent de la vie animale, puisqu'ils sont ordonnés à la perfection première de la nature, de telles choses n'existeront pas lors de la résurrection). »

³⁰⁹ Cf. *Sent. IV*, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4, ad 2 : « *Differentia sexuum et membrorum erit ad naturae humanae perfectionem reintegrandam et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sit frustra, quamvis animales operationes desint* (La différence des sexes et des membres existera en vue de la restauration de la perfection de la nature humaine, aussi bien selon l'espèce que selon l'individu. Il n'en découle donc pas qu'elle sera inutile, bien que les opérations animales soient absentes). »

Cf. aussi n. 301.

³¹⁰ Cf. *SCG IV*, 83 : « *Et primo quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem: et tamen et cibis et venereis uti potuit in illo statu, cum ante peccatum illi sit dictum: crescite et multiplicamini, et iterum: de omni ligno quod est in Paradiso comedite. [...] Quod enim primo obiicitur, de Adam, efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quandam habuit personalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quae competeat principio totius humani generis. Et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis; et per consequens quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum iam completo. Et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus. Propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolvi. Adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori si non peccaret, et posset mori si peccaret: et eius immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab eius corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perveniret* (Le premier de ces arguments, c'est qu'Adam, qui était en possession d'une vie immortelle, avant son péché, eut, en cet état, besoin de se nourrir et d'entretenir des rapports charnels; c'est avant le péché qu'il lui a été dit : *Croissez et multipliez-vous*, et encore : *Mangez de tout arbre qui est dans le jardin*. [...] La première objection, à propos d'Adam, n'a aucune portée. Adam en effet a joui d'une certaine perfection personnelle, mais la nature humaine n'était pas arrivée à une totale perfection, le genre humain ne s'étant pas encore multiplié. Adam fut donc établi dans le degré de perfection qui convenait au chef du genre humain. Aussi bien fallait-il, pour la multiplication du genre humain, qu'il engendrât, et pour cela qu'il se nourrit. La perfection des ressuscités, elle, ne sera acquise qu'une fois la nature humaine parvenue à sa totale perfection, le nombre des élus étant désormais complet. Aussi il n'y aura place ni pour la génération, ni pour

plus nécessaire au ciel. L'homme ressuscitera avec la quantité qui lui est due et rien ne se perdra par corruption. On peut objecter le cas de Jésus qui mange après sa résurrection ou bien la promesse du banquet céleste. Thomas répond à cette objection que le Christ mange pour prouver la vérité de sa résurrection, et que la promesse du banquet doit être prise dans un sens spirituel³¹¹.

On peut noter enfin une petite nuance entre l'utilisation de l'idée de *mas occasionatus* par Thomas d'Aquin et par Aristote. Pour Thomas, la femme est un *mas occasionatus* du point de vue de la nature particulière. C'est du point de vue de sa génération que la femme est un « mâle manqué ». Pour Aristote, il semble que cette idée se rapportait non pas tant à la manière dont la femelle est engendrée qu'à la manière dont elle engendre. Elle est un « mâle infirme » ou « stérile », car elle est incapable de produire du sperme à cause de son manque de chaleur. Cela dit, cette nuance est infime, puisque les deux vont ensemble : la manière dont la femelle engendre est une conséquence de la manière dont elle a été engendrée. C'est à cause du manque de chaleur à sa conception que la femelle est incapable de « cuire » suffisamment le résidu de nourriture sanguine pour produire du sperme.

l'usage d'aliments. C'est pourquoi l'immortalité et l'incorruptibilité des ressuscités seront telles qu'ils ne pourront plus mourir et que rien ne pourra plus se désagréger de leur corps. Adam, lui, était immortel de telle manière qu'il pouvait ne pas mourir s'il ne péchait pas, qu'il pouvait au contraire mourir s'il péchait. Son immortalité était capable de se conserver, non point en ce sens que rien ne se désagrégerait de son corps, mais en ce sens qu'il pouvait compenser la décomposition de l'humeur naturelle par l'absorption de nourriture, et qu'ainsi son corps ne pût se corrompre peu à peu). »

³¹¹ Cf. SCG IV, 83 : « *De Christo autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandum suae resurrectionis veritatem. Unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praeiacentem materiam. Haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi. Auctoritates vero quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur, spiritualiter intelligendae sunt* (Quant au Christ, il faut dire qu'après sa résurrection il mangea non point par nécessité, mais pour prouver la vérité de cette résurrection. La nourriture ne fut pas alors convertie en sa chair, mais réduite en la matière préjacente. La résurrection commune ne connaîtra pas cette raison de manger. Les textes d'Écriture qui paraissent promettre l'usage des aliments après la résurrection doivent être interprétés dans un sens spirituel). »

Cf. aussi Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4, ad 1 : « *Illā comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibus indigeret humana natura post resurrectionem ; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat, et biberat. Haec autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse eo modo loquendi quo iuristae dicunt, quod dispensatio est communis juris relaxatio ; quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibus, propter causam praedictam* (L'action de manger, par laquelle le Christ a mangé, n'était pas nécessaire, comme si la nature humaine avait besoin de nourriture après la résurrection ; mais elle a été le fait de sa puissance, afin de montrer qu'il avait repris la véritable nature humaine qu'il avait dans l'état où il avait mangé et bu avec ses disciples. Or, cette manifestation ne sera pas nécessaire lors de la résurrection commune, parce que cela sera connu de tous. C'est donc par mode de dispense que le Christ a mangé, selon la manière de parler des juristes qui disent qu'une dispense est un adoucissement du droit commun, car le Christ a omis ce qui existe d'une manière générale pour les ressuscités, à savoir, le fait de ne pas faire usage de nourriture, pour la cause mentionnée). »

b) Quelques discussions des commentateurs de Thomas au sujet de la femme comme « mâle manqué »

La notion de femme comme « mâle manqué » a fait couler beaucoup d'encre chez les commentateurs de Thomas, notamment chez ceux qui se sont consacrés en particulier à la question de la femme chez Thomas.

Un débat a été ouvert sur le fait que Thomas a assumé ou non cette idée d'Aristote³¹². Kristin Mary Popik, par exemple, montre que Thomas accepte l'idée que la génération de femelles est accidentelle (c'est le sens du mot *occasionatus*), mais pas le fait que les femelles sont défectueuses³¹³. L'argument majeur est que la génération de femelles n'est pas toujours due à une défaillance, elle est parfois due à des facteurs extérieurs, comme la volonté des parents. C'était le cas dans l'état d'innocence³¹⁴. Nous pouvons répondre que Thomas écrit pourtant dans sa réponse à Aristote que la femme est quelque chose de défectueux et de manqué (*aliquid deficiens et occasionatum*) du point de vue de la nature particulière³¹⁵.

Michael Nolan va dans le même sens que Kristin Mary Popik, en soulignant l'idée que Thomas accorde une primauté à l'intention de la nature universelle qui efface en quelque sorte la nature particulière³¹⁶. Le processus de la génération d'une femme est défectueux, mais la femme n'est

³¹² Ce débat est en partie résumé sur le site suivant : <<http://morec.com/nolan.htm>>, consulté le 25.08.2017.

³¹³ Cf. Kristin Mary POPIK, *The Philosophy of Woman of St. Thomas Aquinas*, p. 13 : « While they are not unintended "mistakes" females nevertheless are generated accidentally; they are females instead of males precisely because of some defect or interference with the natural tendency in generation. Hence Aquinas agrees with Aristotle that women are *occasionatae* or accidental insofar as they are generated against the tendency of nature; he disagrees however, with the conclusion that they are for this reason unintended to exist and a mistake. Aquinas also disagrees with the characterization of femininity as a defect. Unlike Aristotle, Aquinas must make his theory coincide with his belief in an original state of innocence in which no defect was present but women were. Aquinas admits that females do not necessarily result from an error or defect, saying that they could also be generated as the result of some totally exterior condition, even the will of the parents. But while they are not defects or unintended mistakes for Aquinas, women are generated accidentally, they are the result of some interference with the natural tendency to produce males, and this is for him further evidence of the inferiority of the female sex. »

³¹⁴ Cf. n. 280.

³¹⁵ Cf. n. 263.

³¹⁶ Cf. Michael NOLAN, « What Aquinas Never Said about Women », *First Things* 87 (1998) 11-12.

Cf. aussi Michael NOLAN, « The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that "Woman is a Defective Male" ». On note par exemple à la page 58 : « It may therefore be that Nature makes use of a corrupt or defective process to achieve its intentions and to realize its goals. The outcome of the process is intended by Nature, and since the outcome is intended, it is not *occasionatum* so far as Nature is concerned, and hence, so far as Nature is concerned, it is not defective », et à la page 60 : « The female is not intended by the male semen, and it is therefore

pas pour autant défectueuse puisqu'elle est dans l'intention de la nature universelle. Selon Michael Nolan, à chaque fois que Thomas oppose la nature universelle à la nature particulière, il s'oppose par-là à l'idée de la femme comme *mas occasionatus*³¹⁷. On pourrait lui objecter cependant que Thomas ne nie pas la nature particulière : il affirme bien que la femme est un *mas occasionatus* du point de vue de la nature particulière. Michael Nolan se réfère aussi à l'état d'innocence et note que, si une des causes de la génération d'une fille est la volonté des parents, on aurait de la peine à imaginer que des parents veuillent un enfant défectueux³¹⁸. Il note par ailleurs que Thomas avait le choix entre deux traductions latines du texte d'Aristote : celle de Michael Scot à partir de l'arabe et celle, plus tardive, de Guillaume de Moerbeke à partir du grec. Guillaume de Moerbeke proposait le terme de *orbatus* au lieu de *occasionatus*³¹⁹. *Orbus* signifie « ce qui est orphelin » : la femelle serait alors un « mâle orphelin ». Selon Michael Nolan, Thomas n'a pas choisi cette traduction de Moerbeke, car elle pouvait laisser entendre que la femme est quelque chose de défectueux.

Nous pouvons répondre à cette réflexion de Nolan que la traduction du terme *orbatus* par « ce qui est orphelin » n'a pas beaucoup de sens. En cherchant le sens du mot *orbus* dans le dictionnaire *Gaffiot*, on voit que ce mot signifie aussi « ce qui n'a pas d'enfant ». Cette traduction va plus dans le sens de la pensée d'Aristote. On a vu que, pour Aristote, la femelle est un mâle qui n'est pas capable de produire du sperme, qu'elle est comme un mâle « stérile » ou « infirme ». En utilisant le terme de *orbatus* à la place de *occasionatus* pour traduire le

occasionatum in that sense. But it is intended by Nature, so it is not *occasionatum* as far as Nature is concerned, and since God is the author of Nature the female is not *occasionatum* so far as God is concerned. »

Notons que ce dernier article de Michael Nolan offre une approche particulièrement riche et poussée des textes source d'Aristote.

³¹⁷ C'est pour cela que, selon lui, Thomas a nié six fois que la femelle est un mâle manqué. Il cite les six occurrences de la distinction entre nature particulière et nature universelle : Sent. II, d. 20, q. 2, a. 1, ad 1 ; Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3 ; ST I, 92, 1, ad 1 ; ST I, 99, 2, ad 1 ; *Q. de ver.*, 5, 9, ad 9 et SCG III, 94.

Notons que toutes ces occurrences se situent avant 1268. Thomas ne reprend pas cette distinction par la suite.

³¹⁸ Cf. Michael NOLAN, « The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that "Woman is a Defective Male" », p. 66 : « [The birth of female offspring] could then have happened in the defect-free world of the state of innocence. One may note too that according to this explanation a girl might be born because the parents wished to have a girl. Since no parents would wish to have a defective child, one may conclude that a girl is not defective. »

³¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 57, n. 172 : « In William of Moerbeka's later translation from the Greek, the phrase becomes "femella est quemadmodum orbatus masculus." One may feel that this is a better translation, for *orbus* means "orphaned", and orphans lack parents but are not defective human beings. Moreover, *femella* makes it clear that Aristotle is speaking of the female of every species, and is not making a particular point about the female of the human species. Aquinas and Bonaventure however both use Michael Scot's earlier version. Both would have known that *femina* includes all species, but they see clearly that the phrase could be misinterpreted to mean that woman is defective, and both argue that, correctly understood, the phrase has no such meaning. »

« arren peperomenon » d'Aristote, Guillaume de Moerbeke était d'une certaine manière plus fidèle à la pensée d'Aristote. Il reste que désigner la femme comme « mâle stérile » n'est pas plus péjoratif que la désigner comme « mâle manqué ». La seule différence, c'est que la première expression se rapporte à sa manière d'engendrer et la seconde à sa propre génération. Si Thomas n'a pas choisi la traduction plus récente de Moerbeke, c'est probablement parce qu'il ne l'avait pas à disposition.

Fabrizio Amerini reprend l'observation de Nolan sur la traduction. Il explique que Thomas a préféré utiliser la traduction de Scot (*occasionatus*) qui signifie « manqué », plutôt que celle de Moerbeke (*orbatus*) qui signifie « défectueux ». Thomas a choisi celle qui ne considère pas la femelle comme un mâle défectueux³²⁰. Bien qu'il relève ce choix de traduction chez Thomas, Fabrizio Amerini ne soutient pas pour autant la position de Nolan. Selon lui, si le processus de génération est imparfait, la femelle est nécessairement un être imparfait³²¹.

Pia de Solenni, quant à elle, reprend le raisonnement de Michael Nolan à propos de la primauté de la nature universelle qui efface la nature particulière³²². Elle montre que l'approche de

³²⁰ Cf. Fabrizio AMERINI, « Y a-t-il une identité de genre chez Thomas d'Aquin ? », pp. 250-251 : « Quand Thomas cite ce texte [la femelle est comme un mâle défectueux], il peut consulter deux traductions latines : l'une faite sur l'arabe par Michel Scot avant 1220 et l'autre faite directement sur le grec par son confrère Guillaume de Moerbeke en 1266. Dans la première traduction latine, l'expression aristotélicienne est rendue comme *mas occasionatus* ("un mâle manqué") alors que dans la deuxième traduction comme *orbatus masculus* ("un mâle défectueux"). Un interprète a noté que Thomas d'Aquin a préféré suivre la traduction latine de Michel Scot alors même qu'il avait à sa disposition la traduction plus récente et plus fidèle au texte grec de Guillaume de Moerbeke. Selon l'interprétation proposée par Michel Nolan, par exemple, le choix du mot "*occasionatus*" ("un mâle manqué") à la place du mot "*orbatus*" est significatif : il veut dire que Thomas n'a jamais considéré la femelle comme quelque chose de défectueux par rapport au mâle. Le défaut, si c'en est un, ne concerne pas le produit de la génération, mais seulement le processus. Défectueux est précisément le processus qui aboutit à la femelle et non au mâle. Selon Nolan, il y a au moins six textes où Thomas d'Aquin nie que la femelle soit défectueuse en elle-même. »

Dans la note 304 qui accompagne ce passage, Fabrizio Amerini cite les références de Nolan. Il précise qu'une interprétation moins positive de Thomas a été faite par Prudence Allen (Cf. *The Concept of Woman. The Early Humanist Reformation: 1250-1500*, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2006), mais que la position de Nolan a été défendue par d'autres : Benedict Ashley (Cf. *Justice in the Church: Gender and Participation*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996) et Joseph Hartel (Cf. « The Integral Feminism of Thomas Aquinas », *Gregorianum* 77(1996) 527-547).

³²¹ Cf. Fabrizio AMERINI, « Y a-t-il une identité de genre chez Thomas d'Aquin ? », pp. 257-258 : « A mon avis, il n'est donc pas possible de faire dépendre l'être manqué (*occasionatus*) de la femelle entièrement de l'imperfection du processus de génération. Dans une perspective thomassienne, on ne comprendrait pas comment un processus de génération pourrait être dit imparfait sinon du fait qu'il produit quelque chose d'imparfait. Si la femelle était aussi parfaite que le mâle, il n'y aurait aucune raison de considérer la génération de la femelle comme étant accidentelle. »

³²² Cf. Pia Francesca DE SOLENNI, *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2003², pp. 101-103.

Thomas est très différente de celle d'Aristote, car cette approche repose sur un fondement théologique et pas seulement naturel³²³. Thomas envisage la production de la femme du point de vue de Dieu. La femme est voulue par Dieu. C'est aussi la position de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira³²⁴. On pourrait leur objecter la même chose qu'à Michael Nolan : Thomas ne nie pas la nature particulière. Il tient la nature universelle et la nature particulière ensemble. La nature universelle ne vient pas remplacer la nature particulière. Pia de Solenni fait aussi remarquer que, dans la question de la production de la femme, Thomas place Aristote parmi les objecteurs alors que d'habitude Aristote se trouve parmi les autorités, comme le « Philosophe » par excellence. Selon elle, Thomas argumente alors contre la position d'Aristote qui prétend que la femme est un « mâle manqué »³²⁵. Cette idée ne tient pas, car en réalité Thomas ne contredit pas Aristote dans sa réponse. Par ailleurs, le fait qu'Aristote soit placé comme objecteur n'est pas vraiment exceptionnel : on voit cela notamment dans les questions sur l'âme et le corps.

On peut encore mentionner la position de Joseph Hartel. Selon lui, Aristote avait déjà en tête que la femelle n'est pas quelque chose de manqué du point de vue cosmologique. Nous avons vu en effet qu'Aristote faisait une distinction entre la nature qui se produit toujours et la nature qui se produit le plus souvent. Aristote n'a pas fait cette distinction à propos de la femelle, mais seulement du monstre. On peut penser cependant que cette distinction s'applique aussi à la femelle car, selon Aristote, la génération d'une femelle se rapproche de celle du monstre.

³²³ Cf. *Ibid.*, pp. 102-103 : « Aquinas's view differs from Aristotle's because it follows suit with his entire system of theology and philosophy, that there exists a perfect God creator, the perfection of every good thing, towards whom all things tend and who loves his creatures perfectly. Aquinas's departure from Aristotle on this point rests on his understanding of God and the consequences of his belief concerning his understanding of nature. Without excluding the natural basis, Aquinas's anthropology rests on a theological foundation, whereas Aristotle's has only a natural foundation. Aquinas develops his anthropology within the perspective of his theology of order, perfection, finality, providence, and divine imaging. »

³²⁴ Cf. Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA, « Homme et femme dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin », p. 187 : « La mention du "*mas occasionatus*" figure comme une objection, comme une aporie venant d'Aristote, auquel ici comme ailleurs saint Thomas demeure fermement attaché. Mais l'essentiel de la position de Thomas d'Aquin pourrait se condenser en ces termes : en dépit de ce qu'enseigne Aristote sur l'infériorité de la femme, il faut tenir au message biblique sur sa création par Dieu... »

³²⁵ Cf. Pia Francesca DE SOLENNI, *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*, p. 103 : « In the question of the creation of woman, Aquinas surprisingly assigns Aristotle the role of an objector. Throughout most of Aquinas's writings, Aristotle is heralded as an authority, the *Philosopher* par excellence; but, in this question, Aquinas argues against Aristotle's position. He parts from the Aristotle's authority and disagrees with his teaching on this point. »

Joseph Hartel fait remarquer qu'il y a trois niveaux dans la réponse de Thomas à Aristote³²⁶. Il y a le niveau « un » des causes particulières (biologique), le niveau « deux » des causes universelles (cosmologique), et le niveau « trois » de la première cause universelle (métaphysique). Thomas et Aristote sont d'accord sur les deux premiers niveaux³²⁷. Or, la cause universelle l'emporte sur la cause particulière, car elle est plus haute et plus puissante. La causalité universelle inclut et dirige la causalité particulière. Joseph Hartel en conclut que Thomas tient absolument que la femme n'est pas quelque chose de manqué³²⁸. Au niveau métaphysique, les visions de Thomas et d'Aristote ne coïncident plus. Aristote n'avait pas l'idée que la nature universelle dépend de Dieu. L'effet de la cause première est plus profond et permanent que l'effet des causes universelles secondes, c'est lui qui dirige ces causes universelles³²⁹. Dieu donne l'intention aux corps célestes de produire la femme, il se sert des causes universelles comme d'un instrument. Pour Joseph Hartel, le niveau métaphysique, et donc le niveau de Dieu, confirme que la femme n'est pas quelque chose de défectueux³³⁰.

³²⁶ Cf. Joseph Francis HARTEL, *Femina Ut Imago Dei*. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rome, 1993, pp. 106-107.

³²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 109 : « [Thomas] is distinguishing, as Aristotle before him, between two different kinds of natures: corruptible nature (biology) and incorruptible nature (cosmology). [...] By universal cause Thomas means, as Aristotle before him, the orbit of planets around the earth. Universal causes contain and direct particular causes. They are higher causes which have more causal force. Consequently, level two is more important than level one. The causality of level two is higher and more powerful. Particular causes, in relation to it, are merely its instruments. »

³²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 109 : « In speaking of level two, then, Thomas means nature as a whole. Level two includes and directs the causality of level one. Therefore, the statement on level two that "*femina non est aliquid occasionatum*" is an absolute statement. It is what Thomas means. And it means quite precisely that woman is no freak, no accident or monster of nature. Thomas is, in effect, agreeing with Aristotle. Woman is a creature who is very beautiful. She is part of nature's cosmic plan. And this plan infuses beauty and order into things. On the first two levels, then, Thomas agrees with Aristotle. He takes time to make the Philosopher's teaching clearer. It is only after we reach level three, that a difference obtains. And this difference is precisely in terms of woman's spirituality. »

³²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 113 : « Effects of the first cause are deeper and more permanent within things than effects of secondary universal causes. Level three is concerned, not only with the movement of the planets but, also with the existence itself of things. It is the level of creation. God not only causes nature (levels one and two) to exist. He also governs nature (level three) as a principal cause directs an instrumental cause. Thus, nature intends to generate woman because God gives nature this intention. Nature does not operate blindly; it is an instrument of God's causality. On level three, Thomas begins with God. We learn that God causes nature to exist (creation) and that He, as the first principal cause, directs nature toward its specific ends. He does this precisely by moving the planets (universal instrumental causes) to cause variety in sexual reproduction (particular instrumental cause). »

³³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 113 : « Thomas has reinforced his previous statement: "*femina non est aliquid occasionatum*". And he has reinforced it with God's intentionality. Besides the notion of a universal cause, Thomas has introduced the notion of a first universal cause. God, as the first universal cause, gives second universal causes the intention to generate woman. God is the First cause of both generation and existence. God is, in fact, the principle of principles. And it is here among first principles that Thomas and Aristotle differ. They have a different idea of God; consequently, they have different idea of what God can do. They have a different idea of God's causality in the world. And since woman, for Aquinas, is an effect of what God does, she will find her ultimate meaning in this causal relationship to God. »

Aristote ne pouvait pas aller jusque-là, car il n'avait pas une vision de Dieu comme principe premier de toutes choses. Selon Joseph Hartel, les causes secondes sont incluses dans la cause première et il n'y a dès lors pas de défaillance possible. Du moment que c'est voulu par Dieu, il n'y a aucune défaillance. Comme tous ceux qui soutiennent que, selon Thomas, la nature universelle vient remplacer la nature particulière, Joseph Hartel semble oublier que, pour Thomas, Dieu permet parfois un mal moindre pour un bien meilleur. La défaillance dans la nature particulière est nécessaire pour le bien de la nature universelle. L'une ne va pas sans l'autre.

Tous ces commentateurs, hormis Fabrizio Amerini, défendent donc l'idée que Thomas n'a pas soutenu le fait que la femme est un « mâle manqué ». Pour résumer, on pourrait objecter aux arguments de ces commentateurs que, dans sa réponse, Thomas ne rejette pas la position d'Aristote : il ajoute simplement une distinction, laquelle n'efface pas le fait que la femme est un « mâle manqué » du point de vue de la nature particulière. Pour Thomas, il n'est pas incompatible que la femme soit un « mâle manqué » d'un certain point de vue, et une créature voulue d'un autre point de vue, plus élevé. Pour Thomas, le bien du tout ne supprime pas le mal de la partie. Même s'il est en vue d'un bien plus grand, le mal reste un mal. On a vu cela avec la question de la permission du mal.

Quant aux arguments qui réfutent l'idée de la présence d'un mal dans l'état d'innocence, ils ne tiennent pas non plus. Pour le démontrer, on pourrait relever un autre exemple : selon Thomas, les animaux se mangeaient déjà entre eux dans l'état d'innocence³³¹. C'est dire qu'il existait

³³¹ Cf. ST I, 96, 1, ad 2 : « *Quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit, Gen. I, quod ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis ; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis, ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum* (Certains disent que les animaux qui maintenant sont féroces et tuent d'autres animaux auraient été, dans cet état, pacifiques, non seulement avec l'homme, mais aussi avec les autres animaux. Mais cela est tout à fait déraisonnable. En effet, la nature des animaux n'a pas été changée par le péché de l'homme au point que ceux qui maintenant, par nature, mangent la chair d'autres animaux, comme les lions ou les faucons, eussent alors été herbivores. D'ailleurs, la Glose tirée de Bède ne dit pas à propos de la Genèse [1, 30] que les fruits et l'herbe aient été donnés en nourriture à tous les animaux et oiseaux, mais à certains d'entre eux. Par conséquent l'hostilité eût été naturelle entre certains animaux. Pour autant, ils n'auraient pas été soustraits à la domination de l'homme, pas plus qu'ils ne le sont maintenant à la domination de Dieu, par la providence de qui tout cela est disposé. L'homme eût été l'exécuteur de cette providence, comme cela se voit encore maintenant pour les animaux domestiques ; en effet, les hommes fournissent des poules aux faucons domestiques pour leur nourriture). »

bien certains maux qui étaient nécessaires à la perfection du tout. Ajoutons enfin qu'il est difficile de nier que, selon Thomas, la femme est imparfaite : de nombreux textes en dehors de cette question de la génération montrent la faiblesse de la femme.

3) La femme est naturellement plus faible que l'homme

La femme est le produit d'une génération qui n'a pas abouti à cause d'un manque de chaleur. Le manque de chaleur fait que la femme est naturellement plus faible que l'homme. Elle a une moins bonne complexion corporelle que lui, et cela a des conséquences sur ses vertus et sur sa raison.

a) La femme a une moins bonne complexion corporelle que l'homme

La complexion corporelle désigne la constitution physique d'une personne, et plus particulièrement pour Thomas la combinaison des éléments qui constituent le corps³³². Le corps humain est composé de quatre éléments : le feu et l'air d'une part (les éléments supérieurs), et la terre et l'eau d'autre part (les éléments inférieurs). Le feu et l'air sont des éléments supérieurs car ils ont tendance à aller vers le haut, tandis que la terre et l'eau sont des éléments inférieurs car ils ont tendance à aller vers le bas. Le mélange de ces éléments se fait selon un certain équilibre qui varie d'un individu à un autre.

A plusieurs reprises, Thomas fait référence au fait que l'homme et la femme n'ont pas la même complexion. Il reprend cette idée d'Aristote. On a vu qu'Aristote parle d'une différence de chaleur entre le mâle et la femelle qui provient du cœur. La femelle possède moins de chaleur naturelle ; son cœur, source de la chaleur naturelle, produit moins de chaleur. Ainsi, son corps

³³² Pour la complexion de l'être humain en général, cf. ST I, 91, 1, co : « *Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam, aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent* (Les éléments supérieurs prédominent en lui pour ce qui est de l'énergie, à savoir le feu et l'air, car la vie réside principalement dans le chaud, qui relève du feu, et dans l'humide, qui relève de l'air ; par contre, c'est selon leur substance que les éléments inférieurs [terre et eau] abondent en lui ; autrement l'équilibre du mixte ne pourrait se réaliser, à savoir si les éléments inférieurs qui sont de moindre vertu n'abondaient pas dans l'homme par leur quantité). »

est plus humide que celui du mâle : elle est « molle ». Le mâle, quant à lui, possède plus de chaleur, ce qui lui donne la capacité de produire du sperme. Du point de vue des éléments, il faut dire que le feu prédomine chez le mâle et l'eau chez la femelle, ces deux éléments étant en opposition l'un à l'autre³³³.

On voit que Thomas aborde la question de la production de la femme dans la *Somme* (ST I, 92) juste après la question de la production du corps de l'homme et de sa complexion (ST I, 91). Cela n'est pas anodin : c'est précisément dans la complexion que la différence se joue. Parce qu'elle possède moins de chaleur, la femme a une complexion plus fragile, donc une disposition corporelle plus faible que celle de l'homme. L'humidité qui la caractérise est synonyme de faiblesse. Alors que la chaleur signifie la force (le feu est un élément supérieur), l'humidité signifie la faiblesse (l'eau est un élément inférieur).

Selon Thomas, la différence entre l'homme et la femme est donc une différence de complexion corporelle. L'homme a une complexion corporelle caractérisée par la chaleur, et la femme a une complexion corporelle caractérisée par le manque de chaleur. Ce qui fait qu'un individu est un homme est sa chaleur corporelle, et ce qui fait qu'un individu est une femme est son manque de chaleur corporelle. Les rôles de l'homme et de la femme dans la génération sont des conséquences de leurs complexions corporelles. La génération se fait à partir de la chaleur : l'homme a un rôle de vertu active car il possède de la chaleur, et la femme a un rôle de vertu passive car elle manque de chaleur. Pour Aristote, la différence entre le mâle et la femelle se situait au niveau des puissances et des organes de la génération. Thomas n'évoque pas les organes, mais les complexions corporelles.

La différence de complexion implique nécessairement que certaines choses sont plus naturelles à la femme, tandis que d'autres choses sont plus naturelles à l'homme³³⁴. Les dispositions

³³³ Cf. Annexe 1 : Les complexions corporelles et les tempéraments.

³³⁴ Cf. ST I-II, 63, 1, co. : « *Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter, uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam ; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum* (Une chose est naturelle à l'homme de deux façons : par la nature de l'espèce, et par celle de l'individu. Et, parce que chaque être a son espèce d'après sa forme, tandis qu'il est individué d'après la matière ; parce que d'autre part la forme de l'homme est l'âme raisonnable, et sa matière, le corps ; ce qui convient à quelqu'un selon l'âme rationnelle lui est naturel en raison de l'espèce, tandis que ce qui lui convient d'après la complexion déterminée du corps est naturel chez lui à titre individuel. En effet, ce qui est naturel à l'homme du

naturelles diffèrent d'un individu à un autre, selon leur complexion corporelle. Thomas explique par exemple que, à cause de leur complexion, certains individus sont naturellement plus enclins à la colère que d'autres³³⁵. Ce sont les individus dits « bilieux ». Complexion et tempérament vont de pair. Thomas reprend la doctrine des tempéraments d'Hippocrate. Rappelons que, selon Hippocrate, il y a quatre tempéraments relatifs à l'élément qui domine dans la complexion : les bilieux en qui domine le feu, les sanguins en qui domine l'air, les mélancoliques en qui domine la terre, et les flegmatiques en qui domine l'eau³³⁶. La disposition naturelle se transmet des parents aux enfants³³⁷. Les enfants ressemblent à leurs parents quant aux dispositions de l'âme,

côté du corps, à titre spécifique, on le rapporte à l'âme d'une certaine manière, en tant que tel corps est proportionné à telle âme). »

³³⁵ Cf. ST I-II, 46, 5, co. : « *Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. [...] Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem, cholera autem, inter alios humores, citius movetur ; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur ; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia* (On peut envisager la nature d'un homme selon sa nature générique, selon sa nature spécifique, ou selon sa complexion individuelle. [...] Si nous considérons la nature de tel individu au point de vue de son tempérament particulier, la colère est plus naturelle que la convoitise, car elle suit plus spontanément que tout autre passion le penchant résultant de la constitution physique. C'est le tempérament bilieux, en effet, qui prédispose à la colère. Or la bile est de toutes les humeurs celle qui se met en mouvement avec le plus de rapidité : on la compare au feu. Celui qui par tempérament est enclin à la colère s'empporte donc avec plus de facilité que ne cède à la convoitise celui qui y est prédisposé. C'est pour cela, dit Aristote, que la colère se transmet des parents aux enfants plus que la convoitise). »

Cf. aussi ST I-II, 51, 1, co. : « *Aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. [...] Naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, inquantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. [...] ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi* (Quelque chose peut être naturel à un être à un double titre. Ce peut être dans la nature de l'espèce, comme il est naturel à l'homme de pouvoir rire et à la flamme de s'élever. Ou bien cela peut être aussi dans la nature de l'individu, comme il est naturel à Socrate ou à Platon d'être, par complexion personnelle, en bonne ou en mauvaise santé. [...] Un habitus de connaissance est dans la nature de l'individu en ce sens qu'un tel, vu ses dispositions organiques, est plus apte qu'un autre à faire œuvre d'intelligence, dans la mesure où nous avons besoin pour cela de facultés sensibles. [...] à prendre la chose du côté du corps et selon la nature de l'individu, il y a des habitus appétitifs à l'état d'ébauche, qui sont naturels. Il y a en effet des gens qui, par leur complexion corporelle, sont prédisposés à la chasteté, à la douceur, etc.). »

³³⁶ Cf. Annexe 1 : Les complexions corporelles et les tempéraments.

³³⁷ Cf. ST I-II, 81, 2, co. : « *Cuius ratio est quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Et ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios, non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi, nullo autem modo ea quae sunt pure personalia, ut dictum est* (L'homme engendre bien un autre lui-

même si ceux-ci ne transmettent pas l'âme, car la disposition de l'âme suit celle du corps³³⁸.

Thomas parle des tempéraments des individus en général, mais comme la complexion de la femme est différente de celle de l'homme, on peut dire qu'il y a un tempérament plutôt féminin et un tempérament plutôt masculin³³⁹. Parce que l'eau domine en elle, la femme a un tempérament plutôt flegmatique. Thomas écrit d'ailleurs que les hommes au tempérament flegmatique agissent comme les femmes³⁴⁰.

La complexion corporelle est un point de départ considérable pour la vie vertueuse. La complexion en soi ne relève pas de la vertu ou du vice, puisqu'elle précède tout acte de la raison,

même quant à l'espèce, mais non pas quant à l'individu. C'est pourquoi tout ce qui est strictement individuel, comme les actes personnels et ce qui s'y rapporte, n'est pas transmis par les parents aux enfants ; un grammairien ne transmet pas à son fils la science de la grammaire qu'il a acquise par son travail personnel. Au contraire, ce qui est spécifique se transmet des parents aux enfants, à moins d'une défaillance de la nature ; ainsi quelqu'un qui a bonne vue engendre des enfants qui ont bonne vue, si sa nature n'est pas en défaut. Et si la nature est vigoureuse, il y a même quelques traits individuels qui se transmettent aux enfants à titre de dispositions naturelles : agilité du corps, souplesse d'esprit, etc. ; jamais pourtant ce qui est purement personnel, comme on vient de le dire). »

³³⁸ Cf. n. 334.

Cf. aussi *Q. de pot.*, 3, 9, ad 7 : « *Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis ; tum quia anima rationalis accipit a corpore ; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii simulantur parentibus etiam in his quae pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur* (La disposition de l'âme rationnelle suit la disposition même du corps ; d'abord parce l'âme rationnelle reçoit du corps, ensuite parce que les formes sont aussi diversifiées selon la diversité de la matière. Et c'est pour cela que les enfants ressemblent à leurs parents même en ce qui concerne l'âme, et non parce que l'âme est transmise par l'âme). »

³³⁹ On peut citer ici ce passage d'Aristote qui décrit des caractères de mâles et de femelles selon les espèces, cf. *Hist. Anim.*, IX, 1 (608a-b) : « Dans toutes les familles où il y a femelle et mâle, la nature a établi à peu près le même rapport entre le caractère des femelles et celui des mâles. Cela est surtout manifeste chez l'être humain, chez les animaux de grande taille et chez les quadrupèdes vivipares. Le caractère des femelles, en effet, est plus doux, elles s'apprivoisent plus vite, elles se prêtent plus aux caresses et elles apprennent plus facilement, comme les chiennes de Laconie ont une meilleure nature que les mâles. (...) Toutes les femelles sont moins courageuses que les mâles, sauf pour l'ourse et la panthère : les femelles de ces espèces semblent être plus courageuses. Mais, dans les autres familles, les femelles sont plus douces, plus rusées, moins simples, plus vives et plus avisées pour l'élevage des petits, alors que les mâles, au contraire, sont plus courageux, plus sauvages, plus simples et moins roués. Des traces de ces traits de caractère se retrouvent pour ainsi dire chez tous les animaux, mais sont plus manifestes chez ceux qui possèdent un caractère plus développé et au plus haut point chez l'être humain, car c'est chez lui que la nature est la plus achevée, de sorte que chez lui ces états sont les plus manifestes. C'est pourquoi la femme manifeste plus de compassion que l'homme et est plus portée aux larmes, elle est aussi plus jalouse et plus portée à se plaindre, plus portée aux cris et à donner des coups. La femelle est aussi plus encline au découragement et au désespoir que le mâle, elle est plus impudente, plus menteuse, plus facile à tromper, plus rancunière, de plus elle dort moins longtemps, elle est plus timide et, d'une manière générale, plus difficile à mouvoir que le mâle, et elle a besoin de moins de nourriture. Le mâle, en revanche, est plus prompt à porter secours et, comme on l'a dit, plus courageux que la femelle, puisque même chez les mollusques, quand la seiche est frappée par un trident, le mâle vient au secours de la femelle, alors que la femelle prend la fuite quand c'est le mâle qui est frappé. »

³⁴⁰ Cf. *infra* n. 348.

mais elle incline plus ou moins à la vertu ou au vice³⁴¹. Elle est en quelque sorte un état « prémoral », un point de départ pour la vie morale. On peut dire ainsi qu'il y a dans le corps des « habitus naturels à l'état d'ébauche »³⁴². Il y a « comme un commencement d'aptitude », une inclination naturelle³⁴³. Certaines personnes sont ainsi prédisposées à la chasteté, d'autres

³⁴¹ Cf. ST I-II, 4, 6, co. : « *Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impedi potest* (Il est évident que le mauvais état du corps peut entraver toute manifestation de la vertu humaine). »

³⁴² Cf. ST I-II, 51, 1, co. : « *In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi* (Dans les puissances appetitives il n'y a pas d'habitus naturel à l'état d'ébauche, du côté de l'âme et quant à la substance même de l'habitus ; il n'y a que les principes de l'habitus, comme on dit que les grands axiomes du droit sont les germes des vertus. Et la raison de ce fait, c'est que l'inclination à des objets propres, qui semble être l'ébauche d'un habitus, n'est pas ici affaire d'habitus mais se rattache plutôt à l'essence même des puissances. En revanche, à prendre la chose du côté du corps et selon la nature de l'individu, il y a des habitus appetitifs à l'état d'ébauche, qui sont naturels. Il y a en effet des gens qui, par leur complexion corporelle, sont prédisposés à la chasteté, à la douceur, etc.). »

³⁴³ Cf. ST I-II, 63, 1, co. : « *Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum* (La vertu est dans la nature de l'individu, en tant que certains, par l'état même de leur corps, sont prédisposés mieux ou plus mal à certaines vertus ; c'est-à-dire que certaines facultés sensibles étant fonctions de certains organes du corps, la disposition de ces organes favorise ou empêche ces facultés dans leurs actes et, par voie de conséquence, les facultés rationnelles auxquelles obéissent ces facultés sensibles. C'est ainsi que l'on a une aptitude naturelle à la science, une autre à la force, une autre à la tempérance. Et de cette façon, les vertus aussi bien intellectuelles que morales sont en nous par nature, comme un commencement d'aptitude. – Mais non pas dans leur état accompli). »

Dans son unique réponse aux objections, Thomas écrit : « *Ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem* (Par une disposition naturelle appartenant au corps dès sa naissance, l'un possède une aptitude à s'apitoyer, un autre à vivre avec tempérance, un autre à quelque autre vertu). »

Cf. aussi ST I-II, 65, 1, co. : « *Virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine* (A l'état imparfait, la vertu morale, comme la tempérance ou la force, n'est en nous qu'une inclination à entreprendre quelque chose dans la catégorie du bien, qu'une telle inclination existe en nous par nature, ou par entraînement). »

Cf. encore ST I-II, 66, 1, co. : « *Quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiae donum* (Pour atteindre dans la vertu à ce juste milieu qui est conforme à la droite raison, un individu est mieux disposé qu'un autre, soit à cause d'une plus grande habitude, soit à cause d'une meilleure disposition de la nature ou d'un jugement de raison plus perspicace, ou même à cause d'un don plus grand de la grâce). »

Cf. enfin ST I-II, 66, 2, co. « *Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis ; potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiae dono* (Si l'on regarde ce qu'il y a de matériel dans les vertus

à la douceur, d'autres à la tempérance, etc.

b) La femme est moins bien disposée que l'homme à la vertu

Parce qu'elle a une moins bonne complexion corporelle, la femme est moins bien disposée que l'homme à la vertu. Thomas relève notamment des différences dans la vertu de force et dans la vertu de tempérance : les deux vertus cardinales dont le siège est dans l'appétit sensible (la force est dans la combative, et la tempérance est dans la désirative). Plus précisément, Thomas évoque la faiblesse de la femme à propos de deux vertus qui relèvent de la force : la persévérance et la sobriété. Il évoque aussi la faiblesse de la femme à propos de deux vertus qui relèvent de la tempérance : la continence et la constance.

Les femmes sont naturellement moins bien disposées que les hommes à la persévérance, à cause de la « fragilité de complexion » qui rend leur âme inconstante³⁴⁴. De plus, n'ayant pas une « force suffisante de l'esprit pour résister aux convoitises », les femmes doivent faire preuve de davantage de sobriété³⁴⁵.

morales, à savoir l'inclination même à l'acte vertueux, un individu peut être plus prompt à l'acte d'une vertu qu'à celui d'une autre, soit par nature, soit par habitude, soit même par don de la grâce). »

Ce dernier article traitait de l'égalité des vertus dans l'être vertueux. En raison de la connexion des vertus, les vertus sont égales. Il y a une égalité du côté formel, mais pas du côté matériel. En effet (ad 2) : « *Unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius* (Un saint est loué principalement pour une vertu, un autre pour une autre, à cause de leur plus excellente promptitude à l'acte d'une vertu qu'à celui d'une autre). »

³⁴⁴ Cf. ST II-II, 138, 1, ad 1 : « *Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habent animum minus constantem, propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminae ad masculos, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Et ideo illi qui muliebria patiuntur molles dicuntur, quasi muliebres effecti* (Ou bien la mollesse vient d'une disposition naturelle : on a une âme inconstante par fragilité de complexion. Et de cette façon les femmes se situent par rapport aux hommes, dit Aristote. C'est pourquoi ceux qui se laissent impressionner comme des femmes sont appelés *molles*, au sens d'efféminés). »

³⁴⁵ Cf. ST II-II, 149, 4, co. : « *Virtus habet habitudinem ad duo, uno quidem modo, ad contraria vitia quae excludit, et concupiscentias quas refrenat ; alio modo, ad finem in quem perducit. Sic igitur aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quae per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus, quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem aetatis; in mulieribus autem non est sufficiens robor mentis ad hoc quod concupiscentiis resistent unde, secundum maximum Valerium, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum* (La vertu a une double relation : d'une part avec les vices contraires qu'elle exclut et les convoitises qu'elle réprime ; d'autre part avec la fin à laquelle elle conduit. Ainsi donc une vertu est davantage requise chez certains pour une double raison. D'abord, parce qu'ils se portent plus promptement aux convoitises que la vertu doit réprimer, et aux vices que la vertu doit détruire. De ce point de vue, la sobriété est surtout demandée aux jeunes gens et aux femmes ; aux jeunes gens chez qui le désir du délectable a toute sa vigueur, à cause de l'ardeur de leur âge ; et aux femmes chez qui n'existe pas une force suffisante de

A cause de leur « complexion faible », les femmes sont moins bien disposées que les hommes à la continence : elles cèdent plus facilement aux passions³⁴⁶. Bien que certaines font exception, les femmes n'ont généralement pas un « jugement ferme de la raison ». Suivant Aristote, Thomas précise que, en réalité, les femmes ne peuvent pas être dites continentes ou incontinentes de manière absolue³⁴⁷. Dans la plupart des cas, elles sont menées par leurs

l'esprit pour résister aux convoitises. C'est pourquoi, selon Valère Maxime, chez les Romains dans l'Antiquité, les femmes ne buvaient pas de vin). »

³⁴⁶ Cf. ST II-II, 156, 1, ad 1 : « *Anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae quae sunt sine corporeis instrumentis, idest ad actum intellectus et voluntatis, inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhaereat quibuscumque inhaeret, etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Proverb. ult., mulierem fortem quis inveniet ? Et quia id quod est parvum vel debile reputatur quasi nullum, inde est quod philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducunt, quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur, quasi de facili sequentes passiones* (L'âme humaine est la forme du corps, et elle possède certaines facultés qui emploient des organes corporels, dont les opérations servent aussi à ces œuvres de l'âme qui ne sont pas corporelles, c'est-à-dire à l'acte de l'intelligence et de la volonté ; c'est ainsi que l'intelligence reçoit des sens ses images, et que la volonté est poussée par la passion de l'appétit sensible. De ce point de vue, parce que la femme possède corporellement une complexion faible, il arrive dans la plupart des cas qu'elle donne faiblement son adhésion, même si parfois, chez certaines, il en va autrement, comme on le voit dans les Proverbes [31, 10] : "Une femme forte, qui la trouvera ?" Et parce que ce qui est faible ou débile "est considéré comme nul", il s'ensuit qu'Aristote parle des femmes comme n'ayant pas un jugement ferme de la raison, quoique chez certaines femmes ce soit le contraire qui arrive. Et c'est pourquoi il dit que "les épouses ne sont pas appelées continentes, car elles n'ont pas le commandement", comme ayant une solide raison, "mais sont commandées", comme suivant facilement les passions). »

Cf. aussi ST I-II, 105, 4, ad 9 : « *Uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium et de facili, propter delectationem* (L'infidélité de la femme adultère est fréquente, vu l'attrait du plaisir). »

³⁴⁷ Cf. ST II-II, 156, 1, arg. 1 « *Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animae, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam, dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod mulieres non dicuntur neque continentes neque incontinentes. Ergo continentia non pertinet ad animam, sed ad corpus* (Il semble que l'incontinence ne relève pas de l'âme, mais du corps. En effet, la différence des sexes ne se trouve pas du côté de l'âme, mais du côté du corps. Or la différence des sexes entraîne une différence quant à la continence. Aristote a dit en effet que les femmes ne sont ni continentes ni incontinentes. La continence ne relève donc pas de l'âme mais du corps). »

La réponse est en n. 346.

Thomas renvoie ici à Aristote, cf. *Eth.*, VII, 7 (1148b) : « Si la nature en est responsable, personne n'ira dire que ces gens sont incontinents, pas plus qu'on ne taxe ainsi les femmes sous prétexte que, dans l'union conjugale, elles n'imposent rien à leur mari mais se laissent faire. »

Il commente ainsi ce passage, *In Ethic.*, VII, 5, 9 : « *Et ponit exemplum de mulieribus in quibus, ut in pluribus, modicum viget ratio propter imperfectionem corporalis naturae. Et ideo, ut in pluribus, non ducunt affectus suos secundum rationem, sed magis ab affectibus suis ducuntur. Propter quod raro inveniuntur mulieres sapientes et fortes. Et ideo non simpliciter possunt dici continentes vel incontinentes. Et eadem ratio videtur esse de his qui aegrotative se habent, idest qui habent corruptam dispositionem propter malam consuetudinem, quae etiam opprimit iudicium rationis ad modum perversae naturae* (Il pose en exemple les femmes, chez lesquelles, dans la plupart des cas, la raison n'est pas très forte, à cause de l'imperfection de leur nature corporelle. C'est pourquoi, dans la plupart des cas, elles ne mènent pas leurs affections selon leur raison, mais plutôt sont menées par leurs affections. À cause de quoi, on trouve rarement des femmes sages et courageuses. C'est pourquoi on ne peut pas les dire de manière absolue, continentes ou incontinentes. La même raison paraît jouer aussi, concernant ceux qui sont malades, c'est-à-dire qui ont leur disposition corrompue à cause d'une mauvaise habitude, qui opprime aussi le jugement de la raison à la manière d'une nature perverse). »

affections plutôt qu'elles ne les gouvernent avec leur raison. Comme pour les malades, leur disposition corporelle opprime le jugement de la raison. Or, la vertu et le vice impliquent que la raison soit engagée.

Cette faiblesse des femmes ne vient pas de la soudaineté de la passion, ni de sa véhémence, mais d'une difficulté à adhérer au conseil de la raison³⁴⁸. La difficulté n'est pas du côté des passions, mais de la raison. Elle est due à la mollesse de la complexion, comme c'est le cas pour les flegmatiques. En quoi la complexion a une influence sur la raison ? Nous verrons cela plus loin.

A propos de la vertu de constance, Thomas n'écrit pas directement que les femmes sont inconstantes. Il écrit que l'homme inconstant a un cœur efféminé³⁴⁹. La luxure, qui est mère de l'inconstance, amollit le cœur de l'homme et le rend plus semblable à la disposition naturelle de la femme. L'homme qui cède à la luxure devient « mou » comme la femme, et donc moins bien disposé à la constance.

La « mollesse » de la femme, due à sa complexion corporelle, est l'obstacle principal à sa vie vertueuse. On ne trouve pas dans la *Somme* de passage où Thomas écrit que la femme serait

³⁴⁸ Cf. ST II-II, 156, 1, ad 2 : « *Ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in choleris ; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammentur. Sicut et e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consilium est, ex eo quod debilitate inhaeret, propter molliem complexionem, ut de mulieribus dictum est. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere, propter eandem causam sicut etiam in mulieribus. Haec autem accidunt inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiae occasio* (Sous l'assaut de sa passion, il arrive que l'on suive immédiatement la passion avant le conseil de la raison. Or l'entraînement de la passion provient habituellement soit de sa soudaineté, comme chez les colériques, soit de sa véhémence, comme chez les atrabillaires qui, à cause de leur constitution terrestre, s'enflamment de façon très violente. Mais il arrive à l'inverse que quelqu'un ne persiste pas dans ce qui lui est conseillé, parce que son adhésion est faible, à cause de la mollesse de sa complexion, comme on l'a dit des femmes. Il semble que cela se produise aussi chez les flegmatiques, pour la même cause que chez les femmes. Or tout cela arrive en tant que la complexion du corps fournit une occasion d'incontinence). »

³⁴⁹ Cf. ST II-II, 153, 5, ad 2 *Constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo a delectationibus pertinet ad continentiam, quae ponitur pars temperantiae, ut supra dictum est. Et ideo inconstantia quae ei opponitur, ponitur filia luxuriae. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis et effeminatum reddit, secundum illud Osee IV, fornicatio, et vinum et ebrietas, aufert cor. Et Vegetius dicit, in libro de re militari, quod minus mortem metuit qui minus deliciarum novit in vita. Nec oportet, sicut saepe dictum est, quod filiae vitii capitalis cum eo in materia convenient* (La constance dans les choses difficiles et redoutables est donnée comme une partie de la force. Mais manifester de la constance dans l'abstention des plaisirs appartient à la continence, qui est une partie de la tempérance. C'est pourquoi l'inconstance qui lui est opposée se présente comme une fille de la luxure. Cependant la première inconstance est également causée par la luxure, qui amollit le cœur de l'homme et le rend efféminé. Selon Osée [4, 11] : «La fornication, le vin et l'ivresse étouffent le cœur.» Végèce dit : «Celui-là craint moins la mort, qui a connu moins de plaisirs dans sa vie»). »

naturellement mieux disposée que l'homme à certaines vertus. Il y a cependant un passage dans son *Commentaire de la première épître à Timothée* où il écrit que les femmes sont naturellement mieux disposées à la miséricorde, justement parce qu'elles ont le cœur « mou »³⁵⁰.

Selon Thomas, la femme a une faible adhésion au jugement de la raison. Qu'est-ce que le jugement de la raison ? Le jugement de la raison permet à l'être humain de faire des choix, il lui permet de juger ce qu'il y a de meilleur à faire dans une situation donnée. La raison juge ce qui est mieux à faire et la volonté (plus particulièrement le libre arbitre) pose un choix³⁵¹. Contrairement à la bête, qui juge par un instinct naturel, l'homme juge par sa raison, en rassemblant des données.

Le jugement de la raison peut être perturbé par les passions³⁵². Ceci est possible, car l'appétit

³⁵⁰ Cf. *Sup. 1 Tim.*, 5, 2 : « *Mulieres habentes cor molle sunt naturaliter misericordes* (Les femmes, en raison de la mollesse de leur cœur, sont naturellement miséricordieuses). »

³⁵¹ Cf. ST I, 83, 1, co. : « *Homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum ; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero ; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis ; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita ; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est* (L'homme est doté de libre arbitre, sans quoi conseils, exhortations, commandements, interdictions, récompenses et peines seraient vains. Pour le faire voir avec évidence, il faut considérer que certaines choses agissent sans aucun jugement, telle la pierre qui tombe vers le bas, de même que tout ce qui n'est pas doué de connaissance. Tandis que d'autres agissent avec jugement, mais un jugement non libre, tels les animaux qui sont des bêtes : en voyant le loup, la brebis juge en effet qu'il faut le fuir, mais d'un jugement naturel et non d'un jugement libre, car elle en juge non par une synthèse des données, mais par instinct naturel. Et il en va de même pour n'importe quel jugement des animaux qui sont des bêtes. Mais l'homme agit par jugement, car, grâce à sa faculté cognitive, il juge s'il faut fuir quelque chose ou le poursuivre. Or comme ce jugement ne provient pas d'un instinct naturel portant sur une action particulière, mais d'une synthèse de données opérée par la raison, il agit alors par libre jugement, pouvant se porter à des objets divers. Quand elle porte sur du contingent en effet, la raison peut suivre des directions opposées, comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et les arguments rhétoriques. Or les actions opérables particulières sont contingentes, et c'est pourquoi le jugement de la raison à leur égard peut porter sur des objets divers : il n'est pas déterminé à un seul d'entre eux. Par conséquent, il est nécessaire que l'homme soit doté de libre arbitre, du fait même qu'il est doué de raison). »

Cf. aussi ST I-II, 13, 1, co.

³⁵² Cf. ST I, 95, 2, co. : « *Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi, unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impediennes ; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliquantulum rationi obedit* (Chez nous, en effet, l'appétit sensible, dans lequel se produisent les passions, n'est pas totalement soumis à la raison ; aussi, tantôt elles préviennent en

sensible a une certaine « autonomie » vis-à-vis de la raison. La raison ne le domine pas de manière despotique, mais seulement politique³⁵³. Pour qu'un acte soit vertueux, il faut que la raison domine l'appétit sensible. Quand la raison domine l'appétit sensible, elle peut présenter à la volonté le bien à choisir³⁵⁴. Quand la passion domine la raison, il ne peut pas y avoir de

nous et gênent le jugement de la raison, tantôt elles sont consécutives à un jugement de la raison, dans la mesure où l'appétit sensible obéit quelque peu à la raison). »

³⁵³ Cf. ST I-II, 17, 7, co. : « *Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiaceret imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiaceret imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum ; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio (Il faut savoir qu'à la différence de l'appétit intellectif ou volonté, l'appétit sensitif est une vertu liée à un organe corporel. Or les actes d'une vertu utilisant un organe corporel ne dépendent pas seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition de l'organe ; la vision par exemple dépend à la fois de la puissance visuelle et de la qualité de l'œil qui la facilite ou l'empêche. Aussi l'acte de l'appétit sensible ne dépend pas seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition du corps. Or ce qui vient de la puissance de l'âme est consécutif à une appréhension. Celle de l'imagination, étant particulière, est réglée par l'appréhension de la raison, qui est universelle, ainsi qu'une faculté active particulière réglée par une faculté active universelle. C'est pourquoi, de ce côté, l'acte de l'appétit sensible est soumis au commandement de la raison. Mais la qualité ou la disposition du corps n'y est pas soumise. C'est pourquoi, de ce côté, il y a empêchement à ce que les mouvements sensitifs soient totalement soumis au commandement de la raison. Il peut arriver aussi que le mouvement de l'appétit sensible se déclenche subitement sous l'impression d'une image ou d'une sensation ; ce mouvement échappe alors au commandement de la raison bien que celle-ci, si elle l'eût prévu, eût pu l'empêcher. D'où la parole d'Aristote : "A l'égard du concupiscible et de l'irascible, la raison n'exerce pas le pouvoir despotique", celui du maître sur l'esclave, "mais un pouvoir politique", celui qui s'adresse aux hommes libres non totalement soumis au commandements).* »

A propos de l'obéissance de l'appétit sensible à la raison, cf. aussi ST I-II, 56, 4, ad 3 et ST I, 81, 3 (en particulier la réponse à la seconde objection qui traite du pouvoir politique et non despotique qu'exerce la raison).

³⁵⁴ Cf. ST I-II, 10, 3, co. : « *Sicut supra dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliquantulum dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem ; huiusmodi enim passionem non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinatur. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur, aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem (On l'a dit plus haut, la passion de l'appétit sensible agit sur la volonté du point de vue où cette faculté est mue par l'objet, c'est-à-dire en tant que l'homme, plus ou moins modifié par la passion, juge convenable et bonne une chose qu'il apprécierait autrement en dehors de la passion. Cette transformation par la passion peut revêtir deux formes. Il peut arriver que la raison soit totalement paralysée, au point qu'on n'en ait plus l'usage, comme cela se produit chez ceux qui, par suite d'une colère ou de désirs violents, deviennent furieux ou fous. De telles passions*

mouvement de volonté (de choix), car la volonté a besoin que la raison lui indique son objet.

D'après Thomas, la femme n'a pas un « jugement ferme de la raison » à cause de la mollesse de sa complexion. Elle est capable de juger, mais elle adhère difficilement au jugement posé, perturbée qu'elle est par ses passions. La raison de la femme aurait quelque difficulté à dominer les passions, de telle sorte que la volonté reste immobile. Ce sont alors les passions et non un choix de la volonté qui guident les actes de la femme³⁵⁵.

en effet sont toujours accompagnées de transformations physiques. Et ceux qui sont dans cet état doivent être assimilés aux animaux sans raison qui suivent fatalement l'impulsion de leurs passions ; en effet on ne trouve en eux aucune trace de raison, ni par conséquent de volonté. D'autres fois la raison n'est pas totalement absorbée par la passion et conserve une certaine liberté de jugement. En ce cas il subsiste encore quelque chose du mouvement de la volonté. Donc, dans la mesure où la raison demeure libre et non soumise à la passion, ce qui subsiste en ce mouvement n'obéit pas de façon nécessaire à la passion. Ainsi, ou bien il n'y a en l'homme aucun mouvement de la volonté, et la passion seule domine ; ou bien, s'il y a un mouvement de la volonté, il ne suivra pas la passion de façon nécessaire). »

Cf. ST I-II, 10, 3, ad 2 : « *Cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosus ; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere ; vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem* (Il y a en nous deux natures, intellectuelle et sensitive. De ce fait il y aura parfois uniformité dans toute l'âme : soit que la partie sensitive se trouve parfaitement soumise à la raison comme chez les vertueux ; soit au contraire que la raison soit totalement absorbée par la passion comme chez les fous. Mais parfois, même si la raison est obnubilée par la passion, on conserve encore une certaine liberté d'esprit. Dans cet état on peut, ou bien repousser totalement la passion ; ou tout au moins se retenir pour ne pas la suivre. Dans ce cas, l'homme étant diversement disposé dans les diverses parties de son âme, juge différemment selon la raison et selon la passion). »

Cf. aussi ST I-II, 24, 3, ad 1 : « *Passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis* (Les passions peuvent soutenir un double rapport avec le jugement de la raison. Parfois elles le précèdent. Dans ce cas, elles obscurcissent le jugement, qui conditionne la bonté de l'acte moral, et, par suite, elles diminuent la bonté de cet acte ; il est plus digne de louange d'accomplir une œuvre de charité par jugement de raison que par la seule passion de pitié. D'autres fois, les passions sont consécutives au jugement. Ce peut être d'une double manière : 1° Par manière de rejaillissement lorsque, la partie supérieure de l'âme se portant intensément vers une chose, la partie inférieure suit aussi son mouvement. Dans ce cas, la passion provoquée dans l'appétit sensible témoigne de l'intensité de la volonté et donc d'une bonté morale plus grande. – 2° Par manière de choix : on choisit, par un jugement rationnel, d'être affecté de telle passion afin d'agir plus vite, avec l'aide de l'appétit sensible. La passion ajoute alors à la bonté de l'acte). »

³⁵⁵ Cf. aussi *In Pol.*, I, 10, 9 : « *Sed femina cum sit libera, habet potestatem consiliandi, sed consilium eius est invalidum. Cuius ratio est, quia propter molliem naturae ratio eius non firmiter inhaeret consiliatis, sed cito ab eis remouetur propter passiones aliquas, puta concupiscentiae, vel irae, vel timoris vel alicuius huiusmodi* (Mais la femme, étant libre, a le pouvoir de délibérer, mais sa délibération est faible. Il en est ainsi parce que, en raison de la mollesse de sa nature, sa raison adhère faiblement à ce qui a été déterminé par le conseil et s'en détourne aisément en raison des passions comme celles de la concupiscence, de la colère ou de la crainte). »

L'aptitude naturelle de la femme à la vertu est faible. Cette faiblesse était déjà présente dans l'état d'innocence. On a vu qu'avant le péché, le corps de la femme était déjà moins bien disposé que celui de l'homme. Thomas explique d'ailleurs que le péché de la femme, lors du péché originel, est moins grave que celui de l'homme à cause de sa condition³⁵⁶. Le diable a tenté la femme, car elle était plus faible³⁵⁷. Thomas écrit aussi que tout être humain est tenté par le diable dans sa faiblesse, qui rappelle la faiblesse de la femme³⁵⁸.

On pourrait dire que, pour la vie vertueuse, la femme part en quelque sorte de plus loin que l'homme. Cela ne signifie pas que la vie vertueuse lui est impossible. L'aptitude naturelle n'est qu'un point de départ de l'aptitude acquise qu'est la vertu. Celui qui part de plus loin a plus de difficulté à acquérir certaines vertus mais, par un travail sur lui et par l'aide de la grâce, il peut être plus vertueux que celui qui y était naturellement plus apte. Quant à celui qui est plus apte à la vertu, il peut voir son inclination amoindrie par le péché³⁵⁹. L'aptitude naturelle est une

³⁵⁶ Cf. n. 20.

³⁵⁷ Cf. n. 72.

³⁵⁸ Cf. ST II-II, 165, 2, ad 4 : « *Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur non posse nos a Diabolo tentari nisi per illam animalem partem quae quasi mulieris imaginem in homine ostendit. Semen autem Diaboli est perversa suggestio, semen mulieris, fructus boni operis, quod perversae suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut, si quando in illicita illabatur, delectatio illam capiat, et illa observat caput eius, ut eum in ipso initio malae suasionis excludat* (Par ces paroles : “je mettrai une hostilité entre toi et la femme”, il est montré que nous ne pouvons être tentés par le diable que par cette partie de l'âme qui, dans l'homme, porte ou montre pour ainsi dire l'image de la femme. Or la postérité du diable est la suggestion perverse ; la postérité de la femme est le fruit des bonnes œuvres, qui résistent. C'est pourquoi le serpent guette le talon de la femme, afin que le plaisir la saisisse quand elle tombe dans les choses défendues. Et la femme guette la tête du serpent, afin de l'exclure dès le début de la suggestion mauvaise). »

³⁵⁹ Cf. ST I-II, 85, 1, co. : « *Bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra habitum est. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem* (Sous ce nom de bien de la nature on peut comprendre trois sortes de choses : 1° Les principes constitutifs de la nature elle-même, avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres réalités du même genre. 2° Puisque la nature donne à l'homme de l'inclination à la vertu dans le sens que nous avons dit plus haut, cette inclination à la vertu est un bien de nature. 3° On peut même appeler bien de nature ce don de la justice originelle qui fut, en la personne du premier homme, accordé à l'humanité tout entière. – Ainsi donc, de ces biens de nature, le premier n'est ni enlevé ni diminué par le péché. Le troisième, au contraire, a été totalement enlevé par la faute du premier père. Mais celui du milieu, l'inclination naturelle à la vertu, est diminué par le péché. En effet, les actes humains engendrent un penchant aux actes semblables, comme nous l'avons vu précédemment. Mais du fait qu'on est incliné à l'un des contraires,

disposition et non une détermination : l'homme reste toujours libre face à cette disposition grâce au jugement de sa raison³⁶⁰.

Thomas ne relève pas cet aspect à propos de la vertu chez la femme, mais en suivant sa logique, on doit pouvoir dire que la femme peut acquérir les vertus tout autant que l'homme. Elle n'est nullement enfermée par sa condition, car elle reste libre de son agir. A propos de la continence, Thomas écrivait en citant le livre des Proverbes qu'on trouve parfois des « femmes fortes », qui ont un jugement ferme de la raison³⁶¹. On trouve une remarque du même ordre dans la question qui traite du sacrement de confirmation. Thomas émet l'objection que la confirmation ne peut pas être donnée aux femmes puisqu'elle prépare au combat et que celui-ci ne leur convient pas « à cause de la fragilité de leur sexe » (*propter fragilitatem sexus*)³⁶². Il répond, en citant saint Jean Chrysostome, que les femmes aussi bien que les hommes peuvent participer aux combats pour le ciel et que certaines ont même été plus courageuses que les hommes dans le martyre³⁶³. Comme elle peut acquérir la vertu de force, la femme peut recevoir le sacrement de

l'inclination à l'autre est diminuée. Aussi, puisque le péché est contraire à la vertu, du fait que l'homme pèche ce bien de nature qu'est l'inclination à la vertu se trouve diminué). »

³⁶⁰ Cf. ST I, 83, 1, ad 5 : « *Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei, quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est. Unde per hoc libertati arbitrii non praeiudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis* (Du côté du corps ou des pouvoirs liés au corps, l'homme peut être disposé par une qualité naturelle en fonction de laquelle il a tel tempérament ou telle disposition, provenant d'une modification due à des causes corporelles. Ces causes corporelles ne peuvent toutefois pas modifier la partie intellectuelle, en raison du fait que celle-ci n'est pas l'acte d'un corps. Et c'est de cette manière donc, chacun étant tel en fonction d'une qualité corporelle, que la fin lui paraît telle, parce que l'homme est enclin à choisir quelque chose ou à le rejeter, en raison de dispositions de ce type. Cependant ces inclinations issues de dispositions naturelles restent soumises au jugement de la raison, à qui obéit l'appétit inférieur, comme on l'a dit. Par conséquent, rien de tout cela ne porte préjudice au libre arbitre). »

³⁶¹ Cf. n. 346.

³⁶² ST III, 72, 8, arg. 3.

³⁶³ Cf. ST III, 72, 8, ad 3 : « *Sicut Chrysostomus dicit, in homilia de Machabaeis, in mundanis agonibus aetatis et formae generisque dignitas requiritur, et ideo servis ac mulieribus, senibus ac pueris, ad eos aditus denegatur. In caelestibus autem omni personae et aetati et sexui indiscreta facultate stadium patet. Et in homilia de militia spirituali dicit, apud Deum femineus etiam militat sexus, multae namque feminae animo virili spirituales militiam gesserunt. Quaedam enim interioris hominis virtute viros aequaverunt in agonibus martyrum, quaedam etiam fortiores viris exstiterunt. Et ideo mulieribus hoc sacramentum conferendum est* (S. Jean Chrysostome dit que « pour les combats de ce monde on recherche la qualité de l'âge, de la beauté ou de la naissance, et c'est pourquoi on les interdit aux esclaves et aux femmes, aux vieillards et aux enfants. Mais dans les combats pour le ciel, le stade est ouvert à tous sans distinction de personne, d'âge ou de sexe ». Et ailleurs : « Devant Dieu, même le sexe féminin livre bataille ; beaucoup de femmes ont avec un courage viril combattu dans la milice spirituelle. Et dans la lutte du martyre, certaines ont égalé les hommes par la force de l'homme intérieur ; certaines même ont été plus courageuses que les hommes. » Par conséquent les femmes aussi doivent recevoir ce sacrement). »

confirmation. Elle peut aussi être marraine de confirmation³⁶⁴.

En reprenant Aristote, Thomas fait remarquer que la vertu diffère spécifiquement chez l'homme et chez la femme en fonction de ce à quoi elle est ordonnée. A propos des vertus de force et de prudence : commander ou obéir³⁶⁵. La force et la prudence de l'homme sont ordonnées à commander, tandis que celles de la femme sont ordonnées à obéir. On a vu aussi que, dans le cadre de la famille, la prudence domestique revient plus particulièrement à l'homme, et la crainte chaste à la femme.

Même si la disposition de départ n'est pas la même, le mérite de la vertu peut être le même et même plus grand pour ceux qui partent de plus loin. On a vu cela dans une citation précédente :

³⁶⁴ Cf. ST III, 72, 10, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Hoc sacramentum datur ad robur spirituale. Quod magis viget in viris quam in mulieribus, secundum illud Prov. ult., mulierem fortem quis inveniet ? Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem* (Ce sacrement est donné en vue de la force spirituelle, qui est plus vigoureuse chez les hommes que chez les femmes, suivant ce mot des Proverbes [31, 10] : "Qui trouvera une femme forte ?" Donc au moins une femme ne doit pas tenir un homme pour la confirmation). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Sicut dicitur Coloss. III, in Christo Iesu non est masculus neque femina. Et ideo non differt utrum masculus vel femina teneat aliquem in confirmatione* (Comme dit l'épître aux Galates [3, 28] "dans le Christ Jésus il n'y a ni homme ni femme". Cela ne change donc rien si c'est un homme ou une femme qui tient le confirmand). »

³⁶⁵ Cf. ST II-II, 47, 11, ad 2 : « *Sicut philosophus ibidem dicit, ad bonum virum pertinet posse bene principari et bene subiici. Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur* (Comme dit le Philosophe au même endroit : "L'homme de bien doit pouvoir bien commander et bien obéir." C'est pourquoi la vertu du bon prince est incluse aussi dans la vertu de l'homme de bien. Mais la vertu du prince et celle du sujet diffèrent spécifiquement, comme aussi la vertu de l'homme et de la femme, dit-il au même endroit). »

Thomas renvoie ici à *Pol.*, III, 4 (1277b). On pourrait mentionner à ce propos son commentaire d'un passage précédent de la *Politique* [*Pol.*, I, 13 (1259b-1260a)], cf. *In Pol.*, I, 10, 10 : « *Similiter etiam considerandum est et circa morales virtutes : omnes enim participant ipsas, sed non eodem modo ; sed unusquisque tantum eas participat quantum est necessarium ad proprium opus. [...] Et sic patet quod omnium praedictorum est aliqua moralis virtus, scilicet temperantia, fortitudo, et iustitia ; non tamen eadem est viri et mulieris et aliorum subiectorum, sicut putavit Socrates : sed fortitudo viri est ad principandum, ut scilicet propter nullum timorem praetermittat ordinare quid faciendum sit : sed in muliere et in quolibet subdito oportet quod sit fortitudo ministrativa, ut scilicet propter timorem non praetermittat facere proprium ministerium. Sic etiam differt fortitudo in duce exercitus et in milite. Et sicut dictum est de fortitudine, ita dicendum est de omnibus aliis virtutibus ; quae in principante quidem sunt principativae, in subditis autem ministrativae : et per hoc patet quod non differunt solum secundum magis et minus horum virtutes, sed aliquid secundum rationem* (De la même manière encore il faut considérer les vertus morales : en effet tous en participent, mais pas de la même manière ; chacun en participe quant à ce qui est nécessaire à son œuvre propre. [...] Et ainsi il est évident que pour tous ceux dont nous venons de parler il existe des vertus morales comme la tempérance, le courage et la justice ; mais elles ne sont pas les mêmes chez les hommes, chez les femmes et chez les autres subordonnés ainsi que le pensait Socrate : mais la force de l'homme est ordonnée au commandement afin qu'il n'omette pas, en raison de la crainte, de commander ce qu'il faut faire ; mais chez la femme comme chez tout sujet il faut que le courage ait un rôle proportionné afin que malgré la crainte elle n'omette pas de faire le service qui lui est propre. C'est ainsi encore que le courage diffère chez le général d'armée et chez le soldat. Et ce que nous avons dit du courage, nous devons le dire de toutes les autres vertus, lesquelles sont ordonnées au commandement chez le chef et à l'obéissance chez le sujet : et par là on voit que les vertus ne diffèrent pas entre eux seulement selon le plus et le moins mais d'une certaine manière selon la raison). »

« Dans le dernier état, la soumission sera telle que la qualité même du corps suivra la puissance de l'esprit. Selon la diversité des mérites, une âme sera donc plus digne qu'une autre et un corps, plus glorieux. Aussi n'y aura-t-il pas de différence en raison de la différence de sexe »³⁶⁶. C'est aussi ce que Thomas écrivait à propos des femmes qui ont annoncé la résurrection³⁶⁷. On retrouve ici la réflexion sur l'ordre de la grâce et l'ordre des sexes. La vertu relève de l'ordre de la grâce, lequel ne suit pas nécessairement l'ordre des sexes.

A propos de la continence, Thomas écrit qu'il existe deux raisons pour avoir plus de mérite : une disposition naturelle moins bonne, ou bien une maîtrise plus grande de la raison³⁶⁸. Chez le tempérant, la maîtrise est plus grande : l'appétit sensible est totalement soumis à la raison. Chez le continent, la disposition naturelle est moins bonne : l'appétit sensible résiste à la raison, mais la raison ne cède pas. La continence est en quelque sorte une étape vers la tempérance. Le tempérant dont la convoitise est faible est digne de mérite. Quant au continent, il a d'autant plus de mérite que sa convoitise est forte, car il est plus difficile pour sa raison d'y faire face. On a vu que la difficulté chez la femme ne vient pas de la soudaineté ou de la véhémence des passions, mais de la faiblesse de sa raison. On a vu aussi qu'elle ne peut pas être dite continente ni incontinente de manière absolue, car sa raison est empêchée d'agir. On peut dire cependant que, d'après le raisonnement de Thomas, les quelques femmes qui sont réellement continentes ont un mérite d'autant plus grand. Ainsi en va-t-il des femmes fortes. Les vertus chez la femme, en particulier la force et la tempérance, seraient d'une certaine manière plus dignes de mérite que chez l'homme. Thomas ne le dit pas explicitement, mais c'est ce qu'on peut tirer de ses présupposés.

³⁶⁶ Cf. n. 84.

³⁶⁷ Cf. n. 27.

³⁶⁸ Cf. ST II-II, 155, 4, ad 2 : « *Magnitudo concupiscentiae, seu debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes, magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum, magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spiritali laudabili, puta ex vehementia caritatis vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum, ratione suae causae, magnitudo vero minuit* (La force de la convoitise, ou sa faiblesse, peut provenir d'une double cause. Elle provient en effet parfois d'une cause corporelle. Car certains, en raison de leur tempérament naturel, sont plus prompts que d'autres à la convoitise. En outre, certains ont, plus que d'autres, des occasions de plaisirs qui enflamment leur convoitise. Et alors la faiblesse de la convoitise diminue le mérite, tandis que la force de la convoitise augmente le mérite. Mais parfois la faiblesse ou la force de la convoitise provient d'une cause spirituelle méritoire, par exemple d'une charité fervente, ou d'une raison vigoureuse, comme c'est le cas chez l'homme tempérant. Et alors la faiblesse de la convoitise, en raison de sa cause, augmente le mérite, tandis que sa force le diminue). »

c) La femme a une raison plus faible que l'homme

Nous avons vu que, à cause de la mollesse de sa complexion, la femme a des difficultés à adhérer au jugement de sa raison. La mollesse de la femme aurait donc un impact sur sa raison.

On a vu précédemment, dans la question qui traite de l'image de Dieu, qu'il n'y a pas de distinction des sexes dans l'âme spirituelle. C'est pourquoi, selon Thomas, l'homme et la femme sont également à l'image de Dieu³⁶⁹. L'intellect et la volonté n'étant pas corporelles, il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme à ce niveau-là. Bien que tous les êtres humains soient dotés d'un intellect, Thomas ne soutient pas pour autant que tous sont aussi intelligents. On a vu aussi, dans un texte précédent, que Thomas parlait « d'aptitude naturelle à la science »³⁷⁰. Thomas donne deux raisons pour expliquer que certains ont une meilleure intelligence que d'autres : un corps mieux disposé ou de meilleurs sens internes³⁷¹.

La première raison consiste à avoir un corps mieux disposé. Mieux un corps est disposé, plus

³⁶⁹ Cf. n. 9.

³⁷⁰ Cf. n. 343.

³⁷¹ Cf. ST I, 85, 7, co. : « *Aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly magis determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius, quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret ut arguit Augustinus. Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo ; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam, quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo, unde dicitur in II de anima quod molles carne bene aptos mente videmus. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem, illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum* (Il y a deux manières de dire qu'on comprend une chose mieux qu'un autre. 1° Lorsque "mieux comprendre" s'applique à la chose comprise. En ce sens, il est impossible qu'un esprit connaisse une même chose mieux qu'un autre. Si elle était comprise autrement qu'elle n'est, soit en mieux soit en pire, il y aurait erreur, et non compréhension, dit S. Augustin. 2° "Mieux comprendre" s'applique à celui qui comprend. En ce cas, un esprit peut avoir une connaissance plus parfaite d'une même réalité qu'un autre esprit, parce qu'il a une capacité intellectuelle supérieure ; de même qu'on voit mieux avec les yeux lorsqu'on a une vue meilleure. Cette supériorité de l'intelligence tient à deux conditions. C'est d'abord l'intelligence même, qui est plus parfaite. Car, mieux le corps est disposé, plus est élevée l'âme qui lui est attribuée, ce qui se constate clairement chez les êtres d'espèces diverses. La raison en est que l'acte et la forme sont reçus dans la matière selon la capacité de celle-ci. Et puisque, même parmi les hommes, il en est dont le corps est mieux disposé, il leur échoit une âme dont l'intelligence est plus vigoureuse : c'est pourquoi Aristote dit que "ceux dont la chair est molle ont l'esprit bien doué". – La seconde condition tient aux facultés inférieures dont l'intelligence a besoin pour agir ; ceux dont l'imagination, la cogitative, la mémoire sont meilleures sont aussi les mieux doués sous le rapport de l'intelligence). »

élevée est l'âme qui lui est attribuée, et plus élevées sont les puissances de l'âme. La complexion du corps a ainsi une influence sur l'intellect. Thomas reprend l'idée d'Aristote que les hommes dont le toucher est plus fin grâce à leur « chairs molles » ont un intellect plus pénétrant³⁷².

La seconde raison qui explique une meilleure intelligence est l'aptitude des sens internes. L'intelligence est meilleure quand les facultés inférieures nécessaires à l'intellection – l'imagination, la cogitative et la mémoire – sont meilleures³⁷³. Le bon état de ces facultés dépend du bon état du corps³⁷⁴. Les deux raisons sont donc liées l'une à l'autre.

³⁷² Cf. aussi ST I, 76, 5, co. : « *Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in II de anima* (Et c'est pour cela que, de tous les animaux, l'homme est doté du meilleur toucher. Et parmi les hommes mêmes, ceux qui ont un toucher meilleur ont un intellect meilleur. Le signe en est que "nous voyons que les hommes aux chairs tendres sont bien doués pour l'esprit", comme le dit le deuxième livre *De l'âme*). »

³⁷³ Cf. aussi ST I-II, 51, 1, co. : « *Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio ; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas. Et propter hoc philosophus, in fine posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, inquantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis* (Il existe en nous quelques habitus naturels. Ils proviennent partiellement de la nature, et partiellement d'un principe extérieur. Différemment, il est vrai, suivant qu'ils sont dans les facultés de connaissance ou dans celles d'appétit. Dans les facultés de connaissance en effet il peut y avoir à l'état d'ébauche un habitus qui soit naturel et selon l'individu et selon l'espèce. – Selon la nature de l'espèce, c'est ce qui tient à l'âme même ; ainsi dit-on que l'intelligence des principes est un habitus naturel. Effectivement il convient à la nature même de l'âme intelligente que, dès que l'on connaît ce qu'est un tout et ce qu'est une partie, on sache aussitôt que le tout est plus grand que la partie ; et ainsi pour le reste. Mais savoir ce que c'est que le tout et ce que c'est que la partie, on ne peut le faire qu'au moyen des espèces intelligibles puisées dans les images. C'est pourquoi le Philosophe montre que la connaissance des principes nous vient des sens. – D'autre part, un habitus de connaissance est dans la nature de l'individu en ce sens qu'un tel, vu ses dispositions organiques, est plus apte qu'un autre à faire œuvre d'intelligence, dans la mesure où nous avons besoin pour cela de facultés sensibles). »

Cf. encore Sent. II, d. 32, q. 2, a. 3, ad 7 : « *Quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quae corporali organo non expletur : tamen conjunctionem habet ad corpus dupliciter : scilicet ex parte essentiae animae, quae forma corporis est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recipit ; et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat* (Bien que l'intellect soit détaché du corps pour son opération propre, qui n'est pas accomplie par un organe corporel, il est cependant uni au corps de deux manières : du point de vue de l'essence de l'âme, qui est la forme du corps, et du point de vue des puissances inférieures, dont l'intellect reçoit. La diversité du corps rejaillit ainsi sur la diversité de l'intellect). »

³⁷⁴ Cf. ST I-II, 50, 4, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Habitus est dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, ut dicitur in V Metaph. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione, unde etiam in II de anima dicitur quod molles carne bene aptos mente videmus. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus ; sed in aliqua potentia quae est actus alicuius partis corporis* (L'habitus est "la disposition d'après laquelle on est bien ou mal disposé à quelque chose", dit le Philosophe. Mais que l'on soit bien ou mal disposé à l'acte de l'intelligence, cela provient

Qu'en est-il de l'intelligence de la femme ? Une difficulté se pose quant à la « mollesse » de la femme. Si la femme est « molle », alors elle devrait avoir un toucher plus fin et un intellect plus pénétrant³⁷⁵. Or, nous avons vu précédemment que la femme a une raison plus faible. Thomas écrivait aussi que la femme est par nature soumise à l'homme, car l'homme possède plus largement le « discernement de la raison » (*discretio rationis*)³⁷⁶. Dans un autre contexte, il écrit que la femme n'est pas un témoin ferme dans l'attestation de la vérité, car elle a une raison défectueuse (*ex defectu rationis*)³⁷⁷.

d'un état du corps ; de là encore ce mot du Philosophe : "Ceux qui ont une chair molle, nous leur voyons un esprit très doué." Les *habitus* de connaissance ne sont donc pas dans l'intelligence qui est d'un ordre à part, mais elles sont dans une puissance qui est l'acte d'une partie de l'organisme). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum ; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundo potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili* (Les facultés internes de connaissance préparent pour l'intellect possible son objet propre. C'est pourquoi le bon état de ces facultés, auquel contribue le bon état du corps, facilite l'exercice de l'intelligence. C'est ainsi que l'*habitus* intellectuel peut résider dans ces facultés à titre secondaire. Mais à titre principal il se trouve dans l'intellect possible). »

³⁷⁵ C'est aussi ce que fait remarquer Elisabeth Uffenheimer-Lippens, cf. « On Thomas Aquinas's two approaches to female rationality », *The Thomist* 80 (2016), pp. 194-198.

Cf. aussi Deborah SAVAGE, « The Nature of Woman in Relation to Man: Genesis 1 and 2 through the Lens of the Metaphysical Anthropology of Aquinas », *Logos* 18 (2015), p. 86 : « Aquinas argues that the good disposition of the sensitive powers is as necessary to the exercise of the intellect as are the phantasms (ST I, 79, 4, ad 3). Indeed, in his account, those with the greater bodily sensitivity "have the better intellect." Thus the material disposition of the subject will be a determining factor in the capacity of the subject to know; the more sensitive the subject, the more disposed he or she is to engage in the immaterial operations of knowing. Given woman's purported finer sensitivity, could this insight point to the foundations of so-called "women's way of knowing"? Is it not possible that the matter of which women are made (and which is immediately distinguishable from that of the male in DNA tests) lends itself to greater receptivity and to the reception of different phantasms? »

A propos d'Aristote, cf. aussi Eric M. JOHNSTON, « The Biology of Woman in Thomas Aquinas », p. 615 : « Aristotle's conclusions, far from devaluing women, actually preserve them in precisely the ways some modern feminists want: he agrees with these modern feminists that women are uniquely receptive, and he agrees with them that this is essential to the human good. It would appear that women could make very good philosophers. »

³⁷⁶ Cf. n. 18. C'est le seul endroit de la *Somme* où il utilise l'expression *discretio rationis*.

³⁷⁷ Cf. ST II-II, 70, 3, co. : « *Testimonium, sicut dictum est, non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles, infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt, quandoque autem absque culpa. Et hoc vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus ; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et de personis coniunctis et domesticis ; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod facile possint induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quod testimonium alicuius repellitur et propter culpam, et absque culpa* (Un témoignage, nous venons de le dire, ne peut avoir une certitude infaillible, mais seulement probable. C'est pourquoi tout ce qui contribue à former une probabilité en sens contraire annule le témoignage. Or il devient probable qu'un témoin ne sera pas ferme dans l'attestation de la vérité, parfois en raison d'une faute, comme chez les infidèles, les infâmes, ceux qui sont coupables d'un crime public ; ils perdent le droit d'accuser. Mais aussi lorsque le témoin n'est coupable d'aucune faute. Ou bien parce qu'il n'a pas l'usage parfait de sa raison, c'est le cas des enfants, des fous et des femmes ; ou bien à cause de son attachement à l'une des parties, ainsi les ennemis, les parents et les domestiques ; ou enfin c'est à cause de sa condition sociale, comme celle des pauvres, des esclaves et de tous ceux sur lesquels

Il faudrait donc dire que la mollesse de la chair n'est pas la même chose que la mollesse de la complexion. La mollesse de la chair permet un certain tact, ce qui n'est pas le cas de la mollesse de la complexion³⁷⁸. Puisque la complexion corporelle de la femme est moins bonne que celle de l'homme, son âme est moins élevée, et sa raison est plus faible. La faiblesse de la raison suit la faiblesse du corps. Ainsi en va-t-il pour les sens internes : les sens internes de la femme sont plus faibles.

Il s'agit d'une disposition *naturelle*. Par nature, la raison de la femme est plus faible que celle de l'homme. La femme est soumise à l'homme parce qu'il est plus sage et qu'il possède plus largement le discernement de la raison³⁷⁹. Ceci explique que la femme soit confiée à la providence de l'homme. L'homme par son gouvernement vient en quelque sorte suppléer à la faiblesse de la raison de la femme.

Dans un autre contexte, à propos du charisme du discours, Thomas donne trois raisons pour expliquer que la femme ne peut pas tenir un discours public : elle est naturellement soumise à l'homme ; son enseignement risque de séduire le cœur des hommes ; et elle n'est généralement pas assez parfaite en sagesse³⁸⁰. Thomas désigne ici la vertu de sagesse et non le don de sagesse.

s'exerce l'influence d'un supérieur ; on peut conjecturer qu'ils seront facilement amenés à porter témoignage contre la vérité. On voit donc que certains témoins peuvent être récusés, qu'ils soient coupables ou non). »

On retrouve l'expression *ex defectu rationis* à sept endroits dans la *Somme*, mais c'est la seule fois où elle se réfère à la femme, cf. ST I-II, 55, 3, ad 2 ; 74, 5, ad 1 ; 78, 3, co. ; ST II-II, 70, 3, co. ; 118, 7, ad 1 ; 126, 1, co. ; 148, 6, co.

³⁷⁸ Cf. François-Xavier PUTALLAZ, « Pourquoi un corps si humain ? », *Nova et Vetera* 93 (2018), p. 94 : « Il est remarquable que, sur le plan des sens externes, ce soit la compétence du toucher qui démarque l'homme des autres animaux, et non la vue ni l'odorat. La raison en est que, en l'homme seul, le toucher peut devenir un tact. Qu'on pense au toucher de balle d'un footballeur ou d'un tennisman, au toucher de clavier d'un pianiste, et l'on comprendra cette profonde remarque. En fait le toucher est répandu sur tout le corps, lequel est lui-même tout entier organe du toucher, contrairement aux autres sens, concentrés dans certains organes. Ce qui a pour conséquence qu'une trop forte déflagration sonore peut rendre sourd et détruire l'ouïe. Tandis que lors d'un choc trop fort, ce n'est pas seulement le toucher qui est détruit, mais le vivant lui-même qui meurt : on voit bien de là que la vie de l'animal (humain) dépend du toucher. » (François-Xavier Putallaz commente ici l'extrait cité en n. 372.)

³⁷⁹ Cf. aussi à ce propos *Sup. 1 Tim.*, 2, 3 : « *Tertio indicit subiectionem, quia naturale est quod anima dominetur corpori, et ratio viribus inferioribus. Et ideo, sicut philosophus docet, quandocumque aliqua duo ad invicem sic se habent, sicut anima ad corpus, et ratio ad sensualitatem, naturale dominium est eius qui abundat ratione, et illud est principans, aliud autem est subditum, quod scilicet deficit ratione. Gen. II : sub viri potestate eris* (Enfin Paul exige d'elles la soumission, parce que l'ordre naturel exige que l'âme commande au corps et la raison aux puissances inférieures. Donc, dit le philosophe, quand deux êtres ont entre eux un rapport identique à celui de l'âme avec le corps, et de la raison avec les sens, la domination appartient naturellement à celui des deux en qui prédomine la raison ; c'est à lui de commander et à l'autre de se soumettre, parce qu'en ce dernier la raison est plus faible. [Gen., III, 16] : « Vous serez sous la puissance de votre mari »). »

³⁸⁰ Cf. n. 21.

La vertu de sagesse dépend de l'usage de la raison, tandis que le don de sagesse dépend de la charité³⁸¹. Si, « généralement », la femme n'est pas parfaite en sagesse, c'est à cause de la faiblesse de sa raison. La femme est moins bien disposée à la vertu de sagesse, mais elle peut cependant acquérir cette vertu par l'exercice.

Contrairement à la vertu de sagesse, le don de sagesse ne relève pas des aptitudes naturelles, mais de Dieu. Dieu peut aussi bien donner la sagesse à des hommes qu'à des femmes. La Vierge Marie a reçu le don de sagesse³⁸². Cela dit, ce don n'était pas en vue de l'enseignement, mais seulement de la contemplation. Selon Thomas, même avec le don de sagesse, une femme ne peut pas enseigner en public. De la même manière, Marie a reçu la grâce de la prophétie, mais elle ne l'a pas utilisée en public. Nous avons vu en effet que la femme peut aussi recevoir le charisme de prophétie³⁸³.

³⁸¹ Cf. ST II-II, 45, 2, co. : « *Sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis ; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. de Div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, qui adhaeret Deo unus spiritus est. Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare* (La sagesse implique que l'on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons : ou bien en raison d'un usage parfait de la raison ; ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi, en ce qui regarde la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d'une enquête rationnelle ; tandis que celui qui a l'habitus de chasteté en juge bien par une certaine connaturalité avec elle. Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d'une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérothée, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne le divin "non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé". Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul [1 Co 6, 17] : "Celui qui s'unit à Dieu est avec lui un seul esprit." Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté ; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger). »

³⁸² Cf. n. 51.

³⁸³ Cf. nn. 42 et 138.

Cf. aussi *Sup. 1 Cor.*, 14, 7 : « *In prophetia sunt duo, scilicet revelatio et manifestatio revelationis, sed a revelatione non excluduntur mulieres sed multa revelantur eis sicut et viris. Sed Annuntiatio est duplex. Una publica, et ab hac excluduntur; alia est privata, et haec permittitur eis, quia non est praedicatio, sed Annuntiatio. Huius autem rationem assignat, dicens non enim permittitur eis loqui, scilicet ab Ecclesiae auctoritate, sed hoc est officium earum, ut sint subditae viris. Unde cum docere dicat praelationem et praesidentiam, non decet eas quae subditae sunt. Ratio autem quare subditae sunt et non praesunt est quia deficiunt ratione, quae est maxime necessaria praesidenti* (Dans la prophétie il y a deux choses : la révélation et la manifestation de cette révélation. Or les femmes ne sont pas exclues de la révélation ; beaucoup même de révélations leur ont été faites, comme aux hommes. Mais il y a deux manières d'annoncer les choses révélées : l'une publique, celle-ci est interdite aux

On peut ajouter la réflexion de Thomas sur la vie contemplative et la vie active. Thomas explique que la vie contemplative dépend de la raison supérieure (ordonnée aux vérités éternelles), tandis que la vie active dépend de la raison inférieure (ordonnée aux choses temporelles)³⁸⁴. Pour expliquer la priorité de la vie contemplative sur la vie active, il reprend une analogie de saint Augustin entre le couple raison supérieure / raison inférieure et le couple homme / femme. La raison supérieure gouverne la raison inférieure, comme l'homme gouverne la femme³⁸⁵. L'analogie porte sur le gouvernement d'un élément par un autre. C'est le rapport entre la raison supérieure et la raison inférieure qui est mis en parallèle avec le rapport entre l'homme et la femme. A priori, il n'est pas question d'une analogie entre la femme et la raison inférieure, ni entre l'homme et la raison supérieure³⁸⁶. Thomas n'identifie pas la raison

femmes ; l'autre privée, celle-là leur est permise, parce que ce n'est pas enseigner, mais annoncer. Saint Paul donne la raison de sa défense, en ajoutant (verset 34) : *parce qu'il ne leur est pas permis de parler*, à savoir l'Eglise ne le leur permet pas, leur office, à elles, étant d'être soumises à leurs maris. C'est pourquoi le droit d'enseigner impliquant l'autorité et la présidence, ne saurait convenir à celles qui doivent être soumises. Or la raison pour laquelle elles sont dans la dépendance et ne président pas, c'est la faiblesse de leur raison, faculté éminemment nécessaire à celui qui préside). »

³⁸⁴ Cf. ST I, 79, 9, co.

³⁸⁵ Cf. ST II-II, 182, 4, co. : « *Aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit. Unde et activam vitam movet et dirigit, ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex supra dictis patet. Dispositio enim in via generationis praecedit formam, quae simpliciter et secundum naturam est prior* (On parle de priorité dans un double sens. Celui, d'abord, de priorité de nature. En ce sens, la vie contemplative a la priorité sur la vie active, les objets auxquels elle s'applique étant premiers et meilleurs. Aussi meut-elle et dirige-t-elle la vie active, car la raison supérieure, dont c'est la fonction de contempler, se trouve envers la raison inférieure, préposée à l'action, dans le même rapport que l'homme envers la femme qui doit être gouvernée par lui, selon S. Augustin. Ensuite, il y a une priorité par rapport à nous, c'est-à-dire dans l'ordre de génération. En ce sens, la vie active a la priorité sur la vie contemplative, à laquelle elle nous dispose, comme nous l'avons montré. En effet, dans l'ordre de génération, la disposition précède la forme, qui n'en possède pas moins sur elle une priorité absolue et de nature). »

Cf. aussi ST II-II, 165, 2, s.c. : « *Id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quae in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet peccato invenitur ordo primae tentationis, inquantum videlicet praecedit in sensualitate, quae per serpentem significatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quae significatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quae significatur per virum, consensus peccati; ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ergo congruus fuit ordo primae tentationis* (Ce qui est premier dans un genre doit se retrouver proportionnellement chez ses dérivés dans le même genre. Or en tout péché se retrouve l'ordre de la première tentation : ainsi, dans la sensualité, représentée par le serpent, la convoitise du péché marche en premier ; puis vient le plaisir dans la raison inférieure, représentée par la femme ; enfin le consentement au péché dans la raison supérieure, représentée par l'homme. C'est ce que dit S. Augustin. L'ordre de la première tentation fut donc ce qu'il devait être). »

Cf. enfin ST I-II, 74, 6, s.c.

³⁸⁶ Thomas fait ici référence à Augustin, *De Trinitate*, XII, 13.

inférieure à la raison de la femme. D'ailleurs, la raison inférieure et la raison supérieure ne sont pas deux facultés différentes, mais deux aspects d'une même faculté. Comme l'homme, la femme possède une raison inférieure et une raison supérieure. La raison inférieure est simplement symbolisée ici par la femme³⁸⁷.

Cela dit, ce symbole n'est pas anodin. Cela paraît plus évident lorsque l'on regarde ce que Thomas écrit à propos du péché³⁸⁸. La raison inférieure juge de la délectation, tandis que la raison supérieure juge selon les réalités éternelles. Il y a péché lorsque la raison supérieure

Au départ, Augustin comparait la femme au corps et l'homme à l'âme. Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XV, 7 : « L'homme qui commande à la femme doit ressembler à l'âme qui commande à la chair. » Jérôme Baschet montre que l'analogie porte seulement sur le rapport de commandement, cf. *Corps et âmes*, p. 100 : « Deux rapports de commandement sont ainsi mis en miroir ou, plus exactement, on affirme que la domination de l'homme sur la femme doit être à l'image de la juste hiérarchie de l'âme et du corps. » Il montre qu'Augustin a par la suite évolué vers une comparaison qui respectait mieux la dignité de la femme, cf. p. 101 : « Il opte donc pour assimiler le sens corporel au serpent tentateur, tandis que la dualité des sexes est référée à la tension qui anime l'âme elle-même. »

Cette évolution est intéressante quand on pense à la comparaison que faisait Thomas entre le pouvoir despotique de l'âme sur le corps et le pouvoir politique de la raison sur les facultés inférieures (cf. n. 353).

³⁸⁷ C'est ce que relève Elisabeth Uffenheimer-Lippens, cf. « On Thomas Aquinas's two approaches to female rationality », pp. 210-218.

³⁸⁸ Cf. ST I-II, 74, 7, co. : « *Consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur, sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur, unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit ; et ulterius ex regula legis divinae, ut supra dictum est. Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus ; praeambulum autem est delectatio, quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum ; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione. Quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit, quia quicquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur (Le consentement implique un jugement sur le point où l'on consent ; car la raison pratique rend jugement et sentence en matière d'action, comme la raison spéculative en matière de pensée. Or il faut remarquer qu'en tout jugement la sentence définitive est réservée à la plus haute instance judiciaire ; de même nous le voyons en matière spéculative : on n'est définitivement fixé sur une proposition que si on la ramène aux premiers principes. En effet, tant qu'il reste un principe supérieur, à la lumière duquel la question peut être encore examinée, on peut dire que le jugement demeure en suspens, parce que la sentence finale n'est pas encore rendue. Or, il est évident que les actes humains peuvent être soumis à la règle de la raison humaine, règle tirée des réalités créées telles que l'homme les connaît naturellement ; et en outre, à la règle de la loi divine, ainsi qu'il a été dit au traité des actes humains. Puisque cette règle de la loi divine est la règle supérieure, il faut en conclure que la sentence ultime, celle qui met fin au jugement, appartient à la raison supérieure, c'est-à-dire à celle qui s'applique aux réalités éternelles. – D'autre part, lorsqu'il y a plusieurs choses à juger, le jugement doit se clore sur celle qui vient en dernier lieu. Or ce qui vient en dernier lieu dans les actions humaines, c'est l'acte lui-même ; la délectation, qui induit à l'acte, est comme le préambule. Voilà pourquoi il appartient en propre à la raison supérieure de consentir à l'acte ; au contraire, à la raison inférieure dont le jugement est moins élevé, il appartient de rendre ce jugement préliminaire qui concerne la délectation. Toutefois, la raison supérieure peut juger même de la délectation, du fait que tout ce qui est soumis au jugement de l'inférieur l'est aussi au jugement du supérieur, mais ce n'est pas réciproque). »*

consent à l'acte. La raison inférieure est dite « inférieure », car elle prend en considération les réalités sensibles³⁸⁹. Elle juge selon les réalités sensibles ; son jugement précède celui de la raison supérieure³⁹⁰. On a vu que la femme a des difficultés à adhérer au jugement de la raison. On pourrait penser qu'elle adhère plus facilement au jugement de la raison inférieure qu'à celui de la raison supérieure. Elle prendrait plus spontanément en considération les réalités sensibles que les réalités éternelles, et pencherait pour les réalités sensibles lorsque celles-ci s'opposent aux réalités éternelles. On comprend alors pourquoi la raison inférieure serait symbolisée par la femme.

A propos de la contemplation en tant que telle, Thomas écrit que les hommes y sont plus aptes que les femmes, car ils possèdent plus de science. Cependant, leur science peut parfois être source d'orgueil, de telle sorte qu'ils sont moins enclins que les femmes à la dévotion qui découle de la contemplation³⁹¹. Les femmes sont plus enclines à la dévotion, car elles ont moins de science, et donc moins de risque d'être orgueilleuses.

³⁸⁹ Cf. Elisabeth UFFENHEIMER-LIPPENS, « On Thomas Aquinas's two approaches to female rationality », pp. 222-223.

³⁹⁰ Cf. ST I-II, 74, 7, ad 3 : « *Ratio superior, per considerationem legis aeternae, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio, per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat, et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit* (La raison supérieure peut, par la considération de la loi éternelle, diriger ou arrêter l'acte extérieur, et de même la délectation intérieure. Cependant, avant qu'on en vienne au jugement de la raison supérieure, dès que la sensualité propose la délectation, la raison inférieure, délibérant avec des motifs temporels, accepte parfois cette délectation ; c'est alors que le consentement appartient à la raison inférieure. Si au contraire, même après avoir réfléchi aux raisons éternelles, l'homme persévère dans ce même consentement, celui-ci appartiendra à la raison supérieure). »

³⁹¹ Cf. ST II-II, 82, 3, arg. 3, l'objection se formulait ainsi : « *Si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem essent etiam magis apti ad devotionem. Huius autem contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis* (Si la contemplation était la cause propre de la dévotion, il faudrait que les plus aptes à la contemplation soient aussi les plus disposés à la dévotion. C'est le contraire que nous voyons. On rencontre plus souvent de la dévotion chez des gens simples et chez les femmes, en qui l'on trouve peu de contemplation. Celle-ci n'est donc pas la cause propre de la dévotion). »

Ce à quoi il répond (ad 3) : « *Scientia, et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod huiusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam, et quamcumque aliam perfectionem, homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur* (La science, comme tout ce qui implique grandeur, est une occasion pour l'homme de se fier à lui-même et l'empêche donc de se livrer totalement à Dieu. C'est donc là parfois un obstacle occasionnel à la dévotion ; tandis que des gens simples et des femmes ont une abondante dévotion parce qu'ils répriment tout orgueil. Mais la science ou toute autre perfection que ce soit, si on la soumet parfaitement à Dieu, accroît la dévotion). »

Enfin, on peut encore mentionner cet article où Thomas, probablement à la suite des Pères de l'Eglise, voit en la Samaritaine une figure de la raison humaine³⁹². Les Samaritains en viennent à adhérer à la vérité non plus à cause de la Samaritaine (la raison humaine), mais à cause de Dieu (la foi). Que la raison soit figurée par une femme montre que, malgré tout, les deux ne sont pas incompatibles, ni pour les Pères, ni pour Thomas.

³⁹² Cf. ST II-II, 2, 10, co. : « *Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti, sicut etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est. Et hoc significatur Ioan. IV, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt, iam non propter tuam loquelam credimus* (Lorsque l'on a une volonté prompte à croire, on aime la vérité que l'on croit, on y réfléchit sérieusement, et l'on embrasse toutes les raisons qu'on peut trouver pour cela. A cet égard la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi ; elle est au contraire le signe d'un plus grand mérite, comme dans les vertus morales la passion conséquente est le signe d'une volonté plus décidée, ainsi que nous l'avons dit antérieurement. Tout ceci est signifié en S. Jean [4, 42] à l'endroit où les Samaritains ont dit à la femme qui figure la raison humaine : "Désormais ce n'est plus à cause de ta parole que nous croyons"). »

Résumé du chapitre II

Dans ce deuxième chapitre, nous avons relevé les idées sur la femme que Thomas tire de la biologie d'Aristote. Thomas se réfère à Aristote comme une autorité en biologie. Il ne cite pas le texte d'Aristote en tant que tel, mais il reprend occasionnellement ses idées à propos de tel ou tel sujet.

Nous avons d'abord cherché les textes d'Aristote auxquels Thomas se référerait. Nous avons classé ces textes selon trois thèmes : la définition et l'observation du mâle et de la femelle ; le processus de la génération ; et la génération d'une femelle. Nous avons vu que, pour Aristote, la question du mâle et de la femelle est nécessairement liée à la question de la génération. Le mâle et la femelle se distinguent par des puissances et des organes déterminés, qui sont liés à la génération. Le mâle a la puissance de produire du sperme et son organe est le périnée. La femelle est impuissante à produire du sperme et son organe est l'utérus. La puissance du mâle lui vient de sa chaleur corporelle, tandis que l'impuissance de la femelle est due à son manque de chaleur corporelle.

Nous avons relevé trois idées principales que Thomas tire de la biologie d'Aristote. Comme l'objet de l'étude de Thomas est l'être humain, il n'est plus question du mâle et de la femelle en général, mais de l'homme et de la femme en particulier. La première idée est que, dans la génération, la femme a une vertu passive et l'homme a une vertu active. La mère fournit la matière, tandis que le père fournit la semence qui contient une puissance formative. La semence agit sur la matière de la mère en la « cuisant », de telle sorte que l'âme sensitive de l'embryon soit éduite de cette matière. Dieu infusera plus tard à l'embryon une âme rationnelle, lorsque son corps sera disposé à la recevoir. Dans la génération selon Thomas, le père a un rôle de cause efficiente, tandis que la mère a un rôle de cause matérielle.

La seconde idée de Thomas est que la femme est un *mas occasionatus*, un « mâle manqué », du point de vue de la nature particulière. La femme est un « mâle manqué », car le père est le seul principe actif dans la génération. Comme tout agent tend naturellement à produire son semblable, il y a eu nécessairement un obstacle qui a fait que le père n'a pas pu produire un mâle. Cet obstacle, c'est le manque de chaleur. La génération d'une femme est ainsi une génération d'homme qui n'a pas abouti à cause du manque de chaleur. La matière fournie par la mère n'a pas été suffisamment cuite pour aboutir à la formation d'un homme. Thomas ajoute

cependant une distinction : il s'agit de la distinction entre nature particulière et nature universelle. Du point de vue de la nature universelle, qui vise le bien du tout, la femme n'est pas quelque chose de manqué : elle est un bien, voulu par Dieu. La femme est nécessaire au bien de la génération et à la perfection de la nature humaine.

La troisième idée de Thomas est que la femme est naturellement plus faible que l'homme. Du fait de sa conception, la femme a une moins bonne complexion que l'homme. Elle a une complexion humide et froide ; elle est « molle ». La différence entre l'homme et la femme est une différence de complexion corporelle. L'homme a une complexion corporelle caractérisée par la chaleur, et la femme a une complexion corporelle caractérisée par le manque de chaleur. Ce qui fait qu'un individu est un homme est sa chaleur corporelle, et ce qui fait qu'un individu est une femme est son manque de chaleur corporelle. Du fait de sa complexion corporelle, la femme est moins bien disposée que l'homme à la vertu, notamment aux vertus de force et de tempérance. Son adhésion au jugement de la raison est faible. Elle se laisse plus facilement entraîner par ses passions. La raison de la femme est plus faible que celle de l'homme, c'est pourquoi elle ne peut pas enseigner en public, c'est pourquoi aussi il revient à l'homme de gouverner la femme.

Conclusion de la partie I

Dans cette première partie, nous avons voulu savoir ce que Thomas écrit de l'homme et de la femme dans la *Somme de théologie*. Pour cela, nous avons rassemblé un certain nombre de textes qui parlent de la femme et indirectement de l'homme. Notre objectif était d'entrer autant que possible dans l'univers mental de Thomas.

Nous avons divisé les textes de Thomas sur la femme selon les deux sources sur lesquelles il s'appuie principalement : l'Écriture Sainte et la biologie d'Aristote. Cela nous a permis de constituer le premier et le deuxième chapitres.

Nous avons divisé le premier chapitre en deux sections. Dans la première section, nous avons rassemblé les textes de Thomas sur la femme autour des versets de l'Écriture Sainte qui reviennent le plus souvent. Dans la seconde section, nous avons tiré les idées principales que Thomas tire de l'Écriture Sainte. Nous avons relevé deux grandes idées : l'homme est le principe et la fin de la femme ; et le mari est le chef de la femme. Nous avons aussi mentionné quelques conséquences théologiques de la sujétion de la femme, et en particulier le fait que la femme ne peut pas recevoir le ministère ordonné.

Le deuxième chapitre est aussi divisé en deux sections. Dans la première section, nous avons cité les textes de la biologie d'Aristote auxquels Thomas se réfère. Dans la seconde section, nous avons tiré les idées principales que Thomas tire de ces textes d'Aristote. Nous avons relevé trois grandes idées : dans la génération, la femme a une vertu passive et l'homme a une vertu active ; la femme est un « mâle manqué » du point de vue de la nature particulière ; et la femme est naturellement plus faible que l'homme.

Les textes qui parlent de la femme et indirectement de l'homme sont dispersés dans la *Somme de théologie*, mais nous voyons que nous pouvons malgré tout nous faire une idée de la compréhension que Thomas avait de l'homme et de la femme.

Pour Thomas, ce qui fait qu'un individu est un homme est sa chaleur corporelle, et ce qui fait qu'un individu est une femme est son manque de chaleur corporelle. La masculinité et la féminité sont des complexions corporelles. Les rôles de l'homme et de la femme dans la

génération sont des conséquences de leurs complexions corporelles. La génération se fait à partir de la chaleur : l'homme a un rôle de vertu active car il possède de la chaleur, et la femme a un rôle de vertu passive car elle manque de chaleur. C'est ainsi que la masculinité et la féminité sont ordonnées à la génération.

Du fait de la mollesse de sa complexion corporelle (froide et humide), la femme est naturellement plus faible que l'homme. Le gouvernement étant la charge des plus forts, il s'avère donc qu'il revient à l'homme de gouverner la femme. Ceci est vrai dans la famille, mais aussi dans la société en général. La manière dont Thomas interprète l'Écriture est marquée par sa biologie. Il interprète les versets que nous avons vus avec cette idée que la femme est plus faible que l'homme.

A travers l'exemple de Thomas d'Aquin, nous voyons comment la conception de ce que sont la masculinité et la féminité influence la manière de comprendre le rapport entre l'homme et la femme. Considérer que la femme est naturellement plus faible que l'homme conduit à dire qu'il revient naturellement à l'homme de gouverner la femme. Cela conduit aussi à interpréter certains versets de l'Écriture Sainte dans ce sens. Cette observation n'a été possible que parce que nous avons pu suspendre un temps notre jugement : nous avons eu ainsi accès à la logique interne de la pensée de Thomas. Selon Thomas, la domination de l'homme sur la femme a un fondement biologique.

Nous pouvons faire encore deux remarques à propos de la pensée de Thomas. La première remarque concerne la conception qu'il a de la création en général ; la seconde remarque concerne sa manière de faire entrer en dialogue plusieurs disciplines.

L'idée de la création, comme un tout dont les parties sont ordonnées les unes aux autres, prend une place considérable dans la pensée de Thomas. Selon lui, il existe un ordre entre les créatures, où les créatures les plus faibles sont soumises aux créatures les plus fortes pour le bien du tout. C'est ainsi que la femme est soumise à l'homme, en vue du bien de la création toute entière. Cette vision n'implique aucun mépris des créatures les plus faibles, car chaque créature a sa perfection propre (sa bonté propre) qui est nécessaire au bien du tout. Il faut donc comprendre que, pour Thomas, la faiblesse de la femme n'implique aucune misogynie.

Ensuite, Thomas ne lit pas l'Écriture Sainte de manière isolée. Nous avons ici un exemple éloquent de dialogue entre la Révélation et les sciences de son temps. Nous connaissons la manière dont Thomas fait entrer en dialogue la Révélation et la philosophie. Nous voyons ici la manière dont il fait entrer en dialogue la Révélation et la biologie. L'étude de l'homme et de la femme est d'autant plus riche qu'elle fait appel non seulement à l'Écriture, mais aussi à la biologie. Les quelques réflexions de Thomas sur la conception du Christ sont assez révélatrices à ce propos. On peut dire que Thomas a pris au sérieux l'humanité du Christ d'une manière que l'on retrouve chez peu de théologiens.

Comme nous l'avons annoncé dans l'introduction, cette première partie constitue déjà en soi un travail inédit. Même si elle n'a pas la prétention d'être exhaustive, elle se veut être une synthèse particulièrement complète de textes et d'idées de Thomas sur l'homme et la femme. Nous avons pris principalement des textes de la *Somme de théologie* ; cette étude pourrait encore être enrichie par des textes d'autres œuvres de Thomas.

Cette partie nous a permis d'entrer dans l'univers mental de Thomas et d'intégrer sa logique interne. Un tel travail nous a paru indispensable, afin de ne pas attribuer à Thomas des idées qui ne sont pas les siennes. Il est important en effet de bien comprendre sa manière de penser si l'on prétend s'en inspirer par la suite.

En passant à la seconde partie, nous allons faire un saut dans le temps, de près de 750 ans, pour arriver directement à l'époque actuelle. Comme Thomas, nous allons partir de ce que la biologie de notre époque nous enseigne sur l'homme et la femme. La biologie a considérablement évolué depuis l'époque de Thomas, et donc aussi la compréhension de ce que sont la masculinité et la féminité et de ce qu'elles impliquent.

PARTIE II : La masculinité et la féminité : ce qu'elles sont, ce qu'elles impliquent. Dialogue avec la pensée de Thomas d'Aquin

Introduction de la partie II

Dans cette seconde partie, nous faisons donc un saut temporel pour passer du Moyen Age à l'époque actuelle. Nous voulons savoir ce que sont la masculinité et la féminité à la lumière de nos sciences actuelles, et voir ce qu'elles impliquent. Nous mènerons cette réflexion en dialogue avec la pensée de Thomas d'Aquin.

Nous chercherons à atteindre l'objectif principal et l'objectif secondaire de notre étude. Comme annoncé dans l'introduction générale, notre objectif principal est de savoir ce que sont en soi la masculinité et la féminité ; et notre objectif secondaire est de pouvoir saisir le lien qui existe entre une certaine considération de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Le troisième chapitre sera consacré à l'objectif principal, et le quatrième chapitre à l'objectif secondaire.

Dans le troisième chapitre (Chapitre III), nous chercherons à savoir ce que sont la masculinité et la féminité. Nous les étudierons du point de vue biologique, puis du point de vue philosophique. L'étude philosophique sera particulièrement développée. Nous allons essayer de voir s'il est possible en définitive de définir la masculinité et la féminité. Ce chapitre fera en grande partie écho au Chapitre II, puisqu'il part de la biologie.

Dans le quatrième chapitre (Chapitre IV), nous chercherons à voir le lien qui existe entre une certaine conception de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Nous voulons étudier en particulier le cas de la domination masculine. Nous verrons ce qu'on peut dire aujourd'hui de la domination masculine en fonction de notre conception de la masculinité et de la féminité. Ce chapitre fera d'une certaine manière écho au Chapitre I, puisque la question de la supériorité de l'homme a été abordée dans ce chapitre, et aussi parce que nous aurons l'occasion de nous référer à plusieurs reprises à l'Ecriture Sainte.

La première partie traitait de l'homme et de la femme selon Thomas d'Aquin dans la *Somme de théologie*. Cette seconde partie traitera plus spécifiquement de la masculinité et de la féminité en soi, de ce qui fait qu'un homme est un homme et de ce qui fait qu'une femme est une femme.

Comme annoncé, cette seconde partie sera en dialogue avec la pensée de Thomas d'Aquin. Comme Thomas, nous allons commencer par considérer l'homme et la femme du point de vue

de la biologie, et surtout de la génération. Nous verrons si la biologie actuelle rejoint ou non certaines idées de Thomas. Nous mettrons souvent en parallèle nos résultats et les idées de Thomas, afin de voir ce qu'on peut garder de ses idées.

Notre étude philosophique fera encore appel à Thomas d'Aquin. Thomas nous enseigne d'une certaine manière à poser de bonnes questions. Nous avons vu que, lorsque Thomas prête une question à un sujet en particulier, il décline cette question en plusieurs articles afin de mieux « cerner » son sujet. Si son but est de définir le sujet, il va passer celui-ci au crible de plusieurs notions philosophiques. Le sujet de notre étude est la masculinité et la féminité. Pour parvenir à définir ces réalités, nous allons les interroger à la lumière des notions philosophiques et plus particulièrement anthropologiques de Thomas. Nous parviendrons ainsi à saisir ce qu'elles sont et ce qu'elles ne sont pas. Nous ferons aussi appel au travail de philosophes plus récents, comme Jacques Maritain et Edith Stein. Cette approche philosophique sera en dialogue avec notre approche biologique précédente. Nous avons vu que Thomas fait souvent intervenir plusieurs disciplines dans ses recherches. Nous reprendrons ainsi les deux aspects de la méthode de Thomas annoncés dans l'introduction générale pour sonder en profondeur la masculinité et la féminité.

Nous avons vu que, pour Thomas, la domination de l'homme sur la femme trouve son fondement dans le fait que la femme est naturellement plus faible que l'homme. La question de l'identité sexuée, si brûlante de nos jours, est née avec la montée du féminisme au XX^e siècle. Un certain nombre de femmes ont réagi contre la domination masculine. Pour répondre à ce problème, il fallait montrer que rien dans la masculinité et la féminité ne justifiait un tel rapport entre l'homme et la femme. Cela a naturellement conduit à remettre en question la masculinité et la féminité. C'est ce qu'ont fait les études sur le genre. Dans cette seconde partie, nous verrons à travers la question de la domination masculine en quoi notre conception de la masculinité et de la féminité a un impact sur la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Nous ferons appel au travail du pape Jean-Paul II et à son interprétation de l'Écriture Sainte, en particulier d'un passage de l'épître aux Ephésiens qui traite du rapport entre l'homme et la femme. Nous terminerons notre étude par la question du sacerdoce ministériel réservé à des hommes. Cette exclusivité est parfois perçue comme une illustration de la domination masculine. Nous verrons ce que notre conception de la masculinité et de la féminité peut apporter à cette question.

Chapitre III : La masculinité et la féminité

Dans ce troisième chapitre, nous voulons savoir ce qui fait qu'un homme est homme et ce qui fait qu'une femme est femme. Nous voulons savoir ce que sont en soi la masculinité et la féminité. C'est l'objectif principal de notre étude.

Ce chapitre constitue le cœur de notre recherche. Ce sera le chapitre le plus long, et aussi le plus important. Nous voulons proposer une manière nouvelle de concevoir la masculinité et la féminité, ce qui conduira à reconsidérer leurs implications. Pour y parvenir, nous allons faire entrer en dialogue la biologie et la philosophie. Ce chapitre fera en particulier écho au deuxième chapitre, qui montre les idées sur l'homme et la femme que Thomas tire de la biologie d'Aristote.

Nous avons divisé ce chapitre en quatre sections : ce que dit la biologie actuelle de l'homme et de la femme ; l'appréhension de ce que sont l'homme et la femme ; la masculinité et la féminité comme accidents ; peut-on définir la masculinité et la féminité ?

A) Ce que dit la biologie actuelle de l'homme et de la femme

Pour penser l'homme et la femme, Thomas s'appuyait sur la biologie de son temps, héritée d'Aristote. La science a considérablement progressé depuis le Moyen Age. Dans cette section, nous allons faire un « état des lieux » de nos connaissances actuelles en biologie sur l'homme et la femme.

Rappelons tout d'abord que les connaissances d'Aristote se fondaient sur une observation des faits. Cette observation était limitée par les outils de l'époque. Depuis Aristote, nous avons développé des moyens d'observation qui nous ont permis d'en savoir beaucoup plus, et beaucoup plus précisément. Les observations d'Aristote ne sont donc pas toutes nécessairement fausses, certaines méritent simplement d'être précisées. Nous voulons reprendre dans cette section l'attitude d'Aristote, qui est celle de tout biologiste : observer, et se laisser imprégner, d'une certaine manière, par les choses telles qu'elles sont.

Nous commencerons par voir ce que la biologie actuelle dit de la différenciation sexuelle, du processus de la génération, du cas des individus intersexués, et des cerveaux de l'homme et de la femme. Nous verrons que cela nous amènera à apporter quelques précisions sur les puissances d'engendrer de l'homme et de la femme.

1) Quelques études actuelles

a) La différenciation sexuelle

Nous allons étudier la différenciation sexuelle chez l'être humain. La différenciation sexuelle peut être en effet très variable d'une espèce à une autre.

On distingue chez l'homme et chez la femme les caractères sexuels primaires (appareil reproducteur ou organes génitaux) et les caractères sexuels secondaires (traits distinctifs comme la barbe et la poitrine)³⁹³. Les caractères sexuels primaires sont acquis au stade embryonnaire,

³⁹³ Cf. à ce propos Eric P. WIDMAIER – Hershel RAFF – Kevin T. STRANG, *Vander. Physiologie humaine*. Les mécanismes du fonctionnement de l'organisme, Editions Maloine, Paris, 2013⁶, p. 593 : « L'appareil reproducteur masculin comporte les deux testicules, le système de conduits qui stockent et transportent les spermatozoïdes vers l'extérieur, les glandes qui se vident dans ces conduits et le pénis. Le système de conduits, les glandes et le pénis constituent les organes reproducteurs annexes masculins. »

En plus des organes, il y a les caractères sexuels secondaires qui ne participent pas directement à la génération, cf. *Ibid.*, p. 600 : « Pratiquement tous les caractères sexuels secondaires masculins dépendent de la testostérone et de son métabolite, la DHT. La pilosité faciale, axillaire et pubienne, par exemple, est minime si un sujet mâle a été castré avant la puberté. D'autres caractères sexuels secondaires dépendant des androgènes sont une baisse de la tonalité de la voix due à la croissance du larynx, l'apparition d'une sécrétion épaisse des glandes sébacées cutanées (prédisposant à l'acné) et une distribution des graisses de type masculin. Les androgènes stimulent également la croissance osseuse, essentiellement *via* une stimulation de la sécrétion d'hormone de croissance. Mais, finalement, les androgènes sont responsables de l'arrêt de la croissance par soudure des cartilages de conjugaison. Les androgènes sont des "stéroïdes anabolisants" car ils ont un effet stimulateur direct sur la synthèse protéique dans le muscle. Enfin, les androgènes stimulent la sécrétion de l'hormone érythropoïétine par les reins ; c'est essentiellement pour cette raison que l'hématocrite est plus élevé chez l'homme que chez la femme. »

L'appareil reproducteur féminin est différent, cf. *Ibid.*, p. 603 : « L'appareil reproducteur féminin comprend les deux ovaires et le tractus reproducteur féminin : deux trompes de Fallope (ou oviductes), l'utérus, le col utérin et le vagin. Ces structures constituent l'appareil génital interne féminin. (...) Les organes génitaux externes féminins comprennent le mont de Vénus, les grandes lèvres, les petites lèvres, le clitoris, le vestibule du vagin et les glandes vestibulaires. »

Contrairement à l'homme, « les organes sexuels annexes féminins restent petits et non fonctionnels et les caractères sexuels secondaires sont minimes » (*Ibid.*, p. 613). Les œstrogènes permettent le développement d'une morphologie corporelle féminine (épaules étroites, hanches larges, distribution féminine des graisses, dans les hanches et les seins). Ils stimulent une sécrétion des glandes sébacées cutanées (effet « anti-acné »), et stimulent la croissance osseuse et finalement l'arrêt de la croissance osseuse.

Les ovaires et les glandes surrénales de la femme produisent aussi des androgènes. Ceux-ci sont responsables de la croissance de la pilosité pubienne et axillaire et peut-être du muscle squelettique, ainsi que du maintien du désir sexuel. Si la femme produit trop d'androgènes, il y a ce qu'on appelle un virilisme (la répartition féminine des

tandis que les caractères sexuels secondaires sont acquis après la puberté. Du point de vue biologique, la masculinité et la féminité tiennent d'abord des caractères sexuels primaires et donc des organes génitaux. La barbe et la poitrine, par exemple, sont des attributs secondaires. Quant au fait, par exemple, de porter des cheveux courts ou une robe, ce ne sont plus des attributs biologiques, mais seulement des faits culturels.

A la naissance, le sexe d'un enfant est déterminé par ses organes génitaux : un garçon a un pénis ; une fille a une vulve. Depuis la découverte des chromosomes sexuels de l'être humain en 1923 et du gène SRY (*Sex-determining Region of the Y chromosome*) en 1991, on sait plus précisément qu'un homme est un individu qui a un chromosome Y porteur d'un gène SRY, ce qui déclenche le développement de testicules ; et qu'une femme est un individu qui n'a ni l'un ni l'autre, ce qui déclenche le développement d'ovaires. Les caractères sexuels primaires et secondaires de l'homme sont ensuite produits par les testicules, tandis que les caractères sexuels primaires et secondaires de la femme sont produits par les ovaires. On voit donc que les organes génitaux ne suffisent pas pour déterminer le sexe d'un enfant. Il faut aussi prendre en compte les gonades (testicules ou ovaires), ainsi que les chromosomes sexuels.

L'homme et la femme ont des paires différentes de chromosomes sexuels. L'homme a des chromosomes sexuels XY, tandis que la femme a des chromosomes sexuels XX. Alors que la génération d'un homme est due au chromosome Y, la génération d'une femme n'est pas due au chromosome X. C'est seulement la présence ou l'absence du chromosome Y et donc du gène SRY qui fait la différence. Si le chromosome Y est présent, c'est un homme qui est formé. S'il est absent, c'est une femme qui est formée. Si le chromosome X était porteur d'un gène équivalent au gène SRY, responsable de la formation d'une femme, alors chaque homme serait aussi une femme, puisqu'il possède aussi un chromosome X. Or, on voit bien que ce n'est pas le cas.

La présence ou l'absence du chromosome Y et donc du gène SRY est responsable de la différenciation des gonades. Si le gène SRY est présent, des testicules sont formés ; s'il est absent, des ovaires sont formés. Les gonades de l'embryon sont bipotentes jusqu'à la sixième semaine³⁹⁴. Les testicules apparaissent à la 7^e semaine (le gène SRY est activé à la 7^e semaine),

graisse disparaît, il s'installe une pilosité de type masculine, la voix devient grave, la masse musculaire squelettique s'élève, le clitoris s'hypertrophie et la taille des seins diminue).

³⁹⁴ Cf. Eric P. WIDMAIER – Hershel RAFF – Kevin T. STRANG, *Vander. Physiologie humaine*, p. 590 : « Les gonades mâles et femelles dérivent embryologiquement de la même structure, la crête urogénitale. Jusqu'à la sixième semaine de la vie intra-utérine, les gonades primordiales sont indifférenciées. Chez le sujet génétiquement

tandis que les ovaires apparaissent à la 11^e semaine. Par les hormones qu'elles produisent dès leur formation, les gonades commandent l'apparition des organes génitaux.

L'apparition des organes génitaux, et donc des caractères sexuels primaires, est commandée par le taux de testostérone produit par les gonades. Les testicules produisent un taux élevé de testostérone, ce qui provoque l'apparition des organes génitaux masculins. Les ovaires produisent un taux faible de testostérone, ce qui provoque l'apparition des organes génitaux féminins. Il s'agit de la même hormone, mais elle est produite en quantité différente par des organes différents. Tout cela se passe avant la naissance, pendant le développement embryonnaire.

Bien plus tard, au moment de la puberté, les gonades produisent des hormones qui vont permettre l'apparition des caractères sexuels secondaires. Comme les caractères sexuels primaires, l'apparition des caractères sexuels secondaires est commandée par les hormones produites par les gonades. Il y a cependant une différence : tandis que les caractères sexuels secondaires masculins sont produits sous l'effet de la testostérone, les caractères sexuels secondaires féminins sont produits sous l'effet des œstrogènes. Les ovaires produisent alors des œstrogènes. Ainsi, ce n'est plus le faible taux de testostérone qui provoque l'apparition des caractères sexuels féminins, mais la présence d'œstrogènes. Toujours au moment de la puberté, les gonades prennent en plus une seconde fonction : ils produisent des gamètes. Les testicules se mettent à produire des spermatozoïdes, tandis que les ovaires se mettent à produire des ovocytes.

Nous voyons ainsi que l'homme et la femme se distinguent par un ensemble d'éléments biologiques liés les uns aux autres : la présence ou l'absence du chromosome Y porteur du gène SRY, les gonades, les hormones, les caractères sexuels primaires et secondaires, et les gamètes. Il y a deux grandes étapes dans la différenciation sexuelle. La première étape est celle du stade embryonnaire : c'est l'étape qui détermine les caractères sexuels primaires³⁹⁵. La seconde étape est celle de la puberté : c'est l'étape qui détermine les caractères sexuels secondaires, et où les

mâle, les testicules commencent à se développer vers la 7^e semaine. Un gène porté par le chromosome Y (le gène *SRY*, pour *Sex-determining Region of the Y chromosome*) s'exprime à ce moment dans les cellules de la crête urogénitale et induit ce développement. En l'absence de chromosome Y, et donc du gène *SRY*, les testicules ne se développent pas, mais en revanche des ovaires le feront vers la 11^e semaine. »

³⁹⁵ Cf. Annexe 2 : La différenciation sexuelle au stade embryonnaire.

gamètes commencent à être produits³⁹⁶.

Les gamètes et les caractères sexuels secondaires apparaissent au moment de la puberté, mais le sexe de l'enfant est déjà déterminé au moment de la naissance : garçon ou fille. Nous pourrions résumer ainsi le processus de formation d'un garçon, et donc de formation des caractères sexuels primaires masculins : la présence du gène SRY sur le chromosome Y provoque la formation des testicules, puis les testicules produisent un taux important de testostérone, ce qui provoque le développement des organes génitaux masculins. Nous pourrions aussi résumer ainsi le processus de formation d'une fille, et donc de formation des caractères sexuels primaires féminins : l'absence du chromosome Y et donc du gène SRY provoque la formation des ovaires, puis les ovaires produisent un faible taux de testostérone, ce qui provoque le développement des organes génitaux féminins.

Aristote faisait remarquer que le mâle castré prend l'apparence d'une femelle. Cela est vrai seulement parce qu'il perd ses caractères sexuels secondaires. Il ne prend pas pour autant les caractères sexuels secondaires féminins. Si on dit qu'il prend l'apparence d'une femelle, c'est parce que la femelle a peu de caractères sexuels secondaires. Aristote expliquait que les testicules sont les principes de la masculinité. Lors du développement embryonnaire, ils sont en effet les principes des caractères sexuels primaires. A partir de la puberté, ils sont les principes des caractères sexuels secondaires. Aristote n'a pas écrit que les ovaires sont les principes de la féminité. D'une part, il ignorait manifestement leur existence, et d'autre part, il faut dire que les ovaires sont surtout principes des caractères sexuels secondaires. Il est plus difficile de dire qu'ils sont les principes des caractères sexuels primaires, puisque ces caractères ne viennent pas du fait que les ovaires produisent de la testostérone, mais plutôt du fait qu'ils en produisent peu.

Par un traitement hormonal, un individu peut changer ses caractères sexuels secondaires, mais il ne peut pas changer ses caractères sexuels primaires. En suivant un traitement à partir d'œstrogènes et d'anti-testostérone, un homme prendra peu à peu l'apparence d'une femme (par exemple, perte de la masse musculaire et redistribution des graisses dans le corps). De la même manière, en suivant un traitement à partir de testostérone et d'anti-oestrogènes, une

³⁹⁶ Cf. Annexe 3 : La différenciation sexuelle au stade de la puberté.

femme prendra peu à peu l'apparence d'un homme (par exemple, changement de voix, apparition d'une barbe et augmentation de la masse musculaire).

Puisque le processus de différenciation sexuelle commence par la présence ou l'absence du gène SRY sur le chromosome Y, il semble que cet élément suffirait à déterminer si un individu est un homme ou une femme. Le professeur Nicanor Austriaco, biologiste et théologien, donne un exemple qui vient bousculer quelque peu ce critère de différenciation : il s'agit du cas d'une « femme » qui a donné naissance à un enfant alors qu'elle avait un chromosome Y porteur d'un gène SRY³⁹⁷.

Nicanor Austriaco veut démontrer ainsi que l'identité sexuée ne peut pas se réduire à la présence ou à l'absence d'un seul chromosome et d'un seul gène. Le lien de cause à effet entre la présence ou l'absence du gène SRY et le sexe de l'individu n'est pas direct. Nous avons vu qu'entre le gène SRY et les organes génitaux se trouvent les gonades et les hormones. Il y a toute une suite de causes et d'effets entre les deux. Le gène SRY n'est que le premier maillon d'une chaîne causale qui déterminera à terme le sexe de l'individu. Nicanor Austriaco développe alors la complexité du processus. Il montre que la chaîne causale comprend une multitude de maillons. Pour la formation d'un homme, par exemple, on trouve à l'origine de la chaîne le gène SRY, mais aussi le gène SOX9. Contrairement au gène SRY, le gène SOX9 ne se situe pas sur le chromosome sexuel Y, mais sur le chromosome 17. C'est donc que les chromosomes sexuels ne sont pas les seuls à intervenir dans la différenciation sexuelle. Le gène SRY provoque une augmentation de l'expression du gène SOX9, lequel régule d'autres gènes, qui sont à leur tour responsables de la formation des testicules, lesquels sont responsables de la production de testostérone, laquelle est responsable de la formation de l'ensemble de l'appareil reproducteur masculin³⁹⁸.

³⁹⁷ Cf. Nicanor Pier Giorgio AUSTRIACO, « The specification of Sex/Gender in the Human Species: A Thomistic Analysis », *New Blackfriars* 94 (2013) 701-715.

Nicanor Austriaco donne les références des articles qui parlent de ce cas, cf. p. 702, n. 1 : « M. Dunic, K. Lin-Su, N. I. Leibel, et al., "Report of Fertility in a Woman with a Predominantly 46,XY Karyotype in a Family with Multiple Disorders of Sexual Development", *J Clin Endocrinol Metab* 93 (2008): 182-189; and M. Dunic, M. I. New, K. Lin-Su, K. McElreavey, N. I. Leibel, S. Ciglar, S. Nimkarn, et al., "Report of Fertility in a Woman with a Predominantly 46,XY Karyotype in a Family with Multiple Disorders of Sexual Development", *Adv Exp Med Biol* 707 (2011): 169-170. »

³⁹⁸ Cf. aussi à ce propos Eric P. WIDMAIER – Hershel RAFF – Kevin T. STRANG, *Vander. Physiologie humaine*, p. 590 : « Le seul point que les gènes déterminent directement est la présence de testicules ou d'ovaires. Le reste

La formation d'une femme peut provenir non seulement de l'absence du gène SRY au départ, mais aussi de l'absence de n'importe quel maillon de la chaîne. Si un maillon est absent dans la chaîne causale de la formation d'un homme, alors c'est une femme qui est produite. Si le gène SRY est absent du chromosome Y par exemple, ou s'il n'agit pas au bon moment, le gène SOX9 reste silencieux et se développent alors des ovaires. Le faible taux de testostérone conduit ensuite à la formation de l'ensemble de l'appareil reproducteur féminin.

Le sexe de l'individu est en réalité le résultat de l'interaction entre une multitude de gènes et de molécules :

One genetic network specifies the presence or absence of sex-specific gonads, which then regulates another genetic network that specifies the presence or absence of sex-specific hormones, which then regulates another genetic network that are responsible for the maturation of the sex-specific tissues throughout the organism. Together, these genes and the molecules they encode determine maleness and femaleness in our species.³⁹⁹

Selon Nicanor Austriaco, le fait qu'un individu ait le gène SRY sur le chromosome Y ne suffit donc pas pour dire qu'il est un homme. Selon lui, le meilleur critère pour savoir si un individu est un homme ou une femme est la capacité à produire les gamètes propres au sexe :

A male-specific developmental trajectory would manifest itself with the appearance of the capacity to perform male-specific acts. Biologically, this would be the capacity to make the male-specific gametes or sperm. On the other hand, a female-specific developmental trajectory would manifest itself with the appearance of the capacity to perform female-specific acts, in this case, the capacity to make female-specific gametes or eggs. Therefore, the most certain criterion for maleness would be the capacity to produce sperm while the most certain criterion for femaleness would be the complementary capacity to produce eggs.⁴⁰⁰

Est homme, l'individu qui est capable d'accomplir un acte spécifiquement masculin : produire des spermatozoïdes. Est femme, l'individu qui est capable d'accomplir un acte spécifiquement féminin : produire des ovocytes. Pour Nicanor Austriaco, c'est donc le bout de la chaîne qui témoigne du fait qu'un individu est homme ou femme. C'est la capacité à produire des

de la différenciation sexuelle dépend de l'existence ou non de substances synthétisées par les gonades déterminées génétiquement, et en particulier les testicules. »

³⁹⁹ Nicanor Pier Giorgio AUSTRIACO, « The specification of Sex/Gender in the Human Species: A Thomistic Analysis », p. 704.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp. 713-714.

spermatozoïdes qui fait un homme, et la capacité à produire des ovocytes qui fait une femme. Nicanor Austriaco fait remarquer ensuite que, plus on s'éloigne de ce critère, plus il est difficile de dire si un individu est un homme ou une femme. Il est plus difficile de dire qu'un individu ayant des testicules incapables de produire des spermatozoïdes est un homme, plutôt qu'un individu capable d'en produire. De même il est plus difficile de dire qu'un individu ayant des ovaires incapables de produire des ovocytes est une femme, plutôt qu'un individu capable d'en produire.

Cette proposition de Nicanor Austriaco est intéressante, mais que dire de l'enfant avant la puberté, lorsqu'il n'est pas encore capable de produire des gamètes ? Il est vrai qu'avant la puberté, le garçon n'est pas encore pleinement un homme, comme la fille n'est pas encore pleinement une femme. Il reste qu'ils ont quand même un sexe. Qu'en est-il lorsque l'individu devient incapable de produire des gamètes ? Un homme castré cesse-t-il d'être un homme ? L'homme castré perd sa capacité à produire des spermatozoïdes et il perd aussi ses caractères sexuels secondaires (muscles, pilosité, etc.). Il ne perd pas pour autant les caractères sexuels primaires (autres que les testicules) qu'il a acquis lors de son développement embryonnaire. Et que dire de la femme ménopausée ? La femme ménopausée perd sa capacité à produire des ovocytes. Elle ne perd pas cependant ses caractères sexuels secondaires, ni les caractères sexuels primaires qu'elle a acquis lors de son développement embryonnaire.

Nicanor Austriaco relève ensuite le cas des individus DSD (*Disorders of Sex Development*) ou intersexués. Ces individus n'ont pas de gonades, ou bien ils ont des gonades incapables de produire des gamètes. Selon Nicanor Austriaco, nous ne pouvons pas déterminer le sexe de ces individus. Il précise cependant que leur présence, du fait de leur caractère exceptionnel (une naissance sur 4000), n'enlève rien au fait qu'il y a bien deux sexes dans l'espèce humaine. De la même manière, le fait qu'il y ait des individus qui ont 47 chromosomes (*Down's syndrome* ou trisomie 21 – une naissance sur 750) n'enlève rien au fait que les êtres humains ont un caryotype spécifique de 46 chromosomes. Le cas énoncé au départ – cet individu porteur du gène SRY qui a donné naissance à un enfant – est différent : il ne s'agit pas d'un individu intersexué. Selon Nicanor Austriaco, il s'agit d'une femme, car cet individu est capable de produire des ovocytes, il est capable de concevoir et de donner naissance à un enfant. Ainsi, la présence du gène SRY ne peut pas être le critère pour déterminer la masculinité d'un individu.

Il faut dire cependant que, si cet individu possède des ovaires, c'est parce que le gène SRY a été empêché de s'exprimer. Il y a une anomalie. Le raisonnement de Nicanor Austriaco est

intéressant, mais si on prend en considération non seulement le bout de la chaîne (les actes), mais l'ensemble (chromosomes sexuels compris), alors il faudrait plutôt dire que cet individu est à la fois un homme et une femme. Il semblerait plus juste de dire qu'il est un peu des deux.

Contrairement à ce que pensait Aristote, et à sa suite Thomas d'Aquin, la différence sexuelle n'est pas due à une différence de chaleur, mais à la présence d'une multitude de gènes et de molécules. Pour Aristote, la génération d'un mâle se faisait automatiquement, à moins qu'elle ne soit empêchée par un manque de chaleur. En réalité, il faut poser les choses autrement : la génération d'une femelle se fait automatiquement, à moins qu'elle ne soit interrompue par des facteurs virilisants⁴⁰¹. On ne peut donc pas dire que la génération d'une femelle est due à un « manque », mais plutôt que la génération d'un mâle est due à un « ajout ». Ce n'est pas une question de « manque » de chaleur, mais d'« ajout » de facteurs virilisants. Lorsqu'une femelle est formée, il n'y a pas eu un « manque » de facteurs virilisants, mais seulement une « absence ». Cette absence est due à l'absence du chromosome Y. Il ne s'agit pas d'un manque, mais d'une alternative : le chromosome Y est parfois présent, et parfois il ne l'est pas. Nous verrons cela plus loin.

L'ajout de facteurs virilisants a fait « perdre » en quelque sorte à l'homme la disposition première et commune à la féminité. Précisons une chose. Alors que la présence de facteurs virilisants se traduit par la présence de caractères sexuels primaires masculins, l'absence de facteurs virilisants ne se traduit pas par l'absence de caractères sexuels : la femme développe ses propres caractères sexuels primaires. On observe que les caractères sexuels primaires de la femme sont marqués par une certaine réceptivité : ses organes la rendent capable d'être pénétrée et de porter des enfants. On pourrait dire d'une certaine manière que l'ajout de facteurs virilisants a pour conséquence de faire « perdre » à l'homme une disposition première à la réceptivité.

Que dire de cette idée que chaque individu a en lui une part de féminin et une part de masculin ? Au niveau biologique, on peut comprendre cela à la lumière des hormones. La femme produit des hormones féminines, mais elle produit aussi des hormones masculines. De même, l'homme

⁴⁰¹ Cf. Eric P. WIDMAIER – Hershel RAFF – Kevin T. STRANG, *Vander. Physiologie humaine*, pp. 591-592 : « Le développement du phénotype féminin se fait automatiquement, à moins que ce processus ne soit interrompu par des substances libérées par les testicules fonctionnels. »

produit aussi des hormones féminines. Est-ce à dire qu'être homme ou femme n'est qu'une question de taux hormonal ? On a vu qu'au stade embryonnaire, le taux de testostérone commande la différenciation sexuelle. A ce moment-là, la différence sexuelle est liée au taux de testostérone : l'embryon qui a plus de testostérone devient un garçon, et l'embryon qui a moins de testostérone devient une fille. A partir de la formation des organes génitaux, l'identité de garçon ou de fille est fixée. Les hormones interviennent ensuite dans le développement des caractères sexuels secondaires. La différence se joue alors sur le type d'hormones : testostérone ou œstrogènes. La testostérone permet le développement des caractères sexuels secondaires masculins et les œstrogènes permettent le développement des caractères sexuels secondaires féminins. L'homme et la femme produisent ces deux types d'hormones, mais dans des quantités différentes : l'homme produit une grande quantité de testostérone et une faible quantité d'œstrogènes, tandis que la femme produit une grande quantité d'œstrogènes et une faible quantité de testostérone. On pourrait dire en fonction des taux de testostérone et d'œstrogènes qu'un individu a en lui une part de masculin et une part de féminin. La part féminine de l'homme serait relative à son taux d'œstrogènes et la part masculine de la femme serait relative à son taux de testostérone. Il reste que son sexe est déjà déterminé.

Cette approche biologique rejoint de manière assez surprenante quelques idées d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Aristote avait vu juste, par exemple, en écrivant que la femelle était formée après le mâle. On a vu que les testicules se développent à la 7^e semaine et les ovaires à la 11^e semaine. Aristote écrivait que la formation du mâle était achevée le 40^e jour tandis que la formation de la femelle était achevée le 90^e jour. Les prédécesseurs d'Aristote, ou bien Aristote lui-même, avaient probablement pu observer certains embryons.

Aristote et Thomas avaient vu juste aussi en pensant que la semence paternelle est responsable du sexe de l'enfant. C'est bien le père qui transmet le chromosome Y qui entraîne la formation d'un garçon, ou le chromosome X qui entraîne la formation d'une fille. Cependant, le fait que le père ne transmette pas le chromosome Y n'est pas dû à une défaillance dans sa semence. Comme nous l'avons vu, cela est dû à une alternative. Le père ne transmet pas un seul type de gamète. Il peut en réalité transmettre deux types de gamètes : il peut transmettre un spermatozoïde porteur du chromosome Y, ou bien un spermatozoïde porteur du chromosome X. La mère, quant à elle, ne transmet qu'un seul type de gamète : un ovocyte porteur du chromosome X. La génération humaine n'est pas ordonnée principalement au mâle et

accidentellement à la femelle, mais elle est ordonnée indifféremment à l'un et à l'autre. Contrairement à ce que pensaient Aristote et Thomas, le père est ainsi capable d'engendrer un « autre soi-même » qui ne lui ressemble pas. Il peut transmettre aussi bien un chromosome X qu'un chromosome Y.

La différence dans la génération d'un homme ou d'une femme n'est donc pas une différence de « degré », mais une différence de « nature » de la semence transmise par le père. On ne peut donc pas dire que la femelle est un « mâle manqué ». Un spermatozoïde porteur du chromosome X ne tend d'aucune manière à produire un homme. Un « mâle manqué » serait plutôt un individu porteur du chromosome Y, mais dont la chaîne causale aurait fait défaut. Le père aurait transmis le chromosome Y, mais c'est un individu intersexué qui aurait été formé. D'une certaine manière, on pourrait dire que tout individu intersexué est un « mâle manqué ». Il n'y a pas eu assez de facteurs virilisants pour former pleinement un homme, mais suffisamment pour laisser apparaître quelques caractéristiques masculines. C'est le cas de l'exemple donné par Nicanor Austriaco. Cette « femme » possède le chromosome Y, mais le processus de génération d'un homme n'a pas abouti à cause du « manque » de facteurs virilisants.

On peut ajouter encore une considération. Pour Thomas, l'homme se caractérisait par la chaleur, tandis que la femme se caractérisait par l'humidité. La femme est « molle ». Cette observation pourrait d'une certaine manière trouver une justification dans les caractères sexuels secondaires : la présence importante de cellulite chez la femme, et de muscles chez l'homme. Même si les femmes peuvent développer une masse musculaire particulièrement importante, le fait est que leur force reste inférieure à celle des hommes : c'est pour cela que les hommes et les femmes sont séparés dans les disciplines sportives. Le point de départ n'est pas le même. Un homme qui se muscle ne part pas du même point qu'une femme qui se muscle.

Contrairement à ce que pensait Thomas, la mollesse de la femme n'est pas due à une plus grande quantité d'eau. On sait aujourd'hui que la quantité d'eau dans le corps de la femme est moins importante que dans le corps de l'homme. Les femmes ont plus de graisses que les hommes, mais la quantité d'eau dans les graisses est faible⁴⁰². Quant à la température, celle de la femme est identique à celle de l'homme, sauf lors de la deuxième moitié du cycle menstruel où elle augmente sous l'effet de la progestérone⁴⁰³. La femme est donc en moyenne moins humide et

⁴⁰² Cf. Eric P. WIDMAIER – Hershel RAFF – Kevin T. STRANG, *Vander. Physiologie humaine*, p. 6.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 575.

plus chaude que l'homme. Selon Thomas, la femme avait un tempérament identique à celui des flegmatiques à cause de l'humidité de son corps. La théorie des tempéraments en lien avec un élément naturel dominant n'a pas été reprise par la biologie⁴⁰⁴. Bien qu'il ne soit plus question des quatre éléments dans la constitution de l'être humain, les recherches actuelles montrent que l'homme et la femme n'ont pas la même « chimie ». Leurs cellules et leurs protéines sont différentes, et le rôle des hormones est considérable. Des études montrent par exemple que, d'une certaine manière, chaque cellule a un sexe et que cela a des conséquences sur la santé⁴⁰⁵.

b) Le processus de la génération

La première observation que l'on peut faire, c'est que les organes génitaux de l'homme et de la femme sont différents : les gonades sont différents (d'une part les testicules et d'autre part les ovaires), les conduits pour les gamètes sont différents (d'une part les deux spermatozoïdes, d'autre part les deux trompes utérines), les organes d'accouplement sont différents (d'une part le pénis qui est un organe externe et donc pénétrant, et d'autre part le vagin qui est un organe interne et donc pénétrable), et les glandes annexes sont différentes (d'une part les deux vésicules séminales et la prostate, et d'autre part les glandes du vagin). On peut ajouter que la femme a un organe de gestation (utérus) et que l'homme n'en a pas. On peut aussi noter que l'appareil génital de l'homme est lié à l'appareil urinaire par un urètre commun, ce qui n'est pas le cas de la femme.

Pour ce qui est de la génération en tant que telle, on sait aujourd'hui qu'elle implique deux semences : non seulement celle du père, mais aussi celle de la mère. Pour Thomas, la semence du père provenait d'un résidu de nourriture sanguine et portait une motion. La génération était due à la semence masculine seulement, qui venait former la matière sanguine maternelle. Il

⁴⁰⁴ On doit reconnaître malgré tout qu'il existe bien des tempéraments qui prédisposent plus ou moins à certaines vertus. On sait que certains comportements trouvent une explication biologique et en partie notamment dans les hormones, comme la sociabilité ou la réaction à la douleur ou au stress par exemple. Il y a ici tout un champ de recherche possible. Il serait intéressant de croiser les découvertes en psychologie et en biologie pour comprendre l'origine des tempéraments. Il serait aussi intéressant de savoir si les femmes sont plus présentes dans un tempérament et les hommes dans un autre, ou s'ils sont en nombre égal dans tous les tempéraments. Si les hormones ont un rôle dans le tempérament, on pourrait aussi chercher à savoir si le tempérament des femmes change en fonction de l'étape de leur cycle menstruel. On voit par exemple que le tempérament des enfants change après la puberté. Ces études ont très probablement déjà été entreprises, mais nous ne pouvons nous y arrêter ici, par souci de brièveté.

⁴⁰⁵ Cf. COMMITTEE ON UNDERSTANDING THE BIOLOGY OF SEX AND GENDER DIFFERENCES, *Exploring the Biological Contributions to Human Health. Does Sex Matter?*, National Academy Press, Washington, D.C., 2001.

soulevait l'hypothèse que la mère puisse avoir aussi une semence, mais cette semence n'intervenait de toute façon pas dans la génération. On sait aujourd'hui que le père et la mère transmettent tous les deux une semence, ou plutôt un gamète : le père transmet un spermatozoïde et la mère transmet un ovocyte⁴⁰⁶. Il s'agit de deux gamètes différents.

Comme nous avons observé des différences dans les organes génitaux de l'homme et de la femme, nous pouvons observer des différences dans leurs gamètes. Tout d'abord, ces gamètes sont produits par des organes différents : les spermatozoïdes sont produits par les testicules qui sont à l'extérieur du bassin ; et les ovocytes sont produits par les ovaires qui sont à l'intérieur du bassin. Les spermatozoïdes sont produits en très grand nombre (environ 30 millions de spermatozoïdes produits par jour), de façon continue, de la puberté jusqu'à la fin de la vie⁴⁰⁷. Les ovocytes sont produits en petit nombre (environ 400 en tout arrivent à maturité), de façon cyclique, de la puberté jusqu'à la ménopause (à l'âge de 50 ans environ)⁴⁰⁸. Le spermatozoïde et l'ovocyte n'ont pas la même forme : le spermatozoïde est petit et allongé (c'est la plus petite cellule de l'organisme : environ 0,06 mm de longueur), l'ovocyte est grand et sphérique (c'est la plus grande cellule de l'organisme : environ 0,1 à 0,2 mm de diamètre). Le spermatozoïde est motile et l'ovocyte ne l'est pas. Enfin, le spermatozoïde est une cellule fécondante, tandis que l'ovocyte est une cellule fécondable.

Le spermatozoïde contient principalement un patrimoine génétique (ADN), présent dans son noyau, qu'il transmettra à l'embryon. L'ovocyte constitue ce qui sera la première cellule embryonnaire. Il contient un patrimoine génétique non seulement dans son noyau, mais aussi dans ses mitochondries (organites). Il contient aussi des réserves énergétiques (vitellus) qui

⁴⁰⁶ La science a pu cerner davantage en quoi consiste la semence masculine avec la première observation des spermatozoïdes en 1677 par Antoni van Leeuwenhoek. En 1824, Jean-Louis Prevost et Jean-Baptiste Dumas découvrent le rôle fécondant du spermatozoïde. L'ovocyte a été découvert juste après, en 1827, par Karl Ernst von Baer, considéré comme le père de l'embryologie. Ce n'est qu'en 1876 que Oscar Hertwig observe et décrit pour la première fois la fécondation comme l'union du noyau d'un gamète mâle avec un gamète femelle.

⁴⁰⁷ Cf. Eric P. WIDMAIER – Hershel RAFF – Kevin T. STRANG, *Vander. Physiologie humaine*, p. 595.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 604.

Il faut ajouter ici une précision. On distingue deux stades dans la formation des ovocytes : les ovocytes I et les ovocytes II. Ce que nous appelons « ovocyte » dans notre étude concerne en réalité les ovocytes II. Un nombre limité d'ovocytes I est produit dans les ovaires de l'embryon (2 à 4 millions). À partir de la puberté et à chaque cycle, un ovocyte I (parfois deux, exceptionnellement) passera au stade d'ovocyte II et sera expulsé de l'ovaire (ovulation). Tous les ovocytes I produits ne deviennent pas des ovocytes II : sur les 2 millions d'ovocytes I produits, seuls 400 deviennent des ovocytes II. Tous les autres ovocytes I dégénèrent à un moment quelconque de leur développement, et il n'en reste que très peu au moment de la ménopause.

Si tous les ovocytes I ont été produits en même temps au stade embryonnaire de la mère (à quelques semaines près), cela signifie que ses enfants sont issus d'ovocytes produits au même moment, même s'ils ont une grande différence d'âge, et que les plus jeunes sont issus d'ovocytes plus âgés.

seront utilisées par l'embryon au début de son développement. Toute la matière dont aura ensuite besoin l'embryon pour son développement sera fournie par la mère. Au niveau matériel, le père ne transmet que du patrimoine génétique à l'embryon, la mère fournit tout le reste⁴⁰⁹.

Au moment de la fécondation, le noyau du spermatozoïde fusionne avec le noyau de l'ovocyte et commence alors l'embryogenèse (la formation de l'embryon). La génération ne consiste pas en une « cuisson » de matière, mais en une « fusion » de deux gamètes. On peut ajouter une précision. Alors que les spermatozoïdes sont mûrs au moment de la fécondation, l'ovocyte n'est pas mûr tant qu'il n'a pas été fécondé par un spermatozoïde. La fusion du spermatozoïde avec l'ovocyte entraîne une libération massive de calcium dans l'ovocyte. Cela déclenche la fin de la méiose (processus de division cellulaire), et donc la maturation de l'ovocyte. C'est à ce moment-là que l'ovocyte devient un ovule. L'ovule est ainsi un ovocyte mûr, et il n'existe pas en dehors de la fécondation : il n'y a pas d'ovule sans fécondation.

Thomas expliquait que la motion apportée par la semence paternelle suffisait à « former » la matière, et donc à démontrer que l'enfant ressemble à son père. Il faut dire que la ressemblance ne vient pas d'une motion, mais d'une information génétique. Cette information génétique est transmise aussi bien par la mère que par le père, ce qui explique que l'enfant ressemble aux deux parents. La mère transmet par ailleurs un plus grand patrimoine génétique que le père, puisqu'il y a aussi de l'ADN dans les mitochondries de l'ovocyte. L'information génétique qui est transmise par les parents n'est pas l'équivalent de l'âme. L'ADN n'est pas équivalent à la forme. C'est ce que faisait remarquer la Commission Théologique Internationale (CTI)⁴¹⁰. En

⁴⁰⁹ Du point de vue strictement biologique, on peut dire que le mâle est d'une certaine manière un parasite. Un parasite est un organisme qui vit aux dépens d'un autre. Le mâle ne vit pas aux dépens de la femelle, mais il se reproduit aux dépens d'elle. Il « injecte » seulement ses gènes et ne fournit aucune ressource. Le mâle peut ainsi engendrer une multitude d'individus sans contrainte dans le temps, tandis que la femelle ne peut engendrer qu'un nombre limité d'individus par temps de gestation.

⁴¹⁰ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu (2004) », in Gilles Emery (éd.), *Commission Théologique Internationale : Documents II (1986-2009)*, Cerf, Paris, 2013, n° 30, pp. 452-453 : « Pour maintenir l'unité du corps et de l'âme clairement enseignée dans la Révélation, le Magistère a adopté la définition de l'âme humaine comme "forme substantielle" (forma substantialis). Sur ce point, le Magistère s'est basé sur l'anthropologie thomiste qui, puisant dans la philosophie d'Aristote, comprend le corps et l'âme comme les principes matériel et spirituel d'un être humain singulier. On peut observer que cette explication n'est pas incompatible avec les conceptions scientifiques d'aujourd'hui. La physique moderne a démontré que la matière, dans ses particules les plus élémentaires, est en pure potentialité et qu'elle ne possède aucune tendance vers l'organisation. Mais le degré d'organisation dans l'univers, qui contient des formes hautement organisées d'entités vivantes et non vivantes, implique la présence de quelque "information". Cette ligne de raisonnement suggère une analogie partielle entre le concept aristotélicien de "forme substantielle" et la notion scientifique moderne d'"information". Par exemple, l'ADN des chromosomes contient l'information nécessaire pour que la matière soit organisée selon ce qui caractérise telle espèce ou tel individu. Par analogie, la forme substantielle fournit à la matière première l'information dont elle a besoin pour être organisée

réalité, l'information génétique relève plutôt de la matière que de la forme. On le voit bien lorsqu'une personne meurt : l'ADN reste du côté de la matière. L'ADN est inutile lorsque l'âme n'est plus unie à la matière. Comme le corps, il a besoin d'être « animé ». Thomas pensait que la totalité de la matière de l'embryon venait de la mère. Il faut dire qu'en réalité la majeure partie de la matière vient de la mère. Une infime partie est fournie par le père, sous forme de patrimoine génétique.

Pour Thomas, l'âme sensitive de l'embryon était éduite de la matière sous l'action de la semence paternelle. Dieu infusait l'âme rationnelle plus tard, quand le corps de l'embryon y était disposé. Certains théologiens comme le père Pascal Ide soutiennent, contrairement à Thomas, que l'embryon est animé d'une âme rationnelle dès sa conception⁴¹¹. Il reçoit dès le premier instant son âme rationnelle de Dieu. D'autres théologiens, comme le Cardinal Georges Cottier, laissent cette question en suspens, comme le fait d'ailleurs l'Eglise catholique elle-même⁴¹².

Pour Thomas, le père avait le rôle de cause efficiente dans la génération, et la mère de cause matérielle. Si on reprend les quatre causes d'Aristote, il faudrait dire en réalité que le père et la mère sont tous deux causes efficientes et matérielles de la génération. La cause formelle et la cause finale de la génération sont identiques : c'est l'âme de l'enfant. Dieu est aussi cause efficiente, dans la mesure où il infuse l'âme rationnelle à l'enfant. Dire que le père et la mère sont tous deux causes efficientes et matérielles dans la génération ne signifie pas qu'ils ont exactement les mêmes rôles. Nous avons vu qu'ils ont des organes génitaux, et aussi des

d'une manière particulière. Cette analogie doit être traitée avec la précaution requise, car les concepts métaphysiques et spirituels ne peuvent pas être simplement comparés aux données matérielles et biologiques. »

⁴¹¹ Cf. Pascal IDE, *Le zygote est-il une personne humaine ?*, Pierre Téqui, Paris, 2004.

⁴¹² Cf. Georges COTTIER, *Défis éthiques*, p. 188 : « Aujourd'hui, la majorité des théologiens qui réfléchissent à ce problème [le moment de l'infusion de l'âme spirituelle], et qui sont surtout des moralistes justement préoccupés par les questions de l'avortement, tiennent pour l'infusion de l'âme spirituelle au moment de la conception. Notons à ce propos que le débat ne peut être tranché qu'au plan philosophique et que nous ne pouvons pas en cette matière prétendre à davantage qu'à une opinion. »

Le Cardinal renvoie un peu plus loin à CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Quaestio de abortu* sur l'avortement provoqué, 18 novembre 1974, § 13, n. 19 : « Cette Déclaration laisse expressément de côté la question du moment de l'infusion de l'âme spirituelle. Il n'y a pas sur ce point de tradition unanime et les auteurs sont encore divisés. Pour les uns, elle date du premier instant ; pour d'autres, elle ne saurait précéder au moins la nidation. Il n'appartient pas à la science de les départager, car l'existence d'une âme immortelle n'est pas de son domaine. C'est une discussion philosophique dont notre affirmation morale reste indépendante pour deux raisons : 1. A supposer une animation tardive, il n'y en a pas moins déjà une vie humaine, préparant et appelant cette âme en laquelle se complète la nature reçue des parents ; 2. Par ailleurs, il suffit que cette présence de l'âme soit probable (et on ne prouvera jamais le contraire) pour que lui enlever la vie soit accepter le risque de tuer un homme, non seulement en attente, mais déjà pourvu de son âme. »

gamètes, différents. Le père n'est pas cause matérielle de la même manière que la mère : la mère apporte plus d'information génétique que le père d'une part, et d'autre part la mère apporte la matière nécessaire au développement corporel de l'embryon. Le père n'est pas non plus cause efficiente de la même manière que la mère : le père féconde, tandis que la mère est fécondée. Nous reviendrons plus loin sur ce dernier aspect.

Nous avons vu que la difficulté pour Thomas était d'expliquer la différence sexuelle si l'action du père était identique à celle de la mère. On voit ici que le fait qu'ils produisent tous deux des semences qui interviennent dans la génération ne fait pas que les parents agissent de la même manière. Leurs actions dans la génération sont différentes. Leurs organes génitaux sont différents, et leurs gamètes aussi.

c) Le cas des individus intersexués

Nous avons déjà évoqué le cas des individus intersexués à propos de l'article de Nicanor Austriaco. Revenons sur cette question. Il s'agit d'une question particulièrement importante, car elle est la première difficulté rencontrée lorsqu'on étudie ce que sont l'homme et la femme du point de vue biologique. Il existe de nombreuses causes de DSD⁴¹³. Nous pouvons en évoquer quelques-unes ici.

Le manque de production de testostérone par les testicules empêche le développement des caractères masculins, c'est ce qu'on appelle l'hypogonadisme. Le syndrome de Klinefelter est une cause fréquente d'hypogonadisme⁴¹⁴. Cette maladie est due à l'existence d'un chromosome X surnuméraire. L'individu présente alors les chromosomes sexuels XXY. Les garçons porteurs de cette maladie ont un aspect normal jusqu'à la puberté. Après la puberté, les testicules restent petits et fermes, les caractères sexuels normaux n'apparaissent pas, et les seins se développent.

Il y a aussi le syndrome d'insensibilité aux androgènes :

Dans le syndrome appelé *syndrome d'insensibilité aux androgènes* (ou *testicule féminisant*), le génotype est XY et on retrouve des testicules, mais le phénotype (organes génitaux externes et vagin) est féminin. Ce syndrome est dû à une mutation du

⁴¹³ Cf. <<http://www.embryology.ch/francais/ugenital/patholgenital01.html>>, consulté le 05.10.2017.

⁴¹⁴ Cf. Eric P. WIDMAIER – Hershel RAFF – Kevin T. STRANG, *Vander. Physiologie humaine*, pp. 600-601.

gène codant les récepteurs aux androgènes. (...) Ce syndrome n'est généralement pas diagnostiqué jusqu'à ce qu'on s'inquiète de l'absence de cycle menstruel à la puberté.⁴¹⁵

On a ainsi un individu qui possède les gènes et les gonades d'un homme, mais qui a l'apparence d'une femme.

Il y a encore l'hyperplasie congénitale des surrénales :

Alors que le syndrome d'insensibilité aux androgènes est dû à une absence de réponse du fœtus en développement aux androgènes fœtaux, l'**hyperplasie congénitale des surrénales** est due à une production excessive d'androgènes dans le fœtus. (...) Cette augmentation de la production fœtale d'androgènes fait apparaître une **virilisation** du fœtus XX (organes génitaux externes masculins). Sans traitement du fœtus, le nouveau-né XX naît habituellement avec une **ambiguïté génitale** (il n'est pas facile de déterminer si le nouveau-né est de phénotype mâle ou femelle).⁴¹⁶

On a alors un individu qui possède les gènes d'une femme, mais qui a en partie l'apparence d'un homme.

Quel que soit le type de maladie, il semble qu'on doive dire que ces individus sont à la fois hommes et femmes, mais pas de manière achevée.

Un document de la Commission nationale d'éthique Suisse a étudié de près les enjeux de l'intersexualité⁴¹⁷. Une difficulté est que de nombreux Etats demandent que soit précisé le sexe de l'enfant dans l'acte de naissance. Jusqu'à récemment et « pour le bien de l'enfant », des interventions chirurgicales importantes ont été réalisées pour assigner un sexe à l'enfant. Cependant, il est arrivé que le sexe assigné ne corresponde pas à l'identité sexuée perçue plus tard par l'enfant. Le problème est alors que ces opérations chirurgicales sont irréversibles.

Le document présente plusieurs formes de DSD, dont certaines que nous avons déjà évoquées : l'hyperplasie congénitale des surrénales (HCS), les anomalies de la biosynthèse des androgènes, le syndrome de l'insensibilité aux androgènes (AIS), les dysgénésies gonadiques, les troubles ovotesticulaires du développement sexuel et l'hypoplasie des cellules de Leydig⁴¹⁸.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 592.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 592.

⁴¹⁷ Cf. COMMISSION NATIONALE D'ÉTHIQUE SUISSE (CNE), « Attitude à adopter face aux variations du développement sexuel. Questions éthiques sur l'«intersexualité» », Prise de position no. 20/2012, Berne, Novembre 2012.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 7.

Le document précise ensuite la distinction entre DSD et transsexualité. Dans le cas de la transsexualité, le sexe biologique peut être déterminé sans difficulté. Le terme DSD, quant à lui, implique des troubles et donc une maladie. Cependant, le document explique aussi que le DSD n'est pas vécu par tous comme une source de souffrances. Dans ce cas, les expressions de « variations du développement sexuel » ou « variation de genre » sont préférées. Ces expressions sont aussi préférées à l'expression « intersexualité » qui est connotée elle aussi négativement.

Le document ajoute que, dans le cas d'une intervention chirurgicale, il faut distinguer le sexe du genre et de l'orientation sexuelle :

Il faut clairement expliquer qu'une opération d'assignation sexuelle pratiquée sur les organes génitaux n'influe pas sur le genre auquel la personne se sentira appartenir plus tard et ne détermine pas son orientation sexuelle.⁴¹⁹

Ainsi, un individu qui aura subi par exemple une vaginoplastie pourra se sentir malgré tout du genre masculin. L'intervention chirurgicale reste artificielle, elle ne donnera pas à l'enfant un sexe biologique « naturel » :

En cas de décision concernant une opération d'assignation sexuelle, on se demandera principalement de quels organes génitaux (hormis les fonctions de l'appareil urinaire) un enfant a vraiment besoin, à quel âge, et quelle conséquences les interventions considérées pourraient avoir sur la santé physique et psychique de l'enfant et du futur adulte. Tout traitement doit être soigneusement fondé, d'autant qu'un sexe résultant d'une opération d'assignation sexuelle n'est pas comparable avec un sexe naturellement donné (masculin ou féminin), tant du point de vue de son fonctionnement et de son apparence extérieure que du point de vue psychique.⁴²⁰

Le document explique que le bien de l'enfant prime et il ne serait pas bon de risquer des dommages physiques seulement pour une meilleure intégration sociale de l'enfant (stérilité, perte de la sensibilité sexuelle, douleurs chroniques ou ressenties lors de la dilatation d'un néo-vagin). Tant que la santé de l'enfant n'est pas en danger, il est donc recommandé d'attendre qu'il choisisse lui-même d'être opéré ou non, et pour quel sexe. Dans ce cas, ce ne sont pas les caractéristiques sexuelles du corps qui choisiront pour lui, mais sa propre appréciation. Face à la difficulté de désigner un sexe à la naissance dans l'acte de naissance, la commission avance

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 14.

trois propositions : ajouter une ou des catégorie(s), supprimer la mention du sexe, permettre une modification ultérieure du sexe dans le registre d'état civil. La troisième proposition est préférée aux autres, notamment à la première qui risquerait de susciter de nouvelles stigmatisations.

En lisant ce document, on peut s'étonner de l'utilisation du terme « variations » au lieu de « troubles », quand on voit que la majeure partie du document traite d'interventions médicales. A partir du moment où la question d'une intervention médicale se pose, c'est manifestement qu'il y a un « trouble ». On a vu par ailleurs que ces individus sont généralement stériles. Un signe supplémentaire est la rareté du phénomène : les individus intersexués restent une exception au regard de ce qui arrive le plus souvent⁴²¹.

Selon ce que nous avons vu auparavant, il nous semble qu'un individu intersexué est à la fois homme et femme, mais pas de manière achevée. Il reste indéterminé, même en ayant subi une intervention chirurgicale. On comprend donc toute la difficulté de devoir choisir un sexe.

d) Le cerveau de l'homme et le cerveau de la femme

Dans le domaine biologique, on peut ajouter encore un bref aperçu des recherches récentes sur le cerveau de l'homme et le cerveau de la femme. Dans un article intitulé « Masculin-Féminin : des différences cérébrales en question », la biologiste Claire Brun explique que le cerveau de l'homme est différent de celui de la femme⁴²². Cette différence est due à l'influence des hormones sexuelles lors de la formation de l'embryon⁴²³.

⁴²¹ Austriaco Nicanor parlait d'une naissance sur 4000. Le document estime entre 1 et 4 ‰ la population d'individus intersexués.

On dit que la nature est ce qui arrive le plus souvent : *ut in pluribus*, cf. n. 290. Il existe toujours quelques exceptions. Comme ces exceptions sont rares et impliquent souvent des traitements, on parle de « défaillances », de « troubles », ou de « pathologies » plutôt que de « différences » ou de « variations ». Ainsi, tout ce qui est « biologique » n'est pas nécessairement « naturel ». Est naturel ce qui arrive le plus souvent. Les pathologies telles que l'intersexualité sont biologiques, mais elles ne sont pas naturelles.

⁴²² Cf. Claire BRUN, « Masculin-Féminin : des différences cérébrales en question », in Hervé LEGRAND – Yann RAISON DU CLEUZIOW (dir.), *Penser avec le genre*, pp. 119-134.

⁴²³ Cf. *Ibid.*, p. 121 : « Les hormones sexuelles synthétisées *in utero* jouent donc un rôle essentiel dans la mise en place de l'appareil génital mâle ou femelle, mais elles interviennent également dans la sexualisation du cerveau, c'est-à-dire dans l'orientation du développement cérébral vers une direction masculine ou féminine. Plus tard, après la puberté, cette organisation sexuée du cerveau sera nécessaire pour que puissent s'exprimer les comportements liés à la reproduction. »

Les hormones sexuelles ont ensuite un effet non seulement sur les comportements sexuels, mais aussi sur d'autres comportements comme la réaction au stress ou la dépression⁴²⁴. Face au stress, les zones activées du cerveau ne sont pas les mêmes chez les hommes et chez les femmes : les hommes retiennent plus le contenu général d'un événement chargé émotionnellement, alors que les femmes retiennent plus les détails⁴²⁵. Les cerveaux des hommes et des femmes traitent donc différemment les émotions. Quant à la dépression, contrairement aux hommes, les femmes sont fortement influencées par leurs hormones. Il convient alors que les traitements soient adaptés à la chimie de chacun.

Il existe deux grandes écoles dans l'étude du cerveau masculin et du cerveau féminin : l'école du « déterminisme biologique », et l'école de la « plasticité du cerveau ».

Les disciples de l'école du « déterminisme biologique » pensent que le sexe détermine une différence de cerveau : le cerveau est masculin ou féminin à la naissance et ses aptitudes sont déterminées d'avance. Cette école est représentée par la psychologue Doreen Kimura⁴²⁶. Doreen Kimura montre par exemple que les femmes sont naturellement meilleures dans les tests qui impliquent une perception visuelle des détails et dans les tests de fluence verbale. Les hommes en revanche sont naturellement meilleurs dans les tests qui impliquent une représentation dans l'espace en 3D et dans ceux qui impliquent de viser une cible.

Les disciples de l'école de la « plasticité du cerveau » acceptent l'idée qu'il y a une différence anatomique et fonctionnelle entre le cerveau masculin et le cerveau féminin, mais cette différence n'a d'effet que sur la sphère sexuelle. Pour le reste, les cerveaux sont dotés d'une « plasticité » qui les rend capables de s'adapter à la culture environnante. Les différences d'aptitudes sont alors à prendre du côté des différences culturelles. Cette école est représentée

Cf. aussi *Ibid.*, p. 129 : « Seulement six mille gènes participent au cours du développement embryonnaire à la mise en place du plan général d'organisation du cerveau (formation des hémisphères, du cervelet, du tronc cérébral...). Ces gènes ne sont pas situés sur les chromosomes sexuels X ou Y, ce qui signifie que la fabrication d'un cerveau masculin n'est pas différente de celle d'un cerveau féminin sur le plan génétique – seule l'influence des hormones *in utero* permet d'expliquer certaines différences entre sexes. »

⁴²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 124 : « Les cerveaux des garçons et des filles sont programmés pour fonctionner légèrement différemment. En interférant directement avec le système nerveux, les hormones sexuelles ont un effet plus étendu que le contrôle des comportements sexuels, elles influencent certains processus comportementaux. »

Cf. aussi *Ibid.*, pp. 125-127.

⁴²⁵ Chez les hommes, c'est l'amygdale de l'hémisphère droit qui est plus activée, tandis que chez les femmes c'est l'amygdale de l'hémisphère gauche. L'amygdale est un noyau situé au cœur du cerveau qui est impliqué dans les réactions émotionnelles.

⁴²⁶ Cf. Doreen KIMURA, *Cerveau d'homme, cerveau de femme ?*, Odile Jacob, Paris, 2001.

par la neurobiologiste Catherine Vidal⁴²⁷. Selon Catherine Vidal, il y a plus de différences biologiques entre les individus de même sexe qu'entre les individus de sexe différent. Les différences qu'on observe entre les sexes ne sont pas génétiques, elles sont causées par l'apprentissage. Le cerveau est « modelé » par l'apprentissage. Après trois mois d'apprentissage du jonglage par exemple, on observe chez les sujets un épaississement des zones cérébrales qui contrôlent la coordination motrice et la vision. Si les sujets arrêtent de jongler, ces zones rétrécissent. De la même manière, les filles et les garçons acquièrent des aptitudes selon ce qu'on leur apprend. Seulement 10% des connexions neuronales du cerveau sont présentes à la naissance, 90% des connexions se font après la naissance sous l'influence de l'environnement familial, éducatif et culturel. Catherine Vidal en conclut que si, par exemple, les filles sont moins douées que les garçons en représentation spatiale, c'est parce

⁴²⁷ Cf. Catherine VIDAL – Dorothée BENOIT-BROWAEYS, *Cerveau, sexe et pouvoir*, Editions Belin, Paris, 2012.

Cf. par exemple p. 111 : « Le cerveau a-t-il un sexe ? La réponse scientifique à cette question est oui et non. Oui, puisque le cerveau contrôle les fonctions de reproduction qui sont à l'évidence différentes entre les hommes et les femmes. Non, parce que le cerveau n'est pas un organe comme les autres, car c'est le siège de la pensée. Or, pour que cette pensée émerge, le cerveau a besoin dans son développement d'être stimulé par l'environnement. Ainsi, au cours de sa construction, le cerveau intègre les influences du milieu extérieur, issues de la famille, de la société, de la culture. Il en résulte qu'hommes et femmes ont des cerveaux différents, mais au même titre qu'on peut trouver des différences entre le cerveau d'un violoniste et celui d'un rugbyman. »

Cf. aussi p. 112 : « Le fait de voir des différences de fonctionnement cérébral entre les sexes ne signifie pas qu'elles sont inscrites dans le cerveau dès la naissance et qu'elles y resteront. Car le cerveau, grâce à ses formidables propriétés de "plasticité", est en permanente évolution sous l'effet de l'apprentissage et de l'expérience vécue. C'est précisément ce que montrent les techniques d'imagerie cérébrale qui permettent d'étudier le cerveau vivant en train de fonctionner. Par exemple, chez une personne qui apprend à jongler avec trois balles, on observe une augmentation de surface des zones cérébrales qui contrôlent la vision et la coordination des mouvements. Et si l'entraînement cesse, on voit que les zones précédemment mobilisées régressent. Cette expérience et bien d'autres montrent que rien n'est jamais figé dans le cerveau. »

Cf. encore p. 113 : « Les tests neuropsychologiques montrent que les femmes réussissent souvent mieux les exercices de langage, alors que les hommes sont meilleurs dans l'orientation dans l'espace. Mais cela ne signifie pas que ces différences d'aptitude sont présentes dès la naissance et qu'elles sont immuables. On a montré qu'avec l'apprentissage, les différences de scores disparaissent. De plus, ces différences sont beaucoup moins marquées chez les Américains noirs et asiatiques que chez les blancs. La culture et l'éducation semblent donc y être pour quelque chose. Enfin, si l'on fait le bilan des tests publiés depuis vingt ans, on constate une réduction progressive des écarts de performance, ce qui va de pair avec l'intégration accrue des femmes dans la vie sociale et professionnelle. »

Cf. p. 114 : « Dans nos sociétés occidentales, les petits garçons sont initiés très tôt à la pratique des jeux collectifs de plein air (comme le football), particulièrement favorables pour apprendre à se repérer dans l'espace et à s'y déplacer. Ce type d'apprentissage précoce peut faciliter la formation de circuits de neurones spécialisés dans l'orientation spatiale. En revanche, cette capacité est sans doute moins sollicitée chez les petites filles qui restent davantage à la maison, situation plus propice à utiliser le langage pour communiquer. Vu les propriétés de plasticité du cerveau, il n'est guère étonnant de voir des différences cérébrales entre les hommes et les femmes qui ne vivent pas les mêmes expériences dans l'environnement social et culturel. »

Cf. enfin pp. 115-116 : « Même si gènes et hormones orientent le développement du cerveau, les circuits neuronaux sont essentiellement construits au gré de notre histoire personnelle. Si d'ailleurs les contraintes biologiques jouaient un rôle majeur dans les comportements des hommes et des femmes, on devrait s'attendre à observer des invariants. Ce n'est manifestement pas le cas. Qu'on se place à l'échelle individuelle ou de la société, il n'apparaît pas de loi universelle qui guide nos conduites. La règle générale est celle de la diversité, rendue possible par les formidables propriétés de plasticité du cerveau humain. »

qu'on leur a dit qu'elles étaient telles. Il y a eu un défaut au niveau de l'apprentissage. Les filles sont influencées par une mauvaise estime d'elles-mêmes et par les stéréotypes du genre. Sans cet *a priori*, elles seraient tout aussi douées que les garçons.

Bien qu'elle reconnaisse qu'il y a une différence fonctionnelle des cerveaux dans le comportement sexuel, Catherine Vidal explique que l'homme est beaucoup moins déterminé que l'animal. Chez l'homme, le cerveau est moins influencé par les hormones que chez l'animal⁴²⁸. Dans son article, Claire Brun suit en général l'école de Catherine Vidal⁴²⁹. Comme on l'a vu, elle relève cependant des différences entre l'homme et la femme dans d'autres comportements que les comportements sexuels : la réaction au stress ou à la dépression.

Les études sur le cerveau masculin et le cerveau féminin sont très nombreuses et les contradictions ne manquent pas. La différence culturelle relevée par Catherine Vidal est intéressante, mais elle ne semble pas tout justifier. Il reste une différence biologique non négligeable. Une étude récente a montré par exemple que l'instinct maternel a une origine neurobiologique⁴³⁰. Des zones du cerveau de la mère sont activées par les pleurs du bébé, ce

⁴²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 114-115 : « Les hormones jouent un rôle très important dans les fonctions de reproduction. Chez l'animal, elles contrôlent les comportements de rut et d'accouplement associés aux périodes d'ovulation de la femelle. Mais chez l'être humain, tout se complique ! Déjà le choix du partenaire n'a rien à voir avec les hormones. Les homosexuels n'ont aucun problème hormonal. Les délinquants sexuels n'ont pas un taux supérieur de testostérone. Quant au rôle des hormones sexuelles sur les humeurs, la nervosité, la dépression, il faut distinguer deux types de situations. Dans des cas de bouleversement physiologiques majeurs comme la grossesse ou la ménopause, on peut constater des fluctuations d'humeur. Mais dans des conditions physiologiques normales, il est impossible de démêler le rôle éventuel des hormones par rapport à mille autres facteurs de l'environnement susceptibles d'affecter nos "états d'âme". »

L'influence des hormones sur le psychisme n'est pas unilatérale. Catherine Vidal montre aussi que, parfois, c'est le psychisme qui influence la production d'hormones, cf. p. 62 : « Les hormones peuvent certes agir sur nos états mentaux, en particulier à fortes doses, comme dans les traitements contre la stérilité ou certains cancers. Mais réciproquement, le psychisme peut modifier les sécrétions hormonales. Les joueurs de tennis qui viennent de gagner un match fabriquent de la testostérone mais pas les perdants. »

⁴²⁹ Cf. Claire BRUN, « Masculin-Féminin : des différences cérébrales en question », pp. 130-131 : « La culture sexuée à laquelle sont exposés les enfants dès leur plus jeune âge peut expliquer un certain nombre de différences comportementales observables entre les garçons et les filles, puis entre les hommes et les femmes, comme par exemple celles qui touchent l'empathie, l'aptitude au langage ou la représentation spatiale. Plusieurs tests d'aptitudes cognitives révèlent ainsi des variabilités entre les deux sexes. Il est à noter néanmoins qu'il existe plus de similarités que de différences entre les cerveaux des hommes et des femmes. De nombreuses recherches ont malgré tout montré que les femmes excellent particulièrement dans l'évaluation de la fluidité des mots ou des tâches motrices de précision, alors que les hommes réussissent mieux dans les tests de raisonnement ou de rotation spatiale. Cependant, ces différences de performance ne sont pas présentes pendant la petite enfance ; elles apparaissent progressivement et ne sont mesurables qu'à partir de l'âge adulte. Elles reflètent donc des inégalités éducatives et culturelles et ne sont pas inéluctables. Il est à noter que pour une activité cognitive donnée, la variabilité au sein d'un même groupe – d'hommes ou de femmes – dépasse le plus souvent très largement la variabilité entre les sexes. »

⁴³⁰ Cf. Marc H. BORNSTEIN, « Neurobiology of culturally common maternal responses to infant cry », *PNAS* (2017) [publié en ligne : <<http://m.pnas.org/content/early/2017/10/17/1712022114.abstract?sid=9d3ae366-9866-4e25-9741-49bf7d46659>>, consulté le 27.10.2017].

qui n'est pas le cas du père. Les mères ont alors le même réflexe quelle que soit leur origine culturelle : elles prennent le bébé dans leurs bras et lui parlent pour le calmer. Cette sensibilité aux pleurs du bébé explique que les mères se réveillent davantage que les pères la nuit pour s'occuper du bébé. On peut aussi mentionner les études qui ont montré que ce n'est pas l'éducation qui fait que les filles préfèrent jouer avec des poupées et les garçons avec des voitures. Les singes – libres de tout conditionnement culturel – ont tendance à choisir les mêmes jeux que les enfants en fonction de leur sexe : les femelles jouent avec les poupées et les mâles jouent avec les voitures⁴³¹.

On pourrait ajouter encore les études du psychologue Simon Baron-Cohen sur l'autisme, qui montrent que cette maladie est plus présente chez les hommes, comme une exagération du profil masculin typique⁴³². Selon Simon Baron-Cohen, les femmes ont plutôt un cerveau « empathique », tandis que les hommes ont plutôt un cerveau « systémique ». D'autres ont effectivement montré que l'empathie est moins présente chez les hommes et que, plus le taux de testostérone est élevé, plus l'empathie est faible⁴³³. Les femmes ont toujours de l'empathie : elles apparaissent à tout âge plus performantes que les hommes dans les tests impliquant la reconnaissance d'une émotion sur un visage. Ce constat sur l'empathie est au fondement de l'éthique du *Care* initiée par la psychologue Carol Gilligan⁴³⁴. Pour Carol Gilligan, les hommes ont tendance à fonder leur jugement moral sur la raison (règle, droit), tandis que les femmes le fondent plutôt sur les émotions (sollicitude, empathie). Cette réceptivité aux émotions fait qu'elles sont plus portées au soin des personnes (*care*).

⁴³¹ Cf. Gerianne M. ALEXANDER – Melissa HINES, « Sex differences in response to children's toys in non human primates (*Cercopithecus aethiops sabaeus*) », *Evolution & Human Behaviour* 23 (2002) 467-479

[<<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1090513802001071>>, consulté le 30.10.2017].

Cf. aussi Janice M. HASSETT – Erin R. SIEBERT – Kim WALLEN, « Sex differences in rhesus monkey toy preferences parallel those of children », *Horm Behav* 54 (2008) 359-364

[<<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0018506X08000949>>, consulté le 30.10.2017].

⁴³² Cf. par exemple John T. MANNING – Simon BARON-COHEN et al., « The 2nd to 4th digit ratio and autism », *Dev Med Child Neurol* 43 (2001) 160-164

[<<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1469-8749.2001.tb00181.x/epdf>>, consulté le 30.10.2017].

Cf. aussi Bonnie AUYEUNG – Simon BARON-COHEN et al., « Fetal testosterone and autistic traits », *British Journal of Psychology* 100 (2009) 1-22

[<<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1348/000712608X311731/full>>, consulté le 30.10.2017].

⁴³³ Cf. Jack VAN HONK, « Testosterone administration impairs cognitive empathy in women depending on second-to-fourth digit ratio », *PNAS* (2011)

[publié en ligne : <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3044405/>>, consulté le 28.10.2017].

⁴³⁴ Cf. Carol GILLIGAN, *Une voix différente*. Pour une éthique du Care, Flammarion, Paris, 2008.

Les réflexions de la philosophe Edith Stein sur la spécificité de l'homme et la spécificité de la femme vont aussi dans ce sens⁴³⁵. Selon Edith Stein, la femme possède une disposition à se porter sur ce qui est personnel et vivant, tandis que l'homme est plus disposé à se porter sur ce qui est objectif. L'homme se développe naturellement de manière *unilatérale*, concentré sur un objet. La femme, quant à elle, a une propension naturelle à la *complétude* et à l'*homogénéité* : elle cherche un épanouissement complet d'elle-même et des autres, incluant toutes les dimensions de la personne.

Qu'en conclure ? L'école du « déterminisme biologique » et l'école de la « plasticité du cerveau » s'accordent sur le fait que les cerveaux de l'homme et de la femme diffèrent du point de vue de l'anatomie et du fonctionnement. Cependant, alors que Catherine Vidal pense que la différence fonctionnelle ne touche que la sphère sexuelle, Doreen Kimura pense qu'elle concerne des aptitudes plus larges. C'est aussi ce que montrent toutes les études que nous avons citées. Nous pourrions répondre en disant que les deux écoles ont raison d'une certaine manière.

⁴³⁵ Cf. Edith STEIN, « La valeur spécifique de la femme et son importance pour la vie du peuple », in *La Femme*. Cours et conférences, Cerf – Editions du Carmel – Ad Solem, Paris, 2008, p. 44 : « Parmi les traits distinctifs que l'on a coutume de mentionner, je voudrais en mettre deux seulement en évidence, car ils revêtent une importance particulière pour la valeur spécifique : 1) L'homme est davantage axé sur ce qui est *objectif*, il est tout naturel pour lui d'investir toute son énergie dans un domaine d'objets (qu'il s'agisse des mathématiques ou de la technique, de l'artisanat ou d'une exploitation) et de se soumettre, ce faisant, aux lois dudit "objet". *La femme a, quant à elle, la disposition à (Einstellung) se porter sur la sphère personnelle* : cela signifie plusieurs choses. D'abord, elle aime à associer toute sa personne à ce qu'elle fait. Ensuite, elle s'intéresse particulièrement à la personne vivante et concrète, c'est-à-dire tant à sa vie personnelle qu'aux autres personnes et à leurs affaires personnelles. 2) En s'assujettissant à un domaine d'objets, l'homme en arrive vite à se *développer* d'une manière *unilatérale*. La femme a une propension naturelle à la *complétude* et à l'*homogénéité* et ce, d'abord à un double égard : ainsi, elle voudrait devenir elle-même un *être complet*, <c'est-à-dire> un être épanoui en plénitude et de part en part, et elle voudrait aider les autres à le devenir et, en tout cas, là où elle a affaire aux êtres humains, <elle voudrait> tenir compte de l'être humain dans sa complétude. Ces deux traits caractéristiques, tels qu'ils sont *par nature*, ne sont initialement pas encore chargés de valeur, ils présentent même de grands dangers, mais l'on peut, en s'y prenant comme il faut, en faire quelque chose d'extrêmement précieux. »

Dans la même ligne, on peut ajouter la réflexion du père Alphonse d'Heilly, dans *Aimer en actes et en vérité*, Saint-Paul, Paris, 2015⁸, p. 70 : « Une des caractéristiques de cette structure différente [entre l'homme et la femme] est le rôle du cœur chez les deux. Dans la recherche que nous allons faire ensemble maintenant, la pire des erreurs est l'interprétation simpliste qui consiste à dire : "Les femmes ont du cœur, les hommes n'en ont pas". C'est faux. Même les hommes ont du cœur, contrairement à ce que l'on pourrait croire. Ce qui est beaucoup plus délicat, c'est de percevoir le rôle différent du cœur dans la structure profonde de la personne. Nous allons enregistrer deux mots clés : – Chez la femme, dépendance. – Chez l'homme, cloisonnement. Chez la femme, tous les aspects de sa personne sont en dépendance de son cœur, alors que chez l'homme les aspects de sa personne sont cloisonnés par rapport à son cœur ; il a du cœur, mais son cœur n'entre pas en action de la même manière que chez la femme. »

Le père d'Heilly poursuit en faisant plusieurs observations qui en découlent. Il explique par exemple comment le jugement chez la femme est souvent en dépendance du cœur, alors que chez l'homme le jugement est souvent privé de l'intuition du cœur. L'homme peut pécher dans son jugement par un excès d'objectivité, là où la femme peut pécher par un excès de subjectivité. Edith Stein montrera aussi les risques de ces dispositions naturelles.

Les cerveaux masculin et féminin ont des aptitudes naturelles qui les distinguent au-delà de la sphère sexuelle. Cela dit, ces aptitudes naturelles ne sont à entendre que comme un point de départ, une disposition préalable : le cerveau peut évoluer par l'apprentissage. L'éducation ne change pas le cerveau dans sa constitution, mais celui-ci est capable d'acquérir de nouvelles aptitudes par l'exercice. On retrouve ici l'idée de Thomas des *habitus* naturels et des vertus acquises. Il serait intéressant de reprendre ce que disent les études actuelles des aptitudes naturelles de l'homme et de la femme pour proposer une approche renouvelée des vertus chez l'homme et chez la femme⁴³⁶.

Selon Thomas, la femme se laissait davantage guider par ses passions que l'homme. On retrouve d'une certaine manière la prédisposition à l'empathie que certaines recherches actuelles mettent en avant⁴³⁷. Thomas expliquait cela par la faiblesse de la raison de la femme. Sa raison n'était pas assez forte pour faire face aux passions. Aujourd'hui, on parle plutôt de deux formes d'intelligence qui se distinguent, mais sans que l'une ne soit considérée comme plus faible que l'autre : une forme d'intelligence plus systémique (masculine), et une forme d'intelligence plus empathique (féminine).

2) Les puissances d'engendrer de l'homme et de la femme

Nous voyons qu'une différence importante entre l'homme et la femme émerge des études biologiques : la différence de rôle dans la génération. Cela nous amène à apporter quelques précisions sur les puissances d'engendrer de l'homme et de la femme.

a) Existe-t-il deux puissances d'engendrer différentes ?

Selon Thomas d'Aquin, la puissance d'engendrer du père est couplée à la vertu passive de la mère pour concevoir, tandis que la puissance d'engendrer de la mère prépare la matière. La puissance d'engendrer de la mère est imparfaite, car elle est seulement capable de préparer la

⁴³⁶ Une thèse intéressante a été écrite à ce propos à la *Catholic University of America* sous la direction du professeur John Grabowski : Christopher K. GROSS, *Men and Women Becoming Virtuous : An Examination of Aquinas's Theory of Virtue in Light of a Contemporary Account of Sexual Difference*, Washington, D.C., 2013.

Thèse disponible sur ce lien : <<http://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A367>>, consulté le 08.08.2017.

⁴³⁷ C'est aussi l'observation d'Eric M. Johnston, cf. « The Biology of Woman in Thomas Aquinas », pp. 610-616. Eric Johnston soutient qu'on peut trouver chez Thomas et Aristote des ressources pour un certain type de féminisme.

matière. La puissance d'engendrer du père est parfaite, car elle est capable de former la matière maternelle. La puissance d'engendrer consiste en une puissance active, qui est parfaite chez le père et imparfaite chez la mère. Pour Aristote, le mâle et la femelle se définissaient par une puissance et une impuissance : le mâle était capable de produire du sperme, et la femelle en était incapable. Pour Thomas, comme pour Aristote, il n'y a qu'un type de puissance d'engendrer : une puissance active. La vertu passive de la mère n'est pas une puissance d'engendrer.

Nous venons de voir cependant que, contrairement à ce que pensait Thomas, la mère apporte aussi une semence dans la conception de l'enfant. C'est donc que la mère a aussi un rôle de cause efficiente dans la génération, et pas seulement de cause matérielle. La puissance d'engendrer de la mère intervient dans la conception. La conception fait intervenir la puissance d'engendrer de la mère aussi bien que la puissance d'engendrer du père. Il reste que le père et la mère n'engendrent pas de la même manière. Il y a donc une différence dans leurs puissances d'engendrer.

Quelle est cette différence ? La puissance d'engendrer du père et celle de la mère sont-elles deux puissances d'engendrer différentes, deux « demi-puissances » complémentaires en vue d'un seul et même acte, ou bien deux modalités différentes et complémentaires d'une même puissance d'engendrer ? Nous avons devant nous trois possibilités, trois hypothèses, que nous allons essayer d'argumenter : la première, c'est qu'il s'agit de deux puissances différentes ; la deuxième, qu'il s'agit de deux demi-puissances ; et la troisième, qu'il s'agit de deux modalités d'une même puissance.

Pour savoir s'il y a une ou plusieurs puissances d'engendrer, il faut regarder l'acte et l'objet de la génération. Thomas explique que les puissances se diversifient d'après leurs actes, et les actes se diversifient d'après leurs objets⁴³⁸. On retrouve la réflexion d'Averroès à propos de la

⁴³⁸ Cf. ST I, 77, 3, co. : « *Ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens, color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis, sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino [...]. Potentiae diversificentur secundum actus et obiecta* (La nature des puissances se différencie de la manière même dont se différencie la nature des actes. Quant à la nature des actes, elle se diversifie en fonction de la nature des différents objets. Toute action relève en effet soit d'une puissance active soit d'une puissance passive. Or l'objet, quand il est l'acte d'une puissance passive, en est comme le principe et la cause motrice : en effet, en tant qu'elle met la vue en mouvement, la couleur est principe de la vision. Mais, par rapport à l'acte d'une puissance active, l'objet en est comme le terme et la fin : par exemple l'objet de la faculté de croître, c'est la quantité adéquate, terme de ce qui croît. Or c'est à

puissance nutritive. Il faut voir si l'objet est la cause motrice de l'acte ou bien s'il est la fin de l'acte. Si l'objet est la cause motrice de l'acte, alors la puissance est passive ; si l'objet est le terme de l'acte, alors la puissance est active. Dans le cas de la vue par exemple, l'objet – la couleur – est la cause motrice de la vue : la faculté de voir est donc une puissance passive. Dans le cas de la croissance, l'objet – la quantité achevée – est le terme de la croissance : la faculté de croissance est donc une puissance active.

Quel est l'objet de la puissance d'engendrer ? Thomas répond que c'est l'enfant, corps et âme⁴³⁹. Comme toutes les puissances végétatives, l'objet de la puissance d'engendrer est le

partir de ces deux principes, principe moteur, et fin ou terme, qu'une action est insérée dans une espèce [...]. Aussi est-il nécessaire que les puissances se différencient en fonction des actes et des objets). »

Cf. aussi ST I, 59, 4, co. : « *Potentiae non distinguuntur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti ; si alicui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum quae sub illo communi continentur. Sicut si proprium obiectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum differentiam albi et nigri, sed si proprium obiectum alicuius potentiae esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri* (Les puissances se distinguent non par leurs objets matériels mais d'après leur objet formel. Si une faculté a pour objet une formalité commune à plusieurs objets matériellement distincts, il n'y a pas lieu de distinguer plusieurs facultés selon la pluralité des objets compris dans cette formalité qui leur est commune. Ainsi l'objet propre de la vue, c'est la couleur comme telle ; on ne distingue donc pas plusieurs puissances de voir selon que l'objet de la vision sera le blanc ou le noir. Mais si l'objet propre d'une faculté était le blanc comme tel, il faudrait distinguer cette puissance de celle qui a le noir pour objet). »

Cf. encore ST I-II, 1, 3, co. : « *Enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur, actio quidem ab actu qui est principium agendi ; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem, definitio autem manifestat rationem speciei* (Dans le mouvement, on peut distinguer d'une certaine manière l'action et la passion, et l'une et l'autre prennent leur espèce de l'acte : l'acte qui est le principe efficient s'il s'agit de l'action, et, s'il s'agit de la passion, l'acte qui est le terme de notre mouvement. Ainsi l'échauffement comme action n'est autre chose qu'une certaine motion procédant de la chaleur, et l'échauffement comme passion n'est autre chose qu'un mouvement vers la chaleur ; or c'est la définition qui manifeste l'idée de l'espèce). »

⁴³⁹ Cf. ST I, 78, 2, co. : « *Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum sui ipsius* (Il faut néanmoins relever des différences entre ces puissances. Celles de nutrition et de croissance produisent leur effet dans le sujet où elles sont : c'est en effet le corps même uni à l'âme qui croît et se conserve, grâce aux facultés de croissance et de nutrition appartenant à cette même âme. Tandis que la faculté d'engendrement produit son effet, non dans le même corps, mais dans un autre corps, car rien ne s'engendre soi-même). »

Notons que dans l'ad 2 de cet article, Thomas ne fait pas mention de la puissance d'engendrer de la mère : « *Generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen huiusmodi praeparetur, et haec est vis generativa* (Dans les choses inanimées, la génération est produite par un élément tout extrinsèque. Or la génération des vivants s'accomplit selon un mode plus élevé, au moyen d'un élément même du vivant, la semence, qui contient le principe apte à former le corps. Pour cela, il faut donc dans le vivant une puissance qui prépare une telle semence : la faculté d'engendrement). »

Cf. aussi ST I, 78, 1, co. : « *Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra dictum est. Obiectum autem operationis animae*

corps uni à l'âme. Cependant, à la différence des autres puissances végétatives, son objet est le corps uni à l'âme d'un autre être : celui de l'enfant. Dans la génération, il y a deux agents mais un seul objet (l'enfant).

Si l'on regarde de plus près l'acte de la génération, on observe que l'objet ultime (l'enfant) est commun à l'homme et à la femme, mais que l'objet prochain est différent. Pour l'homme, l'objet prochain est le gamète féminin (l'ovocyte) en tant qu'il doit être fécondé par son gamète (le spermatozoïde). Pour la femme, l'objet prochain est le gamète masculin (le spermatozoïde), en tant qu'il doit féconder son gamète (l'ovocyte)⁴⁴⁰. Dans la génération, l'homme et la femme n'ont pas le même objet prochain. Pour l'homme, l'objet prochain est l'ovocyte qui se présente comme le terme de la génération. Pour la femme, l'objet prochain est le spermatozoïde qui se présente comme la cause motrice de la génération. La génération commence chez la femme quand elle se termine chez l'homme. La puissance d'engendrer de l'homme est donc active et la puissance d'engendrer de la femme est passive.

Si l'homme est désigné comme « principe » de la génération, c'est parce qu'il est celui qui « enclenche » le processus de génération. Nous avons vu précédemment qu'il existe de nombreuses différences entre les spermatozoïdes et les ovocytes. Le spermatozoïde a un rôle actif (c'est une cellule fécondante), tandis que l'ovocyte a un rôle passif (c'est une cellule fécondable). Le spermatozoïde se déplace jusqu'à l'ovocyte, puis le pénètre et le féconde. On a vu qu'il permet à l'ovocyte d'arriver à maturation et qu'il enclenche l'embryogenèse. L'ovocyte, quant à lui, est pénétré et fécondé. Il constitue ce qui sera la première cellule

in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum, non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur (En revanche les différents genres de puissances de l'âme se distinguent en fonction de leurs objets. En effet, plus une puissance est élevée, plus son objet est universel, comme on l'a dit. Or on peut considérer trois niveaux d'universalité dans l'objet. Pour certaines puissances de l'âme, l'objet est seulement ce corps uni à l'âme : on appelle « végétatif » ce genre de puissances de l'âme ; en effet, la puissance végétative n'agit que sur le corps auquel l'âme est unie). »

⁴⁴⁰ John Finley relève aussi une distinction entre un objet ultime et un objet prochain dans la génération, cf. « The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach », *The Thomist* 79 (2015), p. 597 : « Unlike the sensory powers, the generative powers never exist and act in a way that all humans share; instead, roughly half of all humans possess the generative powers and organs that we call male, and the other half, those we call female. The generative powers of man and woman should be considered, strictly speaking, "cogenerative," since they possess a twofold formal object, distinguished hierarchically. As "-generative," they possess the same ultimate object, namely, procreation of another, while as "co-", their proximate objects differ by way of involving distinct sexual organs and activities, yet in relation with each other. The ultimate object of the cogenerative powers points to the unity of nature shared by man and woman, since another of the same species, whether male or female, is generated. The proximate object of the cogenerative powers points to the distinction within that nature as found in man and woman, albeit only at the level of the reproductive capacities. »

embryonnaire. La formulation passive des verbes lorsque l'on évoque l'ovocyte n'est pas anodine. Les gamètes des parents n'ont pas le même rôle, c'est pour cela qu'ils sont différents.

Ce qui se passe au niveau des gamètes va de pair avec ce qui se passe au niveau des organes d'accouplement. Le pénis (qui est un organe externe) pénètre le vagin (qui est un organe interne). Si le pénis est « impuissant », la génération est impossible. Il n'est pas question de puissance du côté du vagin. C'est bien le père qui enclenche le processus de génération. La mère peut le susciter, mais c'est le père qui l'enclenche. Il y a bien une certaine passivité chez la mère et une certaine activité chez le père⁴⁴¹.

Nous voyons que les progrès en biologie n'infirmes pas l'idée de Thomas que, dans la conception, le père a un rôle actif et la mère a un rôle passif. Ce qu'Aristote avait observé au niveau des individus se retrouve au niveau des gamètes. Pour reprendre l'observation d'Aristote, la femelle engendre en soi et le mâle en un autre⁴⁴².

Dans la génération, les actions du père et de la mère sont concourantes : elles concourent à la génération. Il ne s'agit pas de l'addition de deux actes pour obtenir un effet plus grand, comme dans le cas du halage, par exemple. Il s'agit plutôt d'actes différents et complémentaires en vue d'une seule fin, comme l'acte du plombier et celui du menuisier pour la construction d'une maison, non pas cependant comme l'acte de l'architecte et du menuisier car le premier dirige le second. Ces deux actes concourent à un seul et même mouvement. L'acte du père et l'acte de la mère dans la génération sont semblables à l'acte d'enseigner et l'acte d'apprendre dans l'enseignement. Comme nous l'avons vu chez Aristote, il y a dans l'enseignement un seul mouvement, mais deux actes distincts, sans quoi l'action et la passion seraient la même

⁴⁴¹ C'est aussi ce que souligne Benedict Ashley, cf. « Gender and the Priesthood of Christ: A Theological Reflection », *The Thomist* 57 (1993), p. 361, n. 38 : « Ancient biology held that the male principle is relatively more active in reproduction than the female. If its activity went to its full term, it produced a male like the father, but if the matter was not fully disposed a female was engendered. This did not imply that the female is simply a defective male (as Aristotle is sometimes misunderstood), since nature intends to produce both male and female in approximately equal numbers, each perfect in its own form, complementary to each other, and each a complete human person with a soul immediately created by God [...]. Modern biology improves this explanation but does not contradict it. Both parents contribute equal amounts of nuclear genetic material, but the female also provides the bulk of the cytoplasm or the embryo, including some extra-nuclear genetic material. The male sperm is the relatively active principle which initiates reproduction by seeking out and penetrating the ovum and by determining the sex of the zygote by supplying or not supplying a Y chromosome and thus producing a male or female respectively. Thus for modern biology, even more definitely than for ancient biology, the male parent is the relatively active principle producing and differentiating both sexes, while the females specific contribution is to supply the bulk of the matter of the embryo. »

⁴⁴² Cf. n. 150.

chose⁴⁴³. L'acte d'enseigner (actif) est dans l'étudiant qui apprend (passif). De même, il y a dans la génération un seul mouvement, mais bien deux actes, sans quoi le père et la mère feraient la même chose⁴⁴⁴. L'acte d'engendrer du père est différent de l'acte d'engendrer de la mère. L'acte d'engendrer du père (actif) est dans la mère qui est fécondée (passif). La passivité de la mère n'est pas à entendre comme une absence d'acte. Il est faux de dire que la mère n'a aucune activité dans la conception. Comme l'étudiant, elle a seulement besoin d'être actualisée pour produire son acte.

Peut-on parler d'une action transitive chez le père et d'une action immanente chez la mère⁴⁴⁵ ? Ces termes sont intéressants pour signifier que le père engendre en dehors de lui et la mère en elle-même. L'action transitive passe en effet dans la matière extérieure, tandis que l'action immanente demeure dans l'agent⁴⁴⁶. Il y a cependant une ambiguïté. L'action immanente se termine dans le sujet et le perfectionne lui-même. Du côté du père, il semble bien qu'il s'agisse

⁴⁴³ Cf. nn. 162-164.

⁴⁴⁴ Dans un ouvrage collectif, Sherif Girgis, Ryan T. Anderson et Robert P. George s'appuient sur l'idée que la génération est un acte unique pour fonder l'unité du couple dans le mariage (Cf. Sherif GIRGIS – Ryan T. ANDERSON – Robert P. GEORGE, *What is marriage? Man and Woman : A Defense*, Encounter Books, New York – London, 2012). Ils expliquent que c'est parce qu'ils posent un seul acte qu'ils sont « une seule chair ». Cette hypothèse, bien qu'attrayante au premier abord, n'est pas juste. Il y a deux actes dans la génération et non un seul.

⁴⁴⁵ C'est ce que propose le père de La Soujeole, cf. « Quelle paternité du prêtre diocésain ? », *Nova et Vetera* 93 (2018), p. 138 : « L'acte spécifiquement masculin par lequel l'homme concourt au don de la vie est un acte appelé "transitif" : c'est un acte qui s'accomplit à partir du sujet (c'est un acte propre) mais en dehors du sujet comme une semence jetée en terre. Au contraire, l'acte féminin est un acte "immanent" : c'est un acte intérieur à la femme (et non ponctuel : il dure neuf mois !), car c'est à partir de sa propre chair que l'être nouveau apparaît. »

⁴⁴⁶ Cf. ST I, 18, 3, ad 1 : « *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. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius ; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis ; 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* (Comme le montre Aristote, il y a deux espèces d'actions. L'une passe dans une matière extérieure, comme chauffer ou scier ; l'autre demeure dans l'agent, comme concevoir, sentir ou vouloir. Il y a entre les deux cette différence que la première action n'est pas la perfection de l'agent, qui meut, mais du sujet qui est mû. La seconde, au contraire, est la perfection de l'agent. De là vient, le mouvement étant l'acte du mobile, que la seconde action, en tant qu'elle est l'acte de l'opérant, est appelée son mouvement et cela en raison de cette ressemblance : de même que le mouvement est l'acte du mobile, ainsi l'action dont on parle est l'acte de l'agent ; pourtant le mouvement est un acte de l'imparfait, c'est-à-dire de ce qui est en puissance, alors que l'action immanente est acte du parfait, à savoir de ce qui est en acte, comme il est dit au traité De l'Ame). »

Cf. aussi ST I, 54, 2, co. : « *Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur* (Il y a en effet deux sortes d'actions : l'action transitive qui sort de l'agent pour s'exercer sur une chose extérieure dans laquelle elle produit une passion, ainsi brûler ou scier ; l'action immanente qui ne s'exerce pas sur une chose extérieure, mais demeure dans l'agent lui-même, ainsi sentir, connaître et vouloir. Cette seconde action ne modifie pas un être extérieur, mais tout se passe au-dedans de l'agent lui-même). »

d'une action transitive. Du côté de la mère cependant, on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'une action immanente. L'objet de la génération, l'enfant, n'est pas voué à rester en elle pour la perfectionner. L'enfant est en elle, mais il est extérieur à elle⁴⁴⁷. Il faut dire aussi que ces termes ne rendent pas compte de la complémentarité entre l'acte du père et celui de la mère. Un acte immanent n'appelle pas nécessairement un acte transitif. L'acte immanent ne se produit pas sous l'effet de l'acte transitif. Chaque acte se suffit à lui-même : il y a deux actes, mais pas de mouvement commun. Or, la génération implique un mouvement commun. C'est ce qu'expriment bien les termes « actif » et « passif ». La passivité appelle une activité complémentaire.

Comme les objets et les actes de la génération sont différents chez le père et chez la mère, leurs puissances d'engendrer sont différentes. La mère a une puissance passive d'engendrer et le père a une puissance active d'engendrer. La puissance passive d'engendrer de la mère appelle la puissance active d'engendrer du père⁴⁴⁸. On a vu que Thomas ne pensait pas qu'une puissance végétative puisse être une puissance passive. C'est pourquoi il ne considérait pas la vertu passive de la mère qui intervient dans la conception comme une puissance d'engendrer. On voit pourtant ici que la puissance d'engendrer de la mère est une puissance passive. Comme le terme

⁴⁴⁷ Cf. ST I, 54, 1, ad 3 : « *Actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum* (L'action transitive est réellement intermédiaire entre l'agent et le sujet qui reçoit l'action ; tandis que l'action immanente n'est intermédiaire entre l'agent et l'objet que selon notre manière de parler, non pas réellement). »

⁴⁴⁸ Cf. ST I, 80, 2, co. : « *Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo ; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum* (Or les distinctions dans ce qui est passif et susceptible d'être mû viennent des distinctions dans ce qui est actif et qui met en mouvement, car il faut que ce qui met en mouvement soit proportionné à ce qui peut être mû, et que l'actif soit proportionné à ce qui est passif. Or une puissance passive tient son aspect formel du rapport à ce qui l'active). »

Cf. Sent. II, d. 12, q. 1, a. 1, co. : « *Nulla autem potentia passiva invenitur in natura cui non respondeat aliqua potentia activa, potens eam in actu reducere ; alias talis potentia frustra esset* (Aucune puissance passive n'existe dans la nature, à laquelle ne corresponde pas une puissance active qui puisse l'amener à l'acte, autrement une telle puissance serait inutile). »

Cf. aussi Sent. II, d. 30, q. 2, a. 1, co. : « *Si enim esset aliqua potentia passiva in materia cui non responderet aliqua potentia activa in rerum natura, illa potentia passiva esset superflua, ut Commentator dicit* (En effet, s'il existait dans la matière une puissance passive à laquelle ne correspondrait pas une puissance active dans la nature des choses, cette puissance passive serait superflue, comme le dit le Commentateur). »

Cf. encore Sent. III, d. 2, q. 1, a. 1, qc. 1, co. : « *Nulla potentia passiva naturalis est in natura cui non respondeat potentia activa alicujus naturalis agentis* (Aucune puissance passive naturelle n'existe dans la nature, à laquelle ne corresponde la puissance active d'un agent naturel). »

Cf. enfin Sent. III, d. 26, q. 1, a. 2, co. : « *Nulla potentia passiva est in natura, cui non respondeat sua potentia activa naturalis* (Il n'existe dans la nature aucune puissance passive à laquelle ne corresponde sa puissance active naturelle). »

« passif » est chargé d'un sens plutôt péjoratif, nous utiliserons parfois le terme de « puissance réceptive » à la place de « puissance passive » pour la mère.

Nous voyons que dire que le père est cause « active » et la mère est cause « passive » dans la génération ne revient pas à dire que le père est la cause efficiente et la mère est la cause matérielle. Les modalités active et passive relèvent de la cause efficiente. Le père est la cause efficiente active de la génération, et la mère en est la cause efficiente passive. Les parents sont tous deux « agents » dans la génération, chacun à sa manière. Ils sont tous deux causes efficientes, comme ils sont d'ailleurs tous deux causes matérielles.

Que dire alors de la puissance qui prépare la matière maternelle ? Pour Thomas, la puissance qui préparait la matière était la puissance d'engendrer de la mère. La préparation de la matière impliquait une puissance active, et c'est pourquoi Thomas l'avait associée à la puissance d'engendrer de la mère. Nous venons de voir que la puissance d'engendrer de la mère est une puissance passive. Or, une puissance ne peut être passive et active à la fois. C'est donc que la préparation de la matière est assurée par une autre puissance, sans doute la puissance nutritive. La grossesse est aussi assurée par la puissance nutritive. Nous avons vu que le développement de l'embryon est assuré par sa propre puissance de croissance, assistée par la puissance nutritive de la mère.

La puissance d'engendrer n'intervient que dans l'acte propre de la génération qui est la conception. La puissance d'engendrer du père n'a donc comme acte que de féconder, et la puissance d'engendrer de la mère n'a comme acte que d'être fécondée. Si on considère l'acte principal de la génération, l'acte où la vie est donnée, c'est-à-dire la conception, alors le père est un principe actif tandis que la mère est un principe passif. La puissance d'engendrer de la mère est une puissance passive et la puissance d'engendrer du père est une puissance active. La puissance d'engendrer de la mère n'est donc pas imparfaite comme le pensait Thomas. Elle est parfaite, aussi bien que la puissance d'engendrer du père. Elle n'est pas une puissance active imparfaite ; elle est une puissance passive parfaite.

Revenons à nos hypothèses de départ. Nous avons vu que la génération implique non pas un, mais deux actes et donc deux puissances d'engendrer. Le père a une puissance active d'engendrer, tandis que la mère a une puissance passive d'engendrer. Il s'agit de deux

puissances différentes d'engendrer qui impliquent deux actes différents. La deuxième hypothèse (deux demi-puissances complémentaires pour un seul acte) est ainsi écartée. On pourrait penser que la troisième hypothèse (deux modalités différentes et complémentaires d'une même puissance d'engendrer) est aussi écartée. Or, des puissances actives et passives peuvent siéger dans une autre puissance. On trouve un exemple de cela chez Thomas : c'est le cas du caractère sacramentel.

Du point de vue philosophique, le caractère est une puissance. C'est une « puissance spirituelle ordonnée à certains actes sacrés »⁴⁴⁹. Le caractère ordonne au culte divin, il donne d'agir comme instrument de Dieu : il est une participation au sacerdoce du Christ⁴⁵⁰. Il existe en réalité trois caractères : le caractère baptismal, le caractère de la confirmation, et le caractère sacerdotal. Ces trois caractères sont des puissances différentes qui siègent dans une même puissance : la puissance intellectuelle⁴⁵¹. Les caractères sont donc des puissances d'une puissance. Ils ont cette particularité intéressante dans notre cas qu'ils donnent à la puissance intellectuelle dans laquelle ils siègent une modalité active ou passive⁴⁵².

⁴⁴⁹ ST III, 72, 5, co. : « *Spiritualis potestas ad aliquas sacras actiones ordinata.* »

⁴⁵⁰ Cf. ST III, 63, 3 et ST III, 65, 3, ad 3.

⁴⁵¹ Cf. ST III, 63, 2, co. qui dit que le caractère est une puissance, et ST III, 63, 4, ad 3 qui dit que le caractère réside dans la puissance intellectuelle et non dans l'essence de l'âme.

⁴⁵² Cf. ST III, 63, 2, co. : « *Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia, nam ad tradendum aliquid aliis, requiritur potentia activa ; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus* (Le culte divin consiste à recevoir des choses divines ou à les transmettre à autrui. Mais, pour chacun de ces offices, une puissance est nécessaire, puissance active pour transmettre, puissance passive pour recevoir. C'est pourquoi le caractère comporte une puissance spirituelle ordonnée au culte divin). »

Cf. aussi ST III, 63, 4, ad 2 : « *Essentia animae est subiectum potentiae naturalis, quae ex principiis essentiae procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quaedam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde, sicut essentia animae, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit ; ita potentia naturalis animae perficitur per spiritualem potentiam, quae est character* (L'essence de l'âme est le sujet de la puissance naturelle qui découle des principes de l'essence. Or, le caractère n'est pas une puissance de cette sorte, mais une certaine puissance spirituelle survenant du dehors. Aussi, de même que l'essence de l'âme, principe de la vie naturelle de l'homme, est perfectionnée par la grâce qui donne à l'âme la vie spirituelle, de même la puissance naturelle de l'âme est perfectionnée par cette puissance spirituelle qu'est le caractère). »

Cf. enfin ST III, 72, 5, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Potentia autem non est nisi activa vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis, potentia autem passiva, sive receptiva, per sacramentum Baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur* (Une puissance spirituelle ne peut être qu'active ou passive. Dans les sacrements, la puissance active est conférée par le sacrement de l'ordre ; la puissance passive, ou réceptive, par le sacrement du baptême. Ainsi le sacrement de confirmation n'imprime pas de caractère). »

Ce à quoi il répond (ad 2) : « *Omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandum fidem per susceptionem aliorum sacramentorum ; ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio* (Tous les sacrements sont des protestations de

On a alors une seule puissance – la puissance intellectuelle – qui est marquée par une modalité active ou passive. Le caractère sacerdotal est une puissance active, et le caractère baptismal et celui de la confirmation sont des puissances passives. Le caractère sacerdotal donne une modalité active au culte de Dieu (le prêtre transmet les réalités divines) et le caractère baptismal et celui de la confirmation donnent une modalité passive au culte de Dieu (l'individu reçoit les réalités divines)⁴⁵³. Les caractères ordonnent à des actes différents, car ce sont des puissances différentes qui entrent en jeu. L'objet est le même – le culte de Dieu – mais les raisons formelles sont différentes.

On pourrait dire, par analogie, qu'il y aurait chez le père une vertu active qui donne une modalité active à la puissance d'engendrer, tandis qu'il y aurait chez la mère une vertu passive qui donnerait une modalité passive à la puissance d'engendrer. La vertu active paternelle et la vertu passive maternelle seraient des puissances qui siègent dans un même type de puissance d'engendrer. Elles seraient deux puissances d'une puissance. Alors que, pour les caractères, il s'agit de puissances de la puissance intellectuelle ; pour l'homme et la femme, il s'agirait de puissances de la puissance d'engendrer.

Cette hypothèse ne tient pas, au moins pour deux raisons. Tout d'abord, la puissance intellectuelle est ordonnée à d'autres actes que le culte de Dieu. Le caractère l'ordonne au culte de Dieu. La puissance d'engendrer, quant à elle, est ordonnée uniquement à la génération. Il n'est pas nécessaire qu'une seconde puissance vienne s'y ajouter pour l'ordonner au même acte.

foi. Par conséquent, si le baptisé reçoit le pouvoir spirituel de protester sa foi en recevant les autres sacrements, le confirmé reçoit le pouvoir de confesser la foi du Christ publiquement, et comme en vertu de sa charge). »

⁴⁵³ Thomas explique aussi que, pour recevoir le caractère de l'ordre, il faut avoir reçu le caractère baptismal, cf. Sent. IV, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 3, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Videtur quod character ordinis non praesupponat characterem baptismalem. Quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum ; per characterem baptismalem susceptivus eorumdem. Sed potestas activa non praesupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non praesupponit de necessitate characterem baptismalem* » (Il semble que le caractère de l'ordre ne présuppose pas le caractère baptismal, car, par le caractère de l'ordre, l'homme devient le dispensateur des sacrements, mais, par le caractère baptismal, [il devient] capable de les recevoir. Or, une puissance active ne présuppose pas nécessairement une [puissance passive], car elle peut exister sans elle, comme cela est clair pour Dieu. Le caractère de l'ordre ne présuppose donc pas nécessairement le caractère baptismal). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *In eo qui habet potentiam activam a se, potentia activa non praesupponit passivam ; sed in eo qui habet potentiam activam ab altero, praeexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quae recipere possit potentiam activam* » (Chez celui qui possède par lui-même une puissance active, la puissance active ne présuppose pas de puissance passive. Mais, chez celui qui reçoit d'un autre une puissance active, est prérequis à la puissance active une puissance passive qui puisse recevoir la puissance active). »

De même, il faut avoir reçu le caractère de la confirmation pour recevoir le caractère de l'ordre. Contrairement au caractère baptismal, le caractère de la confirmation n'est pas absolument nécessaire au caractère de l'ordre, c'est plutôt nécessaire par convenance (Cf. Sent. IV, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 4, co.).

Ensuite, on voit que la puissance d'engendrer possède des organes différents chez l'homme et chez la femme. Le rapport de la puissance à l'organe est identique au rapport de la forme à la matière⁴⁵⁴. La vue est à l'œil ce que la forme est à la matière. L'organe (œil) est la matière de la puissance (vue), et la puissance (vue) est la forme de l'organe (œil). L'organe de la génération est donc la matière de la puissance d'engendrer. Si on a deux types d'organes de la génération, alors on a nécessairement deux types de puissances d'engendrer. A deux matières différentes correspondent deux formes différentes. Il faut dire alors que la vertu active du père et la vertu passive de la mère ne sont pas des modalités d'une même puissance d'engendrer. On a bien deux puissances d'engendrer différentes.

Aristote avait bien noté qu'il s'agissait de deux puissances différentes : « Le mâle et la femelle diffèrent du point de vue de leur définition, parce que chacun a une puissance différente »⁴⁵⁵. Il écrivait précisément que la masculinité et la féminité résident dans les « puissances » d'engendrer et les « parties » qui les accompagnent : « Ce n'est certes pas en tout qu'un animal est lui-même femelle ou mâle, mais par une puissance et une partie déterminées. » Ce qu'il désigne par « parties », ce sont les organes. Les organes relèvent de l'observation, et les puissances relèvent de la définition.

Un peu plus loin, Aristote expliquait que les puissances et les organes agissent comme des principes : « Il suffit, en effet, que la partie génératrice soit détruite pour que pratiquement la silhouette entière de l'animal soit simultanément modifiée au point qu'il ait l'air d'une femelle ou peu s'en faut, parce que ce n'est pas selon n'importe quelle partie ni selon n'importe quelle puissance que l'animal est femelle ou mâle. » Nous avons vu en effet que quand les testicules sont détruits, les caractères sexuels secondaires masculins disparaissent. Les testicules ont un rôle de principe.

On sait d'une part que le rapport de la puissance à l'organe est identique au rapport de la forme à la matière. On sait d'autre part que les puissances n'émanent pas de la matière, mais de la

⁴⁵⁴ Cf. ST II-II, 65, 1, arg. 2 : « *Sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animae ad partes corporis, ut dicitur in II de anima* (Aristote établit que toute l'âme est avec tout le corps dans le même rapport que chaque partie de l'âme avec chaque partie du corps). »

Cf. aussi Sent. IV, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 1, arg. 6 : « *Secundum philosophum, sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiae ad partes corporis, ut visus ad oculum* (Selon le Philosophe, le rapport entre l'âme et le corps est le même que celui des puissances aux parties du corps, comme la vue par rapport à l'œil). »

Il s'agit dans ces deux citations d'extraits d'objections, mais Thomas ne contredit pas ces points dans ses réponses.

⁴⁵⁵ Cf. n. 150.

substance de l'âme⁴⁵⁶. Elles émanent de l'âme par une sorte de « résultante naturelle »⁴⁵⁷. Que dire de l'émanation des puissances d'engendrer si les organes de la génération sont formés progressivement ? Ces puissances ne peuvent pas être présentes sans leurs organes. Il faudrait dire que l'âme suscite toujours les puissances, mais que celles-ci ne peuvent s'actualiser qu'à la mesure de la maturation des organes. Les puissances d'engendrer seraient totalement actualisées lorsque l'individu aurait atteint la puberté. Cette actualisation progressive se rapporte à l'acte premier (être) et non à l'acte second (opération). La puissance d'engendrer reste toujours en puissance vis-à-vis de l'acte de la génération. En sens inverse, lorsque les organes sont détruits, la puissance disparaît (c'est le cas de la castration). Après la mort, les puissances liées à des organes ne demeurent pas « en acte » dans l'âme, mais seulement virtuellement⁴⁵⁸.

Ainsi, nous pouvons conclure que la génération fait intervenir deux types d'organes, deux actes et donc deux puissances d'engendrer différentes. C'est la première hypothèse qui s'avère juste : la puissance d'engendrer du père et la puissance d'engendrer de la mère sont deux puissances d'engendrer différentes. Il y a une puissance masculine (active) d'engendrer et une puissance féminine (passive) d'engendrer. Alors que les autres puissances de l'âme sont communes à l'homme et à la femme, la puissance d'engendrer est différente chez l'un et chez l'autre. Cette conclusion rejette l'idée que les puissances végétatives sont toutes actives. La puissance

⁴⁵⁶ Cf. ST I, 77, 6, co. : « *Omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia* (Toutes les puissances de l'âme, quel qu'en soit le sujet, âme seule ou composé, émanent de l'essence de l'âme comme de leur principe). »

⁴⁵⁷ Cf. ST I, 77, 6, ad 3 : « *Emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem ; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color* (L'émanation des accidents propres à partir d'un sujet ne se fait pas par changement, mais par une sorte de résultante naturelle). »

Cf. aussi ST I, 77, 7, ad 1 : « *Potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem* (Une puissance de l'âme émane de son essence non par changement, mais par une sorte de résultante naturelle). »

⁴⁵⁸ Cf. ST I, 77, 8, co. : « *Omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Qaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu ; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice* (Toutes les puissances de l'âme se rattachent à l'âme seule, comme à leur principe. Mais certaines puissances se rattachent, comme à leur sujet, à l'âme seule : l'intellect et la volonté. Il est nécessaire que les puissances de ce type demeurent dans l'âme une fois le corps détruit. Mais d'autres puissances ont pour sujet l'organe conjoint : toutes les puissances de la partie sensitive et de la partie nutritive. Or une fois le sujet détruit, un accident ne peut demeurer. Par conséquent, une fois détruit l'organe conjoint, ces puissances ne restent pas en acte ; elles y restent seulement virtuellement, comme en leur principe et en leur racine). »

d'engendrer peut être active (puissance masculine d'engendrer) ou passive (puissance féminine d'engendrer).

Reconsidérer le rôle du père et de la mère dans la génération nous conduit à tenir des conclusions différentes de Thomas d'Aquin sur certains points théologiques. Nous n'allons pas revoir tous ces points, mais nous pouvons en évoquer deux, à titre d'exemple. A propos du péché originel, il faut dire que le père n'est pas la seule cause efficiente dans la génération. La mère est aussi cause efficiente. Le péché originel serait donc aussi bien transmis par la mère que par le père. Quant à la conception du Christ, il faudrait dire que Marie a été non seulement cause matérielle, mais aussi cause efficiente. L'Esprit Saint, quant à lui, aurait suppléé au fait que le père est non seulement cause efficiente, mais aussi cause matérielle. Ainsi, l'action de l'Esprit Saint nous apparaît encore plus grande, plus miraculeuse.

b) Analogie avec l'intellect agent et l'intellect possible

On trouve chez Thomas un exemple de puissances de l'âme qui sont distinctes et qui participent à un mouvement commun : c'est le cas de l'intellect agent et de l'intellect possible.

L'intellect agent et l'intellect possible sont deux puissances distinctes. Dans les *Quaestiones disputatae de anima*, Thomas fait remarquer que ces deux puissances ont le même objet (l'intelligible en acte), mais que cela ne les empêche pas d'être différentes, car cet objet ne se rapporte pas de la même manière à l'intellect agent et à l'intellect possible⁴⁵⁹. L'intelligible se rapporte à l'intellect agent comme étant fait par lui, et à l'intellect possible comme le mettant en mouvement. L'intellect possible reçoit l'espèce intelligible, tandis que l'intellect agent la cause⁴⁶⁰. L'intellect agent et l'intellect possible sont deux puissances distinctes, dont l'une est

⁴⁵⁹ Cf. *Q. de anima*, 13, arg. 20, l'objection se formulait ainsi : « *Intellectus possibilis et agens sunt diversae potentiae, ut supra ostensum est. Sed idem est obiectum utriusque. Non igitur potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum* (L'intellect agent et l'intellect possible sont des puissances diverses, comme on l'a montré plus haut. Or identique est l'objet de l'un et de l'autre. Donc les puissances ne se distinguent pas par la différence des objets). »

Ce à quoi il répond (ad 20) : « *Idem obiectum, scilicet intelligibile in actu, comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo ; ad intellectum vero possibilem ut movens ipsum. Et sic patet quod non secundum eandem rationem idem comparatur ad intellectum agentem et possibilem* (Le même objet, à savoir l'intelligible en acte, se rapporte à l'intellect agent comme étant fait par lui, et à l'intellect possible comme le mettant en mouvement. Il est donc manifeste qu'il ne se rapporte pas selon la même raison à l'intellect agent et à l'intellect possible). »

⁴⁶⁰ Cf. *Q. de anima*, 4, ad 9 : « *Species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem ; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem, ad intellectum autem agentem sicut ad facientem huiusmodi species per abstractionem* (La même espèce intelligible se rapporte à l'intellect agent et possible, mais à l'intellect possible

active et l'autre passive⁴⁶¹.

L'intellection nécessite ainsi deux puissances : une puissance active et une puissance passive. L'intellect possible ne peut concevoir à moins d'être mû par une espèce intelligible, produite par l'intellect agent⁴⁶². On pourrait dire que l'espèce intelligible produite par l'intellect agent « féconde » d'une certaine manière l'intellect possible. Les deux intellects ont deux actions bien distinctes⁴⁶³. Ils ont cependant un mouvement commun : l'acte de l'intellect agent est dans l'intellect possible. Il s'agit d'actions concourantes, comme dans les cas de l'enseignement et de la génération.

On pourrait voir dans la puissance active paternelle et la puissance passive maternelle une analogie de l'intellect agent et de l'intellect possible⁴⁶⁴. Il s'agit d'une analogie de proportionnalité, qui met en parallèle le rapport puissance active - puissance passive. On a d'un côté : intellect agent - intellect possible, et de l'autre : puissance masculine d'engendrer -

comme à celui qui la reçoit et à l'intellect agent comme à celui qui cause, en les abstrayant, l'intelligibilité actuelle des espèces). »

⁴⁶¹ Cf. ST I, 79, 10, co. : « *Intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae ; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva* (L'intellect agent et l'intellect possible sont des puissances différentes, comme en toute chose la puissance active est différente de la puissance passive). »

Notons que l'intellect possible n'est jamais appelé intellect passif par Thomas, sans doute pour le distinguer de la raison particulière, cf. ST I-II, 51, 3, co. : « *In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum, unum quidem ipse intellectus possibilis ; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa* (Dans les facultés de connaissance il faut considérer qu'il y a une double passivité, celle de l'intellect possible lui-même, et une autre dans cette puissance qu'Aristote nomme encore intellect passif et qui est la raison particulière, c'est-à-dire la faculté cogitative avec mémoire et imagination). »

⁴⁶² Cf. *Q. de anima*, 4, ad 1 : « *Intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moveatur ab intelligibili ; quod, cum non praeexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem* (Notre acte d'intellection ne peut être accompli par le seul intellect possible. En effet l'intellect possible ne peut concevoir à moins d'être mû par l'intelligible, lequel, puisqu'il ne préexiste pas [en acte] dans la nature des choses, il faut qu'il le devienne par l'intellect agent). »

⁴⁶³ Cf. *Q. de anima*, 4, ad 8 : « *Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia ; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine ; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat* (Des deux intellects, le possible et l'agent, découlent deux actions. Car l'acte de l'intellect possible est de recevoir les intelligibles, et l'acte de l'intellect agent est d'abstraire les intelligibles. Cependant, il ne s'ensuit pas qu'il y ait une double intellection dans l'homme, car, pour une unique intellection, il faut que concourent l'une et l'autre de ces actions). »

⁴⁶⁴ Pia de Solenni a aussi cherché une analogie de la masculinité et la féminité au niveau intellectuel, cf. *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*.

Elle fait quant à elle une analogie avec la raison et l'intelligence. L'homme est associé à la raison et la femme à l'intelligence. Selon elle, la raison est active tandis que l'intelligence est réceptive. Cette proposition est fautive, car la raison et l'intelligence sont une même puissance, qui est une puissance passive (Dans un cas en mouvement – la raison – et dans l'autre au repos – l'intelligence –, cf. ST I, 79, 8). Cette proposition ne montre pas par ailleurs la complémentarité et la fécondité qu'on trouve dans le cas de l'intellect agent et de l'intellect possible.

puissance féminine d'engendrer. Dans les deux cas, on a affaire à une puissance active qui va de pair avec une puissance passive. On a alors deux puissances d'engendrer complémentaires, comme on a deux puissances intellectuelles complémentaires. Comme dans l'intellection, on a dans la génération un seul mouvement et deux actes : l'acte du père est dans la mère.

L'analogie entre les intellects et les puissances d'engendrer est assez suggestive. On observe d'ailleurs qu'il existe un vocabulaire commun entre la génération et l'intellection : les verbes « concevoir » ou « connaître », par exemple, s'appliquent aux deux. L'intellect possible ne peut concevoir sans avoir été « fécondé » par l'espèce intelligible produite par l'intellect agent. De même, la mère ne peut concevoir sans avoir été fécondée par la semence produite par le père. De l'intellection naît un concept, de la génération naît un enfant. L'intellection est une forme de génération. On parlera de génération intellectuelle, pour la distinguer de la génération charnelle. Il faut noter cependant cette différence que l'enfant est le résultat de l'union des semences des parents, tandis que le concept n'est pas le résultat de l'union de l'espèce intelligible et d'une semence qui serait produite par l'intellect possible. De plus, chez l'homme, le concept n'est pas de même nature que l'intellect qui l'engendre. Enfin, l'intellect agent et l'intellect possible sont présents dans un seul individu, tandis que la puissance masculine d'engendrer et la puissance féminine d'engendrer sont présentes dans des individus différents. C'est pourquoi la génération charnelle nécessite la collaboration de deux individus différents.

Comme dans le cas de l'intellect agent et de l'intellect possible, les puissances d'engendrer du père et de la mère ont besoin l'une de l'autre pour parvenir à leur fin. Il n'y a pas de génération possible sans cette complémentarité entre puissance active et puissance passive, qu'il s'agisse de la génération charnelle ou bien de la génération intellectuelle. La puissance passive de la mère nécessite la puissance active du père. De même, la puissance active du père, ne pouvant se suffire à elle-même, nécessite la puissance passive de la mère. On voit ainsi que l'absence du chromosome Y et du gène SRY, ou bien la passivité de l'ovocyte, ne sont aucunement des faiblesses. Selon Thomas, la femme est passive dans la génération, car elle manque de chaleur. Cela n'est pas juste, la passivité de la femme n'est pas due à une faiblesse : elle est une alternative nécessaire à la génération. L'absence du gène SRY dispose à la passivité, et donc rend possible la génération. Ce n'est pas un mal pour un bien ; c'est une différence pour un bien.

L'activité et la passivité sont des différences nécessaires. La génération ne pourrait pas avoir lieu si la mère produisait une semence active comme les spermatozoïdes, ou si le père produisait

une semence passive comme les ovocytes. La passivité de la mère rend possible la génération. Sans cette passivité, l'activité du père serait vaine. De même, l'activité du père rend possible la génération. Sans cette activité, la passivité de la mère serait vaine. Tout principe actif qui ne se suffit pas à lui-même, aussi « noble » ou « digne » soit-il, est vain s'il n'a pas la puissance passive correspondante⁴⁶⁵.

Pour poursuivre notre étude, on pourrait encore comparer la génération chez l'homme et la génération en Dieu. On a vu qu'il y a chez l'homme deux types de génération : une génération « charnelle » et une génération « intellectuelle ». Contrairement à l'homme, la génération en Dieu est uniquement intellectuelle⁴⁶⁶. La génération en Dieu ressemble à la génération charnelle

⁴⁶⁵ Thomas relève dans le cas de l'intellect agent, comme dans le cas de l'homme, que ceux-ci sont plus nobles, car ils sont actifs.

Cf. *Q. de anima*, 5, arg. 10, l'objection se formulait ainsi : « *Agens est honorabilius patiente, ut dicitur in III de anima*. (L'agent est d'une dignité supérieure à celle du patient, comme il est dit dans le *De anima*). »

Ce à quoi il répond (ad 10) : « *Intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva* (L'intellect agent est plus noble que l'intellect possible, pour autant que la vertu active est plus noble que la passive). »

Cf. aussi n. 18.

⁴⁶⁶ Cf. *De rationibus fidei*, 3 : « *Quilibet autem sapiens considerare potest, quod non est idem modus generationis in omnibus rebus, sed in unaquaque re invenitur generatio secundum proprietatem suae naturae. In animalibus quidem quibusdam per maris et feminae commixtionem; in plantis vero per pullulationem, seu germinationem, atque in aliis aliter. Deus autem non est carnalis naturae, ut feminam requirat, cui commisceatur ad proles generationem, sed est spiritualis sive intellectualis naturae, immo magis supra omnem intellectum. Est igitur in eo generatio accipienda secundum quod convenit intellectuali naturae. Et quamvis intellectus noster ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino nisi secundum similitudinem eorum quae in intellectu nostro invenimus. Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur. [...] Non tamen proprie verbum nostri intellectus potest dici proles vel filius, quia non est eiusdem naturae cuius est intellectus noster* (Toute personne sensée peut cependant considérer que le mode de la génération n'est pas identique chez tous les êtres, mais en chaque être la génération se réalise selon la propriété de sa nature : chez certains animaux elle a lieu par l'union du mâle et de la femelle, chez les plantes par pullulation ou par germination, et autrement encore chez d'autres êtres. Or Dieu n'est pas de nature charnelle pour avoir besoin d'une femme à qui s'unir pour engendrer une progéniture. Mais il est de nature spirituelle ou intellectuelle, bien plutôt il est au-dessus de tout intellect. La génération en Dieu doit donc être saisie selon ce qui convient à la nature intellectuelle. Et bien que notre intellect se trouve en défaut face à l'intellect divin, nous ne pouvons pourtant parler de l'intellect divin qu'au moyen de la similitude de ce que nous trouvons dans notre intellect. Notre intellect se trouve parfois en puissance de connaître, et parfois en acte. Or, chaque fois qu'il connaît en acte, il forme quelque chose d'intelligible qui est pour ainsi dire sa progéniture et que l'on appelle donc "concept de l'esprit". [...] Cependant le verbe de notre intellect ne peut pas être appelé proprement "progéniture" ni "fils", puisqu'il n'est pas de même nature que notre intellect). »

Cf. aussi ST I, 27, 2, ad 2 : « *Intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus, unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, unde verbum procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et filius. Unde et his quae pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processione divinae sapientiae, scilicet conceptione et partu, dicitur enim ex persona divinae sapientiae, Proverb. VIII, nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram ; ante colles ego parturiebar. Sed in intellectu*

dans la mesure où le concept ou plutôt le Verbe est de même nature que celui qui l'engendre, mais elle se rapproche en réalité plus de la génération intellectuelle. Il s'agit d'une analogie : la génération en Dieu est en réalité au-delà de la génération intellectuelle. Dieu n'a pas besoin d'un principe passif pour engendrer le Verbe. Le principe actif, qui est Dieu lui-même, se suffit à lui-même : cette génération est uniquement paternelle⁴⁶⁷. Il n'y a pas dans la génération en Dieu de passage de la puissance à l'acte⁴⁶⁸. Pour la génération intellectuelle, Dieu n'a pas besoin d'un intellect agent et d'un intellect possible, mais l'homme en a besoin. De même, l'homme a besoin pour la génération charnelle de deux puissances : la puissance masculine (active) d'engendrer et la puissance féminine (passive) d'être engendré. La nécessité d'une puissance active et d'une puissance passive, pour la génération intellectuelle aussi bien que charnelle, est d'une certaine manière liée à la condition limitée de l'homme. Elle n'est pas une punition ou un châtiment, elle n'est pas une conséquence du péché originel. Elle est naturelle et bonne, dans la mesure où elle rend possible sa fécondité, charnelle ou intellectuelle.

Dieu engendre seul son Fils, tandis que l'homme et la femme ont besoin l'un de l'autre pour engendrer un enfant. On pourrait dire que, pour engendrer, l'homme et la femme sont ensemble à l'image de Dieu. Leur fécondité est à l'image de la fécondité en Dieu.

L'homme est capable de produire un semblable. Il est capable de se « re-produire ». Il est

nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas (En nous, l'acte d'intellection n'est pas la substance même de l'intellect : aussi le verbe qui procède en nous selon l'opération intellectuelle, n'a pas la même nature que son principe ; et par suite il ne vérifie pas proprement et complètement la notion de génération. Mais l'acte d'intellection divine est la substance même du sujet connaissant on l'a montré plus haut ; aussi le Verbe y procède comme un subsistant de même nature. Et pour cette raison, c'est au sens propre qu'on le dit "engendré" et "Fils". De là vient que l'Écriture, pour désigner la procession de la Sagesse divine, fait appel à des notions propres à la génération des vivants, celles de "conception", d'"enfancement". Ainsi le livre des Proverbes [8, 24] fait dire à la Sagesse divine : "Les abîmes n'existaient pas encore, et j'étais déjà conçue. J'étais enfantée avant les collines." Mais pour notre intellect, nous usons seulement du terme "conception", pour autant que le verbe de notre intellect soutient avec la chose connue un rapport de similitude, et non d'identité de nature). »

⁴⁶⁷ Cf. SCG IV, 11 : « *In generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione verbi patri attribuuntur in sacris Scripturis : dicitur enim pater et dare filio vitam, et concipere et parturire* (Les fonctions qui dans la génération charnelle sont réparties entre le père et la mère, la Sainte Écriture les attribue toutes au Père dans la génération du Verbe : donner la vie au Fils, concevoir, enfanter, tout cela on l'affirme du Père). »

⁴⁶⁸ Cf. ST I, 27, 2, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita ; et utriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis* (La génération est le changement du non-être à l'être, c'est-à-dire l'opposé de la corruption ; l'un et l'autre ont pour sujet la matière. Mais rien de tout cela ne convient à Dieu. Il ne peut donc pas y avoir de génération en Dieu). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est* (Cette objection tire argument de la génération au premier sens, celle qui comporte passage de la puissance à l'acte. Ainsi entendue, la génération ne se trouve pas en Dieu, nous l'avons dit). »

capable de se « produire de nouveau », ce qui n'est pas le cas de l'ange. Chez l'homme, la génération charnelle est une reproduction, mais pas la génération intellectuelle. En Dieu, la génération intellectuelle est une reproduction. Elle est même la plus parfaite. La génération en Dieu est la plus parfaite, car l'engendré ressemble le plus à celui qui engendre. Il y a entre Dieu et son Fils non seulement une identité spécifique, comme c'est le cas dans la génération humaine, mais en plus une identité numérique de forme⁴⁶⁹. Dieu transmet tout ce qu'il est à son Fils. Le Fils est l'image parfaite du Père. Dans la génération charnelle humaine, l'enfant tient non pas d'un seul principe, mais de deux principes unis. D'une part, il ne reçoit pas la substance de ses parents, et d'autre part, il ne reçoit qu'en partie de son père et qu'en partie de sa mère. Il faut plusieurs enfants pour donner une image des parents, et cela n'atteint jamais la parfaite image qu'est la consubstantialité.

La « re-production » s'effectue donc en Dieu par une génération intellectuelle et en l'homme par une génération charnelle. Il est surprenant de relever que le Verbe de Dieu a été engendré à la fois d'une génération intellectuelle (celle du Père) et d'une génération charnelle (par Marie, lors de son incarnation). Il unifie en lui, d'une certaine manière, les deux types de génération.

La question de la génération est riche. On pourrait encore pousser la réflexion, en évoquant la

⁴⁶⁹ Cf. ST I, 33, 2, ad 4 : « *Nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. III, flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto haec fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio ; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca, nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinae generationis et paternitatis pertinent* (Les termes de « génération » et de « paternité » comme les autres noms qui s'attribuent à Dieu au sens propre, conviennent plus véritablement à Dieu qu'aux créatures, du moins à considérer la réalité signifiée, et non le mode de signification. Aussi l'Apôtre dit-il [Ep 3, 14. 15] : « Je fléchis les genoux devant le Père de mon Seigneur Jésus-Christ, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom. » Voici pourquoi : il est clair que la génération est spécifiée par son terme, qui est la forme de l'engendré ; et plus cette forme se rapprochera de l'engendrant, plus aussi il y aura génération véritable et parfaite ; ainsi la génération univoque est plus parfaite que la génération équivoque. C'est que, par définition, l'engendrant engendre un être qui lui est semblable selon la forme. Dès lors, le fait même que, dans la génération divine, il y a identité numérique de forme entre engendrant et engendré, alors que dans les créatures il n'y a qu'identité spécifique sans identité numérique, cela même montre que la génération et la paternité se vérifient en Dieu plus parfaitement que dans les créatures. Et si, en Dieu, il n'y a qu'une distinction relative entre l'engendrant et l'engendré, cela fait ressortir la vérité de cette génération et de cette paternité). »

Le Verbe accomplit parfaitement à lui seul la ressemblance du Père, cf. ST I, 27, 5, ad 3 : « *Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore, sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fecunditas manifestatur* (C'est par un acte unique et simple que Dieu connaît tout, et pareillement veut tout. Il ne peut donc pas y avoir en lui de verbe procédant d'un autre verbe, ni d'amour procédant d'un autre amour ; il n'y a en lui qu'un Verbe parfait et qu'un Amour parfait. Et c'est en cela que se manifeste sa parfaite fécondité). »

génération spirituelle de l'homme dans la grâce, par le baptême. Dans la Genèse, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Gn 1, 26). Cette parole renvoie à la création de l'homme, mais aussi à sa génération spirituelle. Il y a un lien entre les notions d'« enfant de Dieu » et d'« image » de Dieu⁴⁷⁰. La génération spirituelle, qui fait de l'homme un enfant de Dieu, lui donne d'être davantage à l'image de Dieu.

Nous avons vu que l'homme et la femme ont des puissances d'engendrer différentes. Selon Aristote, la masculinité et la féminité sont réductibles aux puissances d'engendrer et à leurs organes correspondants. Ce qui fait qu'un homme est homme et qu'une femme est femme, ce sont précisément ces puissances et ces organes. Peut-on vraiment dire que la masculinité et la féminité sont réductibles aux puissances et aux organes de la génération ? Ne sont-elles pas plus que cela ? Qu'est-ce qui fait fondamentalement qu'un homme est un homme, et qu'est-ce qui fait fondamentalement qu'une femme est une femme ?

Pour pouvoir répondre à ces questions, il convient d'entrer dans un dialogue plus profond entre la biologie et la philosophie. Nous allons pour cela approfondir l'approche philosophique. Nous commencerons par une considération sur la connaissance. Comment appréhendons-nous ce que sont l'homme et la femme ? Nous parviendrons probablement par là à cerner un peu mieux ce qui constitue la masculinité et la féminité.

B) L'appréhension de ce que sont l'homme et la femme

Dans cette section, nous suivrons le processus de la connaissance tel qu'il est expliqué par la philosophie réaliste. La philosophie réaliste se fonde sur cette conviction que l'intellect est capable de saisir en partie le réel.

Il y a deux manières d'approcher une réalité : soit par ce qui la précède (sa cause), soit par ce qui la suit (ses effets). Ceci conduit à deux sortes de démonstrations. Dans la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin explique ces démonstrations : la première consiste à partir de la cause pour arriver à l'objet de la démonstration (démonstration *propter quid*), tandis que la

⁴⁷⁰ Cf. n. 249.

seconde consiste à partir des effets (démonstration *quia*)⁴⁷¹. Partir des effets, c'est partir de ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance, de ce que nous appréhendons par nos sens.

La démonstration *propter quid* porte sur la cause de la chose, elle répond à la question « Pourquoi il en est ainsi ? ». La démonstration *quia* porte sur l'existence de la chose, au fait qu'elle est ainsi. Nous n'avons pas un accès manifeste à la cause de la masculinité et de la féminité, mais nous avons un accès à leurs effets. Nous faisons d'une certaine manière l'expérience de la masculinité et de la féminité. Pour démontrer leur existence il nous faudra donc partir de leurs effets. Il nous faudra opter pour une démonstration *quia* et, grâce à elle, nous pourrions remonter à la cause. Qu'est-ce qui fait qu'un être humain est homme ou femme ? Nous allons essayer de répondre à cette question en partant des effets. Nous partirons donc de notre expérience la plus commune.

Lorsque nous nous trouvons face à un homme et une femme, nous percevons d'abord qu'il y a une différence physique entre eux. Le plus souvent par exemple, le corps de la femme a plus de courbes que le corps de l'homme, ou bien le corps de l'homme est plus « carré » que le corps de la femme. C'est ce qu'on appelle le dimorphisme sexuel. La différence homme-femme est la différence la plus évidente de l'humanité : elle partage l'humanité en deux groupes.

La distinction homme-femme est probablement la première que l'on fait après avoir saisi que l'individu qui se trouve en face de nous est un être humain. Dans sa réflexion sur la connaissance, Thomas écrit que nous jugeons avec nos sens ce qui est le plus commun avant ce qui l'est moins⁴⁷². Ceci se vérifie dans l'espace, mais aussi dans le temps. Nous voyons d'abord

⁴⁷¹ Cf. ST I, 2, 2, co. : « *Duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse [si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos], quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere* (Il y a deux sortes de démonstrations : l'une par la cause, que l'on nomme *propter quid* ; elle part de ce qui est antérieur, en réalité, par rapport à ce qui est démontré. L'autre, par les effets, que l'on nomme démonstration *quia* ; elle part de ce qui n'est premier que dans l'ordre de notre connaissance. C'est pourquoi, toutes les fois qu'un effet nous est plus manifeste que sa cause, nous recourons à lui pour connaître la cause. Or, de tout effet, on peut démontrer que sa cause propre existe, si du moins les effets de cette cause sont plus connus pour nous qu'elle-même ; car, les effets dépendant de la cause, dès que l'existence de l'effet est établie, il suit nécessairement que la cause préexiste). »

⁴⁷² Cf. ST I, 85, 3, co. : « *Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius apprehenditur esse corpus, quam apprehendatur esse animal ; et prius apprehenditur esse animal, quam apprehendatur esse homo ; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine ; et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicitur in I Physic* (Nous jugeons en effet avec nos sens ce qui est plus commun avant ce qui l'est moins, et cela dans l'espace et dans le temps. Dans

un être humain avant de voir que c'est un homme ou une femme, de même l'enfant dans le cours de son développement distingue d'abord un être humain avant de distinguer un homme ou une femme.

La distinction homme-femme se situe d'une certaine manière entre l'étape où l'on distingue un « être humain » et l'étape où l'on distingue l'individu « Socrate » ou « Platon ». Face à une personne, on se rend compte d'abord que c'est un corps, avant de savoir que c'est un animal ; puis que c'est un animal avant de savoir que c'est un être humain ; puis que c'est un être humain avant de savoir que c'est un homme (au sens de masculin) ; et enfin que c'est un homme avant de savoir que c'est Socrate ou Platon. Il semble que nous faisons toujours cette distinction, même inconsciemment, car lorsque quelqu'un est « inclassable » comme homme ou femme, notre attention est immédiatement éveillée. Même si nous ne voyons pas la personne mais que nous l'entendons seulement, comme c'est le cas au téléphone par exemple, nous n'avons en général aucune difficulté à faire la distinction. Quant à savoir quand les enfants font cette distinction, il semblerait qu'ils la fassent très tôt, peut-être déjà distinguent-ils dans le ventre de leur mère les voix masculines des voix féminines. On voit par la suite qu'ils savent faire sans difficulté la distinction entre « papa » et « maman ».

1) Le processus de la connaissance

Que se passe-t-il tout d'abord dans nos sens qui saisissent la réalité ? Parmi nos *sens externes*, c'est la vue qui nous permet le plus souvent de faire la distinction entre un homme et une femme, bien que les formes physiques (silhouettes) ne soient pas l'objet propre de la vue (ce sont les couleurs). On distingue une forme masculine d'une forme féminine. La masculinité et la féminité ne sont pas l'objet propre d'un sens externe ; ce sont des sensibles communs. On peut aussi les percevoir par l'ouïe (la voix de l'homme étant plus grave que celle de la femme), par l'odorat ou par le toucher. Mais principalement, c'est la vue qui, grâce aux couleurs, perçoit des formes différentes chez l'homme et chez la femme.

l'espace d'abord : quand on voit quelque chose de loin, on se rend compte que c'est un corps, avant de savoir que c'est un animal, et un animal avant un homme, et un homme avant Socrate ou Platon. Ensuite par rapport au temps : l'enfant distingue un homme de ce qui n'en n'est pas un, avant de distinguer tel homme d'un autre homme. C'est pourquoi, « les enfants appellent d'abord tous les hommes papa, mais par la suite les distinguent les uns des autres », dit Aristote. »

Viennent ensuite les *sens internes*⁴⁷³. Le sens commun récolte toutes les connaissances des sens propres⁴⁷⁴. En présence d'une femme, il récolte par exemple les qualités perçues par la vue, l'ouïe et l'odorat. L'imagination obtient et conserve ces qualités. Elle produit une similitude de la réalité, appelée *image* (ou phantasme). Ainsi nous avons dans notre imagination l'image de telle femme ou de tel homme.

L'estimative associe ensuite une représentation, ou intention, à cette image, laquelle dépasse les sens. Le rôle de l'estimative est de juger, de synthétiser et d'analyser⁴⁷⁵. Chez l'homme, à la différence de la bête, l'estimative prend le nom de « cogitative » ou « raison particulière », car elle ne relève pas de l'instinct mais d'une synthèse d'éléments⁴⁷⁶. C'est l'estimative qui, chez le mouton par exemple, va éveiller la peur en présence d'un loup. Chez l'homme,

⁴⁷³ Cf. ST I, 78, 4, co. : « *Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis [...]. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum* (Ainsi donc, pour la réception des formes sensibles, il y a le sens propre et le sens commun [...]. Pour retenir ces formes et les conserver, il y a la puissance productrice d'images, ou imagination, qui sont identiques ; en effet cette puissance productrice d'images ou imagination est comme un trésor des formes reçues par le sens. Pour connaître les représentations non reçues par le sens, il y a l'estimative. Pour les conserver, il y a la faculté mémorative, qui en est comme le trésor). »

⁴⁷⁴ Cf. ST I, 78, 4, ad 2 : « *Sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum ; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur ; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit* (Le sens propre juge son objet sensible propre, en le distinguant des autres sensibles qui relèvent du même sens, par exemple en distinguant le blanc du noir ou du vert. Or distinguer le blanc du doux ne peut relever ni de la vue ni du goût, car pour distinguer une chose d'une autre, il faut les connaître toutes deux. C'est donc au sens commun qu'il revient de poser un tel jugement : à lui sont rapportées comme à un terme commun toutes les connaissances des sens. C'est grâce à lui encore que sont perçues les représentations des sens, par exemple lorsque quelqu'un voit qu'il voit. En effet, cela ne peut provenir du sens propre, lequel ne connaît que la forme sensible qui le modifie ; c'est dans cette modification que s'accomplit la vision, et de celle-là suit une autre modification dans le sens commun, lequel perçoit alors la vision elle-même). »

⁴⁷⁵ Cf. ST I, 78, 4, arg. 5.

⁴⁷⁶ Cf. ST I, 78, 4, co. : « *Quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium* (Mais pour les représentations dont nous parlons, il y a une différence : car les autres animaux les perçoivent seulement par un instinct naturel, tandis que l'homme par une sorte de synthèse des données. C'est pourquoi, cette puissance que, chez les autres animaux, on appelle "estimative naturelle" est appelée "cogitative" chez l'homme : elle forme ces représentations par une sorte de synthèse des données. Aussi l'appelle-t-on parfois "raison particulière", et les médecins lui attribuent un organe spécial, la partie médiane du cerveau ; en effet, elle opère la synthèse des représentations individuelles, comme la raison intellectuelle opère la synthèse des représentations universelles). »

l'opération de la cogitative est sous l'influence de la raison⁴⁷⁷. Nous associons ainsi certaines intentions aux images d'hommes et de femmes que nous avons dans notre esprit. Ces intentions sont conservées dans la mémorative.

Nous avons chacun une multiplicité d'images d'hommes et de femmes en nous, et ces images varient d'un individu à un autre⁴⁷⁸. Il suffirait cependant d'un seul homme et d'une seule femme pour que nous ayons une connaissance sensible de l'homme et de la femme, mais cette connaissance s'affine par la multiplication des images. Nous acquérons ainsi une certaine connaissance de ce qu'est un homme et de ce qu'est une femme par l'intermédiaire des individus ; c'est une connaissance sensible.

La connaissance de l'être humain ne s'arrête pas là. A partir de l'image commence un processus d'abstraction qui va permettre non plus aux sens mais à l'intellect de saisir la réalité⁴⁷⁹. L'intellect possible ne peut pas être actualisé par les images. Celles-ci doivent d'abord être rendues intelligibles par l'intellect agent⁴⁸⁰. La connaissance intellectuelle passe par les sens, mais ne s'y arrête pas. L'intellect agent abstrait ainsi une *espèce intelligible* (ou *species*) à partir d'une ou de plusieurs images. Il abstrait des conditions matérielles le contenu intelligible des

⁴⁷⁷ Cf. ST I, 78, 4, ad 5 : « *Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis ; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus* (Si la cogitative et la mémorative ont dans l'homme une pareille excellence, ce n'est pas en raison de ce qui est propre à la partie sensitive de l'âme, mais en raison d'une certaine affinité et proximité avec la raison universelle, laquelle rejaillit en quelque sorte sur elles. C'est pourquoi ce ne sont pas des facultés différentes de celles des autres animaux : ce sont les mêmes, mais plus parfaites). »

⁴⁷⁸ Cf. ST I, 76, 2, co. : « *Aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te* (Mon image d'une pierre est différente de ton image d'une pierre) », et, un peu plus loin : « *In uno autem intellectu a phantasmatis diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum* (Mais, à partir de diverses images d'une même espèce, un seul intellect n'abstrait qu'une seule "forme" intelligible. Comme on le voit si on prend un seul homme : il peut y avoir en lui diverses images de pierre, et néanmoins de toutes ces images il n'abstrait qu'une seule "forme" intelligible de pierre ; par elle et en une seule opération, l'intellect de cet homme intellige la nature de la pierre, nonobstant la diversité des images). »

⁴⁷⁹ Nous arrivons ici à un point extrêmement important dans la pensée de Thomas d'Aquin : notre mode de connaître par abstraction. Il expose ceci dans les articles 1 et 2 de la question 85 de la *Prima Pars*. C'est en quelque sorte dans cette question que se trouve la clé du réalisme de l'Aquinat.

⁴⁸⁰ Cf. ST I, 84, 6, co. : « *Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem ; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae* (Dans la mesure où il dépend des images, l'acte intellectuel est causé par le sens. Mais parce que les images sont incapables de modifier l'intellect possible, elles doivent être rendues intelligibles en acte par l'intellect agent. En conséquence, on ne peut dire que la connaissance sensible soit la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, mais plutôt elle est la matière sur laquelle agit cette cause). »

A propos de l'intellect agent et de l'intellect possible, cf. aussi Chapitre III, A, 2, b. (en particulier les nn. 459-463).

images. De même que l'image est la similitude de la réalité par laquelle le sens connaît, l'espèce intelligible est la similitude de la réalité par laquelle l'intellect connaît.

Ajoutons ici trois précisions importantes : tout d'abord, l'objet de la connaissance est bien la réalité elle-même ; ensuite, il n'y a pas de connaissance sans recours aux images ; et enfin, la connaissance du particulier exige un retour à l'image.

Première précision : l'objet de la connaissance est bien la réalité elle-même. Ce qui est connu n'est pas qu'une représentation de la réalité. La *species* n'est pas ce qui est connu (*id quod*), mais ce par quoi (*id quo*) notre intellect connaît la réalité⁴⁸¹. Elle est un moyen de connaître et non l'objet de la connaissance : par elle, l'objet lui-même est uni à l'intellect. Si l'intellect a besoin d'une *species*, c'est parce qu'il ne peut connaître que ce qui se trouve sous le même mode d'être que lui, c'est-à-dire immatériel⁴⁸². L'objet propre de l'intellect est la quiddité des choses existant dans la matière⁴⁸³. La *species* est une similitude de la réalité sous le mode de l'intellect. Elle n'a pas le mode d'exister de son objet, elle en est seulement une représentation⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Cf. ST I, 85, 2, co. : « *Anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam* (Ce sera au moyen des espèces intelligibles que l'âme connaîtra les réalités qui sont en dehors d'elle). »

L'objet de l'intelligence est la réalité et non la *species*. Comme l'explique très bien le professeur Peter Kreeft, ne connaître de la réalité que les propres idées qu'on en a, ce serait un peu comme être en prison et ne voir la réalité qu'à travers un écran de télévision. Nous serions incapables de sortir pour voir le monde réel et savoir si les images de la télévision sont vraies ou fausses. Cf. Peter KREEFT, *A shorter Summa*, Ignatius Press, San Francisco, 1993, p. 126.

⁴⁸² Cf. Serge-Thomas BONINO, « Aspects doctrinaux de la q. 2 », in THOMAS D'AQUIN, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*. Introduction, traduction et commentaire de Serge-Thomas Bonino OP, Cerf – Editions Universitaires de Fribourg, Paris – Fribourg, 1996, pp. 156-157 : « Le sujet récepteur et la détermination reçue sont dans un rapport de puissance à acte et doivent, par conséquent, appartenir au même degré ontologique. La *species* épouse donc le statut ontologique du sujet connaissant et en contracte les propriétés. Cette constatation est capitale et permet de résoudre bien des paradoxes de la connaissance. Elle permet de comprendre, par exemple, pourquoi les *species* reçues dans les sens, qui sont des puissances organiques, sont nécessairement matérielles ou, inversement, pourquoi, dans l'intellect, la *species* d'un objet matériel est nécessairement immatérielle. Elle explique aussi pourquoi la similitude des créatures en Dieu ne peut que s'identifier à l'essence divine, à Dieu lui-même, puisque, en vertu de l'absolue simplicité divine, tout ce qui est en Dieu est Dieu. »

⁴⁸³ Cf. ST I, 18, 2, co. : « *Intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora* (Notre intellect, qui est formellement la faculté de connaître la quiddité des choses comme son objet propre, tient cet objet des sens, dont les objets propres sont les accidents extérieurs). »

Cf. aussi ST I, 85, 6, co. : « *Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei* (L'objet propre de l'intellect est la quiddité des choses). »

⁴⁸⁴ Cf. Serge-Thomas BONINO, « Aspects doctrinaux de la q. 2 », pp. 158-159 : « La vérité de la connaissance exige seulement la ressemblance fondée sur la représentation. Il n'est, en particulier, aucunement requis que la *species* ait dans la puissance cognitive le mode d'exister qui est celui de l'objet dans sa réalité propre. Le rôle de la *species* est seulement d'assurer cette ressemblance par représentation entre le sujet et l'objet. Pour représenter l'objet, la *species* doit présenter, à son égard, une certaine *proportio* qui permet à la puissance cognitive de "passer" de la

Deuxième précision : il n'y a pas de connaissance sans recours aux images. L'intellect ne considère jamais une *species* en dehors d'une image. Il ne peut passer à l'acte sans recours aux images⁴⁸⁵. La *species* est abstraite et non extraite. L'extraction impliquerait de séparer l'image de la *species*. Or, la *species* n'est jamais séparée de l'image. La connaissance intellectuelle et donc universelle n'est jamais dissociée de la connaissance sensible et donc particulière. L'image permet à l'intellect de considérer l'essence universelle dans le particulier⁴⁸⁶. L'intellect a toujours besoin des images.

Troisième précision : la connaissance du particulier exige un retour à l'image. L'intellect est incapable de connaître directement le singulier⁴⁸⁷. Le retour à l'image permet une certaine connaissance du particulier. L'objet de notre intellect est la nature de la réalité sensible, mais

species à l'objet qu'elle représente. Il s'agit en l'occurrence d'un rapport de ressemblance : la *species* représente l'objet dans la mesure où elle en porte la ressemblance, c'est-à-dire où il y a dans l'objet et dans la *species* les mêmes déterminations formelles, le même contenu intelligible, la même *ratio*, quoi que sur un mode ontologique différent. La manière dont la *species* représente l'objet est donc plus ou moins parfaite, selon que la ressemblance entre la *species* et l'objet est plus ou moins grande. Ainsi une *species* peut-elle représenter un objet en propre (et donc en procurer une connaissance propre) lorsqu'elle contient en elle toutes les déterminations intelligibles qui caractérisent le type intelligible de cet objet. Mais elle ne le représentera que de façon générale et imparfaite si elle n'en contient que quelques-unes. C'est ainsi que la *species* d'animal ne représente qu'imparfaitement l'homme. »

⁴⁸⁵ Cf. ST I, 84, 7, co. : « *Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata* (Notre intellect, selon l'état de la vie présente où il est uni à un corps passible, ne peut passer à l'acte sans recours aux images). »

A propos du recours aux images, cf. aussi ST I, 85, 5, ad 2 : « *Intellectus et abstrahit a phantasmatis ; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata* (L'intellect abstrait des images et cependant ne comprend en acte qu'en se tournant vers les images) » ; ST I, 86, 1, co. : « *Etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit* (Même après avoir abstrait les espèces intelligibles, [l'intellect] ne peut les connaître en acte sans avoir recours aux images ; et c'est en ces images qu'il connaît les espèces intelligibles) » ; ST II-II, 175, 4, co. : « *Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatis, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit* (L'intellect humain ne se tourne vers les réalités sensibles qu'au moyen des images ; par les images il reçoit à partir des réalités sensibles les idées, et c'est en considérant des idées dans les images qu'il juge les réalités sensibles et les organise) » ; ST II-II, 180, 5, ad 2 : « *Contemplatio humana, secundum statum praesentis vitae, non potest esse absque phantasmatis, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat, sicut philosophus dicit, in III de anima. Sed tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis* (La contemplation humaine, selon la condition de la vie présente, ne peut être sans images. Il est en effet conforme à la nature de l'homme de voir les idées intelligibles dans les images, dit Aristote. Cependant, la connaissance intellectuelle n'a pas pour objet les images elles-mêmes. Mais elle contemple en elles la pureté de la vérité intelligible). »

⁴⁸⁶ Cf. ST I, 84, 7, co. : « *Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem* (Pour que l'intellect connaisse en acte son objet propre, il est nécessaire qu'il se tourne vers l'image afin de considérer l'essence universelle comme existant dans le particulier). »

⁴⁸⁷ Cf. ST I, 14, 11, ad 1 : « *Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantes, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit* (Par l'abstraction, notre intellect dégage la forme intelligible des principes individuels de son objet. Il s'ensuit que cette forme intelligible ne peut pas être la similitude des caractéristiques individuelles, et c'est pour cette raison que notre intellect ne connaît pas le singulier). »

notre jugement intellectuel ne serait pas vrai si l'on ne retournait pas à l'image⁴⁸⁸.

L'intellect ne peut pas connaître directement le singulier (c'est le propre du sens), mais il peut le connaître indirectement, par un retour sur lui-même⁴⁸⁹. Toute connaissance intellectuelle ne sera jamais suffisante pour connaître l'individu : « Celui qui connaît Socrate en ce qu'il est blanc, qu'il est fils de Sophronisque, ou par quelque autre caractéristique de ce genre, ne connaîtrait pas Socrate selon qu'il est *cet* homme-là. »⁴⁹⁰ Il faut accéder à la matière individuelle pour connaître un individu. Le retour vers l'image entre dans ce qu'on appelle la seconde opération de l'intellect, qui est l'acte de composition et de division : « En nous, le jugement de l'intellect exige pour sa perfection un retour vers les réalités sensibles, qui sont à l'origine de notre connaissance. »⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Cf. ST I, 84, 8, co. : « *Proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur, et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem philosophus, in III de caelo, quod sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum, faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum ; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciatur rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret, et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus* (L'objet propre de notre intellect est la nature de la réalité sensible. Or, on ne peut juger parfaitement d'une chose si l'on ne connaît tout ce qui s'y rapporte, et surtout si l'on ignore le terme et la fin du jugement. Selon Aristote "de même que l'œuvre est la fin de la science technique, de même la fin de la science de la nature est principalement le donné de la connaissance sensible". L'artisan ne se préoccupe de connaître le couteau qu'en vue de son travail, pour fabriquer ce couteau particulier. Pareillement, l'homme des sciences de la nature ne cherche à connaître la nature de la pierre ou du cheval que pour savoir la définition des réalités perceptibles au sens. Il est évident que l'artisan ne pourrait juger parfaitement du couteau, s'il ignorait le travail qu'il fait ; ni l'homme de science, des réalités naturelles, s'il ignorait les choses sensibles. Or, tout ce que notre intellect atteint, dans la vie présente, nous le connaissons par rapport à ces choses sensibles et naturelles. Nous ne pouvons donc avoir de jugement intellectuel parfait lorsque le sens, qui nous fait connaître les réalités sensibles, est empêché d'agir). »

⁴⁸⁹ Cf. ST I, 86, 1 et 3.

Cf. aussi *Q. de ver.*, 10, 5.

Cf. encore Camille BERUBE, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964, pp. 55-56 : « L'âme unie au corps ne connaît pas directement le singulier par l'intellect, mais seulement par les sens. Indirectement cependant et par une certaine réflexion, l'intellect lui-même connaît le singulier, parce que de la connaissance de son objet propre, l'universel, il vient par un certain retour, à la connaissance de son acte ; de celui-ci il fait retour sur l'espèce ; de celle-ci il se porte à la connaissance du phantasme, et ainsi, par le phantasme, il connaît le singulier. En d'autres termes, cette connaissance n'est qu'indirecte parce qu'elle n'est pas l'effet propre de la forme. »

⁴⁹⁰ ST I, 14, 11, co. : « *Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo.* »

⁴⁹¹ ST II-II, 173, 3, co. : « *In nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia.* »

Cf. aussi ST II-II, 154, 5, ad 3 : « *Apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia cognitionis humanae* (L'appréhension de la

De ces trois précisions, nous pouvons retenir que, bien que son objet soit immatériel, l'intellect a besoin pour son exercice de partir de l'image et de retourner à l'image. Ceci est très important pour la suite, car ainsi la connaissance de l'homme et de la femme ne peut pas être une connaissance détachée du réel perçu par les sens⁴⁹². Cette connaissance part nécessairement d'hommes et de femmes réels et retourne à eux. Notre intellect ne peut pas appréhender l'homme et la femme sans les images d'hommes et de femmes. Parler de l'homme ou de la femme en général, c'est toujours avoir en tête une multiplicité d'images d'hommes et de femmes.

Revenons au processus de l'intelligence, et notamment à la *species* abstraite de la réalité. La qualité de la connaissance dépend de la précision de la *species*⁴⁹³. Plus le rapport de ressemblance entre la *species* et l'objet est grand, plus la connaissance est parfaite.

La *species* actualise ensuite l'intellect possible⁴⁹⁴. L'intellect possible forme alors un concept (parfois appelé verbe intérieur)⁴⁹⁵. Il conçoit : c'est une génération, la génération intellectuelle,

raison n'est pas empêchée dans le sommeil de la même manière que son jugement, car celui-ci s'accomplit par recours aux choses sensibles, premiers principes de la connaissance humaine). »

⁴⁹² Cf. Serge-Thomas BONINO, « Aspects doctrinaux de la q. 2 », p. 147 : « Cette distinction entre deux types d'intelligibilité, l'intelligibilité absolue et l'intelligibilité relative, est imposée par le *modus intelligendi* propre à l'homme : celui-ci n'accède à l'intelligible que par le sensible qui en tamise l'intensité, à l'universel que par le particulier. Elle atteste qu'il n'y a pas identité pour l'homme entre l'ordre noétique et l'ordre réel. Cela signifie, contre tout idéalisme, que la pensée humaine n'est pas la source de l'intelligibilité, mais qu'elle doit se régler sur l'ordre objectif des choses dont elle n'est pas le centre. Seule la pensée divine coïncide avec l'ordre objectif des choses du fait qu'elle en est la source. »

⁴⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 164 : « L'intellection a donc pour principe formel intrinsèque la *species* de l'objet et non l'objet lui-même. Certes, en sa fonction représentative, la *species* est pur renvoi à l'objet et c'est bien l'objet qui est directement connu par l'intellect, mais c'est la *species* et non l'objet qui est la forme intrinsèque, la perfection de la puissance cognitive. Par conséquent – et le point est capital –, les propriétés de l'acte cognitif dépendent immédiatement non des propriétés de l'objet extra-mental mais de celles de la *species* qui le représente. »

Cf. aussi p. 166 : « L'acte de connaître présente aussi toute une série de propriétés découlant du rapport que la *species* entretient avec l'objet qu'elle représente. Il tient en particulier sa spécification de son rapport à l'objet. Par suite, c'est la nature du rapport de ressemblance de la *species* à l'objet qu'elle représente qui définit l'extension de la connaissance, son caractère plus ou moins déterminé et donc plus ou moins parfait. Ainsi un objet ne peut-il être connu en propre, c'est-à-dire parfaitement, que si la *species* qui procure cette connaissance le représente en propre. »

⁴⁹⁴ Cf. ST II-II, 173, 2, co. : « *Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui ; secundo, imaginationi ; tertio, intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis* (Les réalités sont représentées à l'esprit humain par des *species* ; normalement il est nécessaire que ces représentations passent par les sens, puis par l'imagination, et aboutissent à l'intellect possible ; celui-ci est modifié par les représentations d'images qu'éclaire l'intellect agent). »

⁴⁹⁵ Cf. ST I, 107, 1, co. : « *Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur* (Quand l'esprit s'applique à considérer en acte ce qu'il possède sous forme d'habitus, on peut dire qu'il se parle à lui-même ; car le concept mental ainsi formé est ce qu'on appelle le verbe intérieur). »

comme on l'a vu précédemment. Le concept est nécessaire à la connaissance, il est en quelque sorte l'objet proportionné à l'intellect et présent en lui⁴⁹⁶. Il est le terme de l'intellection, tandis que la *species* en est le principe⁴⁹⁷. Comme la *species*, le concept n'est pas l'objet connu, mais ce par quoi l'objet est connu.

Le concept généré sera finalement signifié par un mot. Le lien entre le concept et le mot n'est pas un lien de cause à effet : le concept n'est pas la cause efficiente du mot. Il peut d'ailleurs y avoir plusieurs mots pour un seul concept. C'est le cas par exemple des différentes langues : « chien » en français se dit « dog » en anglais⁴⁹⁸.

Nous venons de voir la première opération de l'intellect : l'appréhension. Dans cette opération, la réalité est d'abord appréhendée (*species*), puis pensée (concept ou verbe), puis signifiée (mot). On distingue trois opérations de l'intellect. L'appréhension est suivie d'un processus de composition et de division, puis d'un processus de raisonnement⁴⁹⁹. L'intellect a besoin des

⁴⁹⁶ Cf. Serge-Thomas BONINO, « Aspects doctrinaux de la q. 2 », pp. 159-160 : « Dans la connaissance humaine, cette intellection se réalise toujours par et dans la production vitale, à l'intérieur même du sujet connaissant, d'un terme immanent : le verbe ou le concept. Celui-ci est le fruit immanent de l'acte d'intellection, conçu, "formé" par l'intellect en acte. Pourquoi cette instance ? Parce que le verbe est absolument nécessaire à la perfection de l'intellection. Il faut impérativement un verbe pour que la réalité connue soit formée et rendue présente comme objet dans l'intellect, car c'est seulement ainsi qu'elle peut être le terme de l'intellection, c'est-à-dire ce qui est atteint intellectuellement. En effet, pour être le terme de l'intellection, l'objet doit premièrement être proportionné à l'intellect, appartenir au même ordre de réalité que lui et secondement être dans l'intellect, car l'intellection est une activité immanente et non extravertie. Intelliger consiste à faire exister l'objet connu dans l'immanence de l'esprit. Si donc l'objet de notre connaissance est extérieur à l'intellect et, qui plus est, d'ordre matériel, il faut qu'il soit formellement représenté comme objet, à l'intérieur même de l'intellect, par une réalité d'ordre intellectuel. »

⁴⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 161 : « Le verbe doit être soigneusement distingué de la *species impressa* qui informe l'intellect et le constitue en acte premier. Celle-ci représente l'objet connu comme principe de connaissance, alors que le verbe le représente comme terme de l'intellection. Toutefois, comme la *species* qui est principe de l'intellection, le verbe, bien que terme de l'intellection, n'est pas ce qui est intelligé. Il est bien plutôt ce par quoi l'objet est connu. En effet, le verbe, est une forme qui représente la chose connue en vertu d'une certaine similitude. »

⁴⁹⁸ Thomas fait remarquer que le nom qui est donné à une réalité est souvent marqué par le passage par les sens qui a eu lieu dans le processus de connaissance, cf. ST I, 18, 2, co. : « *Intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, [...] inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum* (Notre intellect, qui est formellement la faculté de connaître la quiddité des choses comme son objet propre, tient cet objet des sens, dont les objets propres sont les accidents extérieurs. De là vient que c'est à partir des caractères apparents de la chose que nous en venons à la connaissance de son essence. Et parce que nous nommons d'après notre façon de connaître, [...] il arrive que le plus souvent les noms destinés à signifier les essences des choses sont tirés de leurs propriétés extérieures). »

⁴⁹⁹ Cf. ST I, 58, 4, co. : « *Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur.* »

opérations de composition et de division, puis de raisonnement, pour saisir tout ce qui est contenu dans la réalité appréhendée.

Contrairement à l'ange, l'homme ne peut pas saisir d'un coup tout ce qui est contenu dans un objet. Ceci est dû à la faiblesse de sa lumière intellectuelle. L'homme a une connaissance discursive, c'est-à-dire qu'il parvient à la connaissance d'une chose inconnue à partir d'une chose connue⁵⁰⁰. L'ange a une intuition de l'essence des choses, tandis que l'homme appréhende l'essence des choses par composition et division⁵⁰¹. On distingue l'*intelligence* des anges de la *raison* de l'homme : « L'intelligence et la raison diffèrent seulement par leur mode de connaissance ; l'intelligence connaît par simple intuition ; la raison connaît par raisonnement. »⁵⁰²

Par composition et division, l'intellect parvient à connaître ce qui peut être affirmé ou nié du sujet. Dans la composition, il construit une proposition en combinant un sujet avec un prédicat. Il saisit ainsi l'adéquation du concept avec le réel. Comme nous l'avons vu précédemment, la composition implique un retour aux images. Elle se porte sur les choses sensibles à la lumière des intelligibles⁵⁰³.

Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis (Dans la composition et la division, le prédicat est corrélatif au sujet, comme dans le raisonnement la conclusion est corrélatrice au principe. Car si notre intellect voyait immédiatement dans le principe la vérité de la conclusion, il n'aurait pas besoin de discourir et de raisonner. De même, si dans la saisie de la quiddité du sujet, notre intellect avait immédiatement la connaissance de tout ce qui peut être affirmé ou nié du sujet, il n'aurait pas besoin de procéder par composition et division ; il lui suffirait de connaître l'essence. Le motif pour lequel notre intellect raisonne et compose ou divise est donc le même : parce qu'il ne peut pas, dans la première appréhension d'un objet, voir tout ce qui est virtuellement contenu en lui. Cela est dû à la faiblesse de notre lumière intellectuelle). »

⁵⁰⁰ Cf. ST I, 58, 3, co.

⁵⁰¹ Cf. ST I, 58, 5, co. : « *Nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit ; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes* (C'est par voie de composition et de division que nous parvenons parfois à définir une essence, comme lorsque nous cherchons une définition en usant de divisions et de raisonnements. Cela ne se produit pas chez les anges : ils perçoivent dans l'essence même d'une chose toutes les énonciations qui la concernent). »

⁵⁰² ST I, 59, 1, ad 1 : « *Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud.* »

Cf. aussi ST I, 79, 8.

⁵⁰³ Cf. ST I, 16, 2, co. : « *Quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea* (Quand [l'intellect] juge que la chose est bien telle que la représente la forme intelligible qu'il en tire, c'est alors qu'il commence à connaître et à dire le vrai. Et cela, il le fait en composant et en divisant, car, en toute proposition, il applique à une chose signifiée par le sujet une forme signifiée par le prédicat, ou bien il l'en écarte). »

Il y a donc un aller-retour incessant entre l'appréhension et la composition pour affiner le concept. L'intellect peut ensuite combiner cette proposition avec d'autres propositions : c'est le processus de raisonnement. Il le fait par des syllogismes et des arguments. En résumé, l'appréhension permet de saisir un concept plus ou moins clair ; la composition et la division permettent de juger de la vérité d'une proposition ; et le raisonnement fait entrer dans une argumentation logique⁵⁰⁴.

L'intellect a besoin d'effectuer plusieurs opérations pour affiner sa connaissance et l'enrichir. Thomas enseigne que l'intellect suit le même processus que les sens, il va du plus général vers le moins général : il saisit d'abord qu'il s'agit d'un animal, puis d'un être humain, puis de tel individu⁵⁰⁵. Le premier concept saisi inclut tout d'une manière générale et confuse. C'est ensuite, par les processus de jugement et de raisonnement, que l'intellect va distinguer des parties dans ce concept : « L'animal considéré en soi est connu par nous avant l'homme ; mais l'homme nous est connu avant que nous sachions que l'animal est une partie de sa définition. »⁵⁰⁶ Nous connaissons les éléments de la définition avant la réalité à définir⁵⁰⁷. Ceci

⁵⁰⁴ Cf. ST I, 85, 5, co. : « *Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem ; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus ; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere ; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari* (Il est nécessaire à l'intellect humain de procéder par composition et division. Puisqu'il passe de la puissance à l'acte, il ressemble aux êtres soumis à la génération, qui n'ont pas immédiatement toute leur perfection, mais l'acquièrent de façon successive. Pareillement, l'intellect humain n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité ; il en connaît d'abord quelque chose, par exemple la quiddité qui est l'objet premier et propre de l'intellect, puis les propriétés, les accidents, les manières d'être qui entourent l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, il est nécessaire à l'intellect d'unir les éléments connus, ou de les séparer, et ensuite, de cette composition ou division, de passer à une autre, ce qui est raisonner). »

⁵⁰⁵ Cf. ST I, 85, 3, co. : « *Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu* (Ce qui se présente en premier à notre intellect, c'est la connaissance de l'animal avant celle de l'homme. Et cela s'applique à chaque fois que nous comparons un concept plus universel à un autre qui l'est moins. Et puisque le sens passe de la puissance à l'acte comme fait l'intelligence, on trouve chez lui le même ordre dans la connaissance). »

Cf. aussi n. 472.

⁵⁰⁶ ST I, 85, 3, ad 2 : « *Animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo ; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.* »

⁵⁰⁷ Cf. ST I, 85, 3, ad 3 : « *Definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota, prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione* (Les éléments de la définition, considérés en eux-mêmes, sont connus avant la réalité à définir ; dans le cas contraire, ils ne la feraient pas connaître. Mais en tant que parties de la définition, ils sont connus après la réalité à définir. Nous connaissons d'abord l'homme d'une connaissance confuse, avant de savoir distinguer tout ce qui appartient à l'homme). »

est nécessaire pour parvenir à la connaissance de la réalité. Cependant, les parties de la définition, en tant que parties, sont connues après la réalité à définir.

L'intellect saisit une réalité comme un tout confus (un animal). Il saisit ensuite une partie de cette réalité (un homme). En comparant cette partie (l'homme) au tout (l'animal), il parvient à saisir de quelle manière cette partie appartient au tout (l'homme est une espèce du genre animal). Le concept qui résulte de la réalité est ainsi progressivement affiné.

Nous venons de résumer le processus de connaissance qui passe de la réalité sensible au concept. A propos de l'homme et de la femme, nous nous sommes arrêtés à l'image que nous pouvons en avoir, et donc à la connaissance sensible. Voyons maintenant ce qu'il en est de la connaissance intellectuelle de l'homme et de la femme.

2) La connaissance intellectuelle de l'homme et de la femme

La première expérience de l'intellect, lorsqu'il se trouve face à une femme – Jeanne par exemple –, est d'en saisir un concept général et confus. Il saisit tout d'abord qu'il s'agit d'un être animé, du genre animal. Pour parvenir à un concept plus précis, l'intellect doit ensuite s'actualiser par des opérations de composition et de division, puis de raisonnement. Il va comparer ce concept universel à des concepts plus particuliers. Est-ce que cet animal est un être humain ? Oui. Est-ce que cet être humain est une femme ? Oui. On arrive alors à l'extrême limite de l'abstraction, là où il ne peut plus y avoir de concept : la matière sensible individuelle. Cette femme est Jeanne.

Pour comparer un concept plus universel à un concept moins universel, il faut avoir un concept moins universel. Cela implique dans le cas présent que l'intellect ait un concept de femme en plus du concept d'être humain. On sait qu'il peut obtenir un concept d'être humain mais peut-il obtenir un concept de femme ? Peut-on penser la masculinité et la féminité en dehors de la matière sensible individuelle, c'est-à-dire en dehors de Pierre et de Jeanne par exemple ? Pour

Cf. aussi ST I, 14, 6, co. : « *Intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens* (Connaître quelque chose en général et non en ce qu'il a de distinct, c'est le connaître d'une manière imparfaite. Aussi notre intellect, quand il passe de la puissance à l'acte, accède-t-il d'abord à une connaissance générale et confuse des choses, allant ainsi de l'imparfait au parfait). »

répondre à cette question, il faut revenir à l'image. On ne peut pas penser la masculinité et la féminité sans penser un sujet corporel, non pas Pierre ou Jeanne en particulier, mais un homme ou une femme⁵⁰⁸. De même, si on essaie de penser la blondeur ou la rousseur : on ne peut pas penser la blondeur ou la rousseur sans cheveux, ni la masculinité ou la féminité sans corps.

A partir de l'unique concept général et confus d'« animal » par exemple, l'intellect peut tirer deux concepts particuliers : le « genre animal » et l'« espèce humaine ». C'est un processus de division. De même, à partir du concept d'« être humain », l'intellect peut tirer deux concepts particuliers : l'« homme » et la « femme ». Il pourrait tirer aussi d'autres concepts du concept « être humain », comme « blond », « brun », etc. Notons deux choses. D'une part, les possibilités de couleur de cheveux sont nombreuses, alors que pour ce qui est de l'identité sexuée, il n'y a que deux possibilités : homme ou femme. La moitié des êtres humains sont des hommes ; l'autre moitié sont des femmes⁵⁰⁹. L'« homme » et la « femme » sont des concepts particulièrement universaux, ce qui fait qu'ils sont plus intelligibles. S'il y avait autant d'identités sexuées que d'individus, il serait impossible d'en tirer des concepts. D'autre part, il faut noter que la masculinité et la féminité ne sont pas propres à l'espèce humaine ; on retrouve la distinction chez d'autres espèces d'animaux.

Pour se faire une idée plus précise de ce que sont en soi la masculinité et la féminité, l'intellect a besoin de comparer un homme et une femme. De la femme, il sera capable de saisir les caractéristiques propres de la féminité, et de l'homme les caractéristiques propres de la masculinité. La comparaison sera d'autant plus fructueuse que les sujets de la comparaison seront nombreux. De nombreuses images permettront de parvenir à une meilleure *species* et

⁵⁰⁸ Thomas fait d'ailleurs remarquer dans un tout autre contexte qu'on utilise toujours le genre masculin ou féminin pour désigner un supposé, tandis qu'on utilise le genre neutre pour désigner une nature, cf. ST I, 31, 2, ad 4 : « *Neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quaeratur, quis est iste ? Respondetur, Socrates, quod nomen est suppositi, si autem quaeratur, quid est iste ? Respondetur, animal rationale et mortale. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod pater est alius a filio, sed non aliud, et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus* (Le neutre est un genre indéterminé, le masculin est un genre déterminé et distinct, ainsi que le féminin. Le neutre convient donc pour signifier l'essence commune ; le masculin et le féminin, pour signifier un supposé déterminé dans la nature commune. Ainsi, quand il s'agit des hommes, si l'on demande : Qui est-ce ? ou Quis [au masculin], on répond par un nom de personne : C'est Socrate. Mais si l'on demande : Qu'est-ce ? ou Quid [au neutre], on répond : C'est un animal raisonnable et mortel. Voilà pourquoi, puisqu'en Dieu il y a distinction de personnes sans distinction d'essence, on dit que le Père est alius [au masculin], c'est-à-dire un autre que le Fils, et non aliud [au neutre], c'est-à-dire autre chose. Inversement, on dit qu'ils sont unum [au neutre], c'est-à-dire une seule chose ; et non pas unus [au masculin], c'est-à-dire un seul sujet). »

⁵⁰⁹ A peu près la moitié. Cf. à ce propos le « human sex ratio » fourni par la *Central Intelligence Agency* : <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2018.html>, consulté le 23.11.2015.

donc à un meilleur concept. On voit ainsi que notre intellect ne peut saisir un concept qu'en considérant la diversité des choses extérieures et en exerçant plusieurs opérations⁵¹⁰. Les sens appréhendent des images d'hommes et de femmes. A partir des images et plus particulièrement des *species*, l'intellect va former des concepts d'homme et de femme. Il va ensuite affiner ces concepts en les comparant l'un à l'autre, jusqu'à tenter de parvenir à la différence qui fonde leur distinction.

En comparant les concepts « animal » et « être humain » par exemple, l'intellect est capable de saisir que la « raison » est la différence qui fonde leur distinction, et de conclure que « animal » est une partie de la définition d'« être humain » : l'être humain est un animal raisonnable. De la même manière, en comparant les concepts « être humain » et « homme » ou « femme », l'intellect est capable de saisir que le « sexe » est la différence qui fonde leur distinction, et de conclure que « être humain » est une partie de la définition d'« homme » ou de « femme » : l'homme est un « être humain du sexe masculin » et la femme est un « être humain du sexe féminin »⁵¹¹. Ce qui distingue l'être humain des autres animaux, c'est la raison. Ce qui distingue l'homme des autres êtres humains, c'est le sexe masculin ; et ce qui distingue la femme des autres êtres humains, c'est le sexe féminin. Que faut-il entendre par « sexe » ? Est-ce l'organe génital ? Nous verrons cela plus loin.

Thomas écrit que l'intellect appréhende une chose selon son mode propre et non selon le mode de la chose⁵¹². Il est capable de saisir une composition dans une seule chose : ce sont la forme

⁵¹⁰ C'est ce qui différencie l'intellect humain de l'intelligence angélique, cf. ST II-II, 180, 6, ad 2 : « *Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo, primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum ; secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animae a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem ; et cum quodam discursu rationis eam intelligit* (L'intelligence angélique possède une connaissance qui est uniforme à deux titres. En premier lieu, cette intelligence n'extrait pas la vérité intelligible de la diversité des choses composées. En second lieu, elle ne saisit pas la vérité intelligible de façon discursive, mais par un simple regard. L'intellect de l'âme, au contraire, tire les vérités intelligibles des choses sensibles et les saisit par voie de raisonnement). »

Cf. aussi ST II-II, 180, 3, co : « *Haec est autem differentia inter hominem et Angelum, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis* (Il y a, d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange, que l'ange voit la vérité d'un simple regard, tandis que l'homme ne parvient à cette intuition de la simple vérité que par une suite d'opérations et à partir de données multiples). »

Cf. encore n. 501.

⁵¹¹ Ce sont les définitions données par le dictionnaire *Larousse*.

⁵¹² Cf. ST I, 85, 5, ad 3 : « *Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei ; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam, et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur ; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali.* »

et la matière, ou bien l'accident et le sujet. Quand l'intellect distingue la raison de tel individu, il distingue d'une certaine manière la forme et la matière : c'est un individu de nature rationnelle. Quand l'intellect distingue la féminité de Jeanne, distingue-t-il la forme de la matière, ou bien l'accident du sujet ?

La féminité de Jeanne n'est pas un tout universel qui est attribué à une partie, comme la forme est attribuée à la matière, car elle n'induit pas un changement d'espèce. Si la féminité et la masculinité étaient des formes, femmes et hommes seraient d'espèces différentes. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous traiterons des prédicables.

La féminité de Jeanne relève plutôt de l'attribution d'un accident à un sujet. Nous avons vu qu'on ne peut pas penser la masculinité et la féminité sans corps et donc sans sujet. Elles ne sont pas des sujets en elles-mêmes et elles n'ont pas d'existence en dehors d'un sujet. Elles sont des attributs. Jeanne n'est pas la féminité ; elle est femme, c'est-à-dire qu'elle possède la féminité. La féminité est une caractéristique qui ne détermine pas l'espèce du sujet, mais qui vient s'y ajouter. Elle n'est pas une entité indépendante du sujet ; elle se réalise dans le sujet. Elle n'existe pas par soi mais dans le sujet, elle inhère dans le sujet. La féminité est donc un accident de Jeanne. La féminité et la masculinité sont des accidents.

Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum, et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei, nam ea quae componuntur in re, sunt diversa ; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo ; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem, idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae, nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali ; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando (La similitude de la réalité est reçue dans l'intellect selon le mode de cette puissance, et non selon le mode de la réalité. Au jugement affirmatif ou négatif de l'intellect correspond bien quelque chose dans le réel, mais cela ne se trouve pas de la même manière dans le réel que dans l'intellect. L'objet propre de l'intellect humain est en effet la quiddité de la chose matérielle, perçue par le sens et l'imagination. Or il y a deux modes de composition dans la chose matérielle. D'abord, celle de la forme avec la matière ; à cela correspond dans l'intellect la composition selon laquelle un tout universel est attribué à sa partie. Car le genre se prend de la matière commune ; la différence spécifique, de la forme ; le particulier, de la matière individuelle. Le second mode de composition est celui de l'accident à son sujet. A cette composition dans les choses correspond dans l'intellect l'attribution de l'accident au sujet, par exemple : "L'homme est blanc". – Toutefois la composition dans l'intellect diffère de la composition réelle. Car les éléments qui entrent en composition dans la réalité sont divers, tandis que la composition par l'intellect est le signe de l'identité des éléments qu'on réunit. Car l'intellect ne compose pas de telle sorte qu'il affirme : l'homme est la blancheur ; il dit : l'homme est blanc, c'est-à-dire : est ce qui possède la blancheur ; or, ce qui est homme et ce qui a la blancheur est identique par son sujet. Pareillement, dans la composition de la matière et de la forme "animal" désigne ce qui a la nature sensible ; "rationnel", ce qui a la nature intellectuelle ; "homme" ce qui a l'un et l'autre ; "Socrate", ce qui a tout cela dans une matière individuelle. Et d'après cette identité, notre intellect unit un terme à un autre par l'acte d'attribution). »

Si la féminité et la masculinité sont des accidents, parler de « femme » ou d'« homme », c'est avoir recours à une dénomination. Par une espèce de raccourci, on désigne le sujet par un de ses accidents. La « femme », c'est l'être humain féminin, comme on pourrait dire le « blanc » pour signifier l'homme blanc. Le terme de « féminité » s'entend de l'accident, tandis que le terme « femme » s'entend du sujet. Afin d'éviter toute confusion entre le sujet et l'accident, nous utiliserons autant que possible les termes de « féminité » et de « masculinité » dans ce chapitre pour bien préciser que notre étude porte précisément sur l'accident.

Ajoutons encore quelques réflexions. Est-ce que le sujet de la masculinité et de la féminité est nécessairement un être humain ? On a vu que la distinction se retrouve chez d'autres espèces d'animaux. On trouve les deux sexes chez d'autres animaux, en réalité chez la plupart des mammifères. Chez certaines espèces, on trouve des individus qui possèdent les deux sexes à la fois (animaux hermaphrodites), mais on ne trouve jamais de troisième ou de quatrième sexe. La division des sexes est toujours une division binaire.

Chez les bêtes, les sujets ne sont plus désignés comme « hommes » ou « femmes », mais comme « mâles » ou « femelles ». Les termes de « mâle » et « femelle » sont parfois utilisés pour l'être humain, si on considère sa dimension animale, mais l'inverse n'est pas vrai : on n'utilise pas les termes d'« homme » et de « femme » pour parler de la bête. Quant à l'accident en soi, on voit tout de suite une difficulté en ce qui concerne la langue française. En français, les notions de masculinité et de féminité sont chargées d'un contenu culturel qu'il paraît impossible d'appliquer à la bête. On ne parlera pas de la masculinité d'un chien par exemple, ni de la féminité d'une chienne. Les termes de masculinité et de féminité se rapportent seulement à l'être humain. Le français n'a pas de terme pour parler de ces accidents chez la bête. L'anglais utilise par exemple « masculinity » pour l'homme et « maleness » pour le chien, et « femininity » pour la femme et « femaleness » pour la chienne⁵¹³. Cette petite difficulté de langage révèle un aspect important : les accidents sont parfois nommés différemment selon le sujet dans lequel ils inhérent. Cela s'explique par le fait que le sujet donne une certaine modalité à ses accidents.

⁵¹³ Notons ici que, n'ayant pas d'autres mots en français pour désigner ces accidents, nous parlerons quand même dans la suite de cette étude de « masculinité » et de « féminité » pour les bêtes.

Le sujet peut influencer l'accident, mais l'inverse est vrai aussi : l'accident influence le sujet, et plus encore, il le perfectionne. Comme toute forme accidentelle, la féminité et la masculinité ajoutent un certain mode d'être au sujet⁵¹⁴. Ainsi, la masculinité et la féminité sont des modalités qui s'ajoutent à l'étant et lui confèrent une manière d'être : un être humain de modalité masculine ou féminine. La modalité est une manière d'être, une certaine détermination

⁵¹⁴ Cf. ST I, 76, 4, co. : « *Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale, sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens, et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid* (Une forme substantielle diffère d'une forme accidentelle en ceci que la forme accidentelle ne donne pas purement et simplement d'être, mais d'être comme ceci ou comme cela : la chaleur par exemple ne fait pas purement et simplement être son sujet, mais elle le rend chaud. C'est pourquoi, lorsqu'une forme accidentelle est produite, on ne dit pas que quelque chose devient ou qu'il est engendré purement et simplement, mais on dit qu'il devient comme ceci ou comme cela, ou qu'il se comporte d'une certaine façon ; de même, lorsqu'une forme accidentelle disparaît, on ne dit pas que quelque chose est détruit purement et simplement, mais seulement sous un certain point de vue). »

Cf. aussi ST I, 44, 2, co. : « *Materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album* (La forme donne à la matière sa spécificité, de même qu'un accident qui s'ajoute à une substance spécifique lui donne un mode d'être particulier, ainsi à l'homme d'être un blanc). »

Cf. ST I, 77, 6, co. : « *Forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu* (La forme substantielle fait être purement et simplement, alors que son sujet est seulement un étant en puissance. Or la forme accidentelle ne fait pas être purement et simplement, mais elle fait être de telle qualité, ou de telle quantité, ou de quelque autre manière, car son sujet est en effet déjà un étant en acte). »

Cf. ST I, 90, 2, co. : « *Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII Metaphys., quod accidens dicitur magis entis quam ens* (Ainsi les substances seules peuvent-elles être appelées des êtres en toute vérité et propriété de termes. L'accident, lui, ne possède pas l'acte d'être, mais par lui quelque chose existe et c'est à ce titre qu'il est appelé de l'être : ainsi la blancheur est-elle appelée de l'être parce qu'elle fait que quelque chose est blanc. Et c'est pourquoi il est dit, au livre VII des *Métaphysiques*, que l'accident est dit plutôt "d'un être" que "un être"). »

Cf. ST I-II, 110, 2, ad 3 : « *Omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est, unde et magis dicitur esse entis quam ens, ut dicitur in VII Metaphys* (On donne à l'accident le nom d'être, non pas parce qu'il possède l'être, mais en ce sens que, par lui, quelque chose est, aussi selon Aristote doit-on le regarder plutôt comme une détermination d'être que comme un être proprement dit). »

Cf. ST III, 2, 3, ad 1 : « *Sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quae provenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum in rebus creatis pertinere, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse, non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis* (La différence accidentelle rend une réalité "autre" qualitativement ; la différence essentielle la rend autre substantiellement, elle en fait "autre chose". Or, il est bien certain que, dans l'ordre des choses créées, plusieurs différences accidentelles peuvent se trouver réunies dans la même hypostase et le même supôt ; il suffit pour cela qu'il y ait plusieurs accidents dans un seul et même sujet ; mais ce que l'on ne rencontre pas, c'est un même sujet subsistant en diverses essences ou natures substantielles). »

Cf. enfin ST III, 17, 1, ad 7 : « *Alterum importat diversitatem accidentis, et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed aliud importat diversitatem substantiae* (Le mot "autre" signifie une diversité accidentelle ; et c'est pourquoi une simple différence accidentelle suffit pour que l'on puisse dire purement et simplement d'une réalité qu'elle est autre. Mais l'expression "autre chose" comporte une diversité substantielle). »

de l'être. Certains accidents ont manifestement un effet plus évident sur le sujet que d'autres : la masculinité a plus d'effet sur le sujet que la couleur des cheveux ou de la peau par exemple. La masculinité et la féminité semblent avoir un impact sur l'entier de l'individu (son physique, sa forme d'intelligence, etc.).

L'accident ne modifie pas l'essence du sujet, mais il lui ajoute seulement un mode d'être. Etre homme ou femme ne change pas l'humanité en tant que telle, mais cela lui ajoute une déclinaison particulière. Ce qui change pour le sujet, ce n'est pas l'essence mais son mode d'être, c'est la manière dont il va vivre son humanité. Ainsi, l'existence d'un sujet est conditionnée à la fois par son essence et par ses accidents. On peut dire que l'existence est la réalisation de l'essence dans certaines conditions accidentelles. Etre femme ou être homme, c'est une réalisation conditionnée de l'humanité. La différence entre l'homme et la femme se joue dans l'existence dans la mesure où l'existence implique plus que l'essence, puisqu'elle implique aussi les accidents de masculinité et de féminité.

Nous avons vu comment nos sens puis notre intellect appréhendent l'homme et la femme, et plus particulièrement la masculinité et la féminité. Nous avons vu que la masculinité et la féminité ne sont pas des réalités qui existent « par soi », mais toujours « dans un autre » : ce sont des accidents. L'homme et la femme sont les sujets de la masculinité et de la féminité. Comme accidents, la masculinité et la féminité ajoutent à l'humanité de l'individu un certain mode d'être et donc une manière d'exister. Ils conditionnent l'existence de l'individu. Si la masculinité et la féminité sont des accidents, de quel type d'accidents s'agit-il ? C'est ce que nous allons essayer de voir dans la section suivante.

C) La masculinité et la féminité comme accidents

Pour savoir à quel type d'accidents appartiennent la masculinité et la féminité, les outils fournis par Aristote sont précieux, à commencer par la distinction entre accident prédicable et accident prédicamental reprise par Thomas d'Aquin. Dans cette troisième section, nous chercherons d'abord à savoir ce que sont la masculinité et la féminité comme accidents prédicables, puis ce qu'elles sont comme prédicaments. Nous chercherons enfin à savoir quel est leur sujet et quel est leur principe.

1) La masculinité et la féminité comme accidents prédicables

a) Préambule

Pour commencer, rappelons ce que sont les prédicables. Les prédicables sont des classes plus ou moins universelles. Ils permettent à l'intellect de situer des attributs par rapport à un sujet. En associant un attribut à une classe et donc à un prédicable, l'intellect peut savoir si cet attribut est plus ou moins universel par rapport au sujet. Les attributs que nous voulons considérer sont la masculinité et la féminité. Nous voulons savoir comment se situent la masculinité et la féminité par rapport au sujet humain. Sont-elles des réalités universelles, et à quel degré, ou bien sont-elles des réalités strictement singulières ?

Il y a cinq prédicables : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. On retrouve ici l'accident. L'accident est un prédicable, c'est la classe la moins universelle. Peut-on dire que la masculinité et la féminité sont des accidents du sujet, au sens d'accidents prédicables ?

Procédons par élimination. Le genre, l'espèce et la différence déterminent l'essence de l'individu. La masculinité et la féminité ne peuvent pas être des genres, ni des espèces, ni des différences, puisqu'on a vu qu'elles ne déterminent pas l'essence de l'individu, mais viennent s'y ajouter⁵¹⁵. Hommes et femmes ont la même nature humaine : ils sont tous deux du genre animal, de l'espèce humaine, et leur différence spécifique est la raison.

La masculinité et la féminité sont bien à l'origine de « différences » entre les individus, mais il ne s'agit pas de « différences spécifiques » pour autant. Pour l'être humain par exemple, la différence qui le distingue dans le genre animal est la raison ; c'est une différence spécifique. Ce n'est pas le cas de la masculinité et de la féminité. On ne peut pas par exemple considérer qu'être humain serait un genre et que la masculinité serait une différence spécifique, de telle sorte que « homme » serait une espèce autre que « femme ». Ceci impliquerait qu'il y ait non plus une seule espèce humaine, mais deux espèces : une espèce ou nature masculine, et une

⁵¹⁵ Si la masculinité et la féminité étaient des genres différents, l'homme serait aussi différent de la femme qu'un animal d'une plante. Les études sur le « genre » que nous verrons plus loin ne se réfèrent bien entendu pas au genre en ce sens.

Si la masculinité et la féminité étaient des espèces différentes, l'homme serait aussi différent de la femme que le chien du cheval.

espèce ou nature féminine⁵¹⁶. Cela impliquerait aussi que le Christ n'aurait sauvé que les hommes, puisqu'il a sauvé les membres de la nature qu'il a assumée. Il n'y a pas deux espèces, car il n'y a pas de forme substantielle masculine, comme il n'y a pas de forme substantielle féminine. L'homme et la femme partagent la même espèce humaine : ils ont la même forme substantielle. La différence homme-femme n'est donc pas une différence spécifique. Toutes les différences ne sont pas forcément des différences spécifiques.

Si la masculinité et la féminité ne sont pas des genres, ni des espèces, ni des différences spécifiques, alors elles doivent être soit des propres, soit des accidents. Jacques Maritain ne les voit ni comme des propres, ni comme des accidents, tandis que Thomas d'Aquin les voit comme des accidents.

b) La position de Jacques Maritain

Pour Jacques Maritain, la masculinité et la féminité ne sont pas du même ordre lorsqu'il s'agit de l'être humain ou de la bête. Chez l'être humain, le sexe n'est pas le fondement premier de la masculinité et de la féminité :

C'est une autre erreur capitale de chercher dans le sexe, que nous avons en commun avec les autres animaux, avec les bêtes, le fondement premier d'où dérivent et par où s'expliquent tous les autres caractères différentiels qui distinguent ces deux êtres humains, l'homme et la femme, autrement dit qui confèrent à tel individu humain cette propriété de sa nature individuelle, en ses plus intimes profondeurs, en vertu de laquelle

⁵¹⁶ C'est la position dite « essentialiste » : il y a une essence masculine et une essence féminine. L'essence, c'est ce par quoi une chose est telle, et se distingue des autres choses. L'espèce ou la nature est ici similaire à l'essence.

On observe parfois les expressions de « nature de l'homme » ou de « nature de la femme » chez des auteurs phénoménologues comme Edith Stein, cf. par exemple « La vocation de l'homme et de la femme », in *La Femme*, p. 147 : « Lorsque nous tentons de décrire la nature de l'homme et de la femme (*die Natur des Mannes und der Frau*) sur la base de notre connaissance naturelle, nous obtenons, d'une part, une claire explication de ce qui est suggéré dans la Parole de Dieu ; d'autre part, la Parole de Dieu nous sert de fil conducteur pour expliquer la matière vivante qui s'offre à notre regard. Nous y retrouvons les traces de l'ordre originel de la création, de la chute et de la Rédemption. » ou bien pp. 150-151 : « Toutes les faiblesses inhérentes à sa nature (*der Natur des Mannes*), qui font manquer à l'homme sa vocation originelle, plongent leurs racines dans le bouleversement de ses rapports avec Dieu. (...) La nature de la femme est rigoureusement parallèle. »

Ce qu'Edith Stein entend signifier par « nature » n'est pas l'essence. Il ne s'agit pas du mot dans son sens métaphysique. « Nature » signifie pour elle ce qui est propre à l'homme et ce qui est propre à la femme. La philosophe cherche seulement à signifier qu'il y a quelque chose de différent dans l'être de l'homme et l'être de la femme qui explique qu'ils ont des vocations différentes. Cependant, le cœur de sa réflexion ne se porte pas sur la cause de la différence. La phénoménologie considère davantage les conséquences de la masculinité et de la féminité que leurs causes. « Nature » n'est donc pas à entendre ici au sens d'essence, sans quoi Edith Stein serait essentialiste, ce qui n'est pas le cas.

le *être-homme* est son être, et à tel autre individu humain cette propriété de sa nature individuelle, en ses plus intimes profondeurs, en vertu de laquelle le *être femme* est son être. Le sexe ne fonde que la différence animale, si importante qu'elle soit, et si immédiatement évidente ; il ne fonde pas les différences proprement *humaines* entre l'homme et la femme. Le sexe et la fonction de reproduction sont en effet *pour l'espèce* et pour la perpétuation de l'espèce, et *en ce sens* ce sont des parasites de la personne.⁵¹⁷

Chez la bête, la masculinité et la féminité sont réductibles au sexe et à la fonction génitale. Chez l'être humain, par contre, elles touchent l'entier de la personne.

Jacques Maritain situe la masculinité et la féminité juste sous l'espèce. Elles sont, selon lui, « deux types subspécifiques » :

J'ai parlé il y a quelques instants des deux types *subspécifiques*, masculin et féminin, qui se partagent la même nature humaine. Pour justifier ce mot, j'en appellerai à une analogie très éloignée, celle des races entre lesquelles se partage la nature humaine, – ce sont bien des types subspécifiques, ayant tous également la même humaine nature. Mais les diverses races proviennent d'une évolution, très tôt produite sans doute, mais qui a quand même pris du temps, et où l'accidentel a sans doute joué son rôle. Tandis que la distinction entre le type subspécifique masculin et le type subspécifique féminin est liée à la création même de l'homme et de la nature humaine.

En deuxième lieu il me semble important de noter que la différence des sexes a une tout autre signification ontologique chez l'animal et chez l'homme. C'est la sexualité avec ses répercussions biologiques et morphologiques qui fait toute la différence entre le mâle animal et la femelle animale, entre le cerf et la biche. Autrement dit, la typicité mâle et femelle est chez l'animal une typicité subspécifique d'ordre *purement fonctionnel*.

Au contraire, si toutes les remarques précédentes sont exactes, il faut dire que chez nous la fonction sexuelle, loin de faire toute la différence entre l'homme et la femme, n'est qu'une des propriétés d'une typicité subspécifique d'ordre essentiel qui, dérivant de l'âme spirituelle, embrasse toute la nature, spirituelle et corporelle, de la personne humaine masculine ou féminine. La typicité masculine ou féminine n'est pas une simple typicité fonctionnelle ou génitale, c'est une typicité subspécifique *de nature* (de nature individuelle) ordonnée au progrès temporel et spirituel de l'espèce humaine vers sa fin, et impliquant une différenciation dans les qualités de l'âme, et qui comprend comme

⁵¹⁷ Jacques MARITAIN, « Faisons-lui une aide semblable à lui », *Nova et Vetera* 42 (1967), pp. 245-246.

Cf. aussi *Ibid.*, pp. 251-252 : « Il reste que l'idée régnante aujourd'hui, et qui, réduisant tout le problème au seul pôle charnel, fait regarder le sexe et la fonction génitale comme le fondement premier d'où dérivent et par où s'expliquent tous les autres caractères différentiels qui distinguent l'être-homme et l'être-femme est, j'espère l'avoir montré, une erreur de base qui vicie toute notre perspective sur l'être humain. Autant expliquer le génie de Mozart par les activités biochimiques de sa rate ou de son foie. »

une de ses propriétés, mais seulement comme une de ses propriétés, si nécessaire qu'elle soit, la fonction génitale qui concerne l'animalité humaine.

On peut dire par suite, me semble-t-il, qu'il y a dans l'être humain, une bipolarité, – ordonnée au progrès général, tout le long du temps, de l'humanité vers sa fin, – quant à la différenciation entre être-homme et être-femme : il y a un pôle *charnel*, intéressant la propagation de l'espèce, du côté de l'animalité humaine et d'une de ses fonctions ; et un pôle *spirituel*, – en ordre à la constitution de la personne humaine, – du côté de l'âme spirituelle qui est la forme substantielle de l'être humain : je parle de l'âme humaine *individualisée dans un sens ou dans l'autre dès sa création*, du fait que Dieu, en créant chacune, la destine à informer tel ou tel corps ; je me bats avec les mots pour désigner cette complémentarité mutuelle au sein de la même nature humaine, – disons, si vous voulez, en demandant une métaphore aux chimistes qui nous parlent de l'acide tartrique dextrogyre ou lévogyre, que l'âme d'un homme est dès sa création *dextroversement* individualisée et celle d'une femme *lévoversement* individualisée.

Rappelons-nous ici que l'âme humaine n'est pas individuée *par* la matière (comme est l'âme sensitive des animaux), elle est, ainsi que je viens de le noter, et il y a un monde entre ces deux formules, elle est individualisée *en ordre* à la matière et à un corps déterminé, mâle ou femelle (d'où il suit qu'elle est masculine ou féminine *en vertu de la forme typique de son être même*). C'est pourquoi elle garde son individualité, son individualité masculine ou féminine, après la mort ; et dans l'univers des ressuscités, où il n'y aura ni mariage ni génération, il y aura toujours des hommes et des femmes, dont les caractères différentiels n'auront rien à voir avec une fonction de leur corps qui aura disparu, mais dépendront de la typicité subspécifique due à leur âme « dextroversement » ou « lévoversement » individualisée, dès sa création, *en ordre* à leur corps, mais non individuée *par* lui.⁵¹⁸

Jacques Maritain distingue la typicité subspécifique d'*ordre essentiel* (de nature) chez l'être humain et la typicité subspécifique d'*ordre fonctionnel* chez la bête. La division se situe au niveau de l'âme chez l'être humain, tandis qu'elle se situe seulement au niveau du sexe chez la bête. Chaque âme humaine est individualisée au moment de sa création de manière masculine ou féminine. Il y a ainsi pour l'être humain deux types d'âmes : des âmes masculines et des âmes féminines.

Pour expliquer cela, Jacques Maritain emprunte une métaphore à la chimie. La molécule d'acide tartrique est une molécule chirale, c'est-à-dire qu'elle peut avoir deux configurations spatiales :

⁵¹⁸ *Ibid.*, pp. 249-250.

dextrogyre ou *lévogyre*⁵¹⁹. Une molécule est dite *dextrogyre* lorsqu'elle dévie la lumière polarisée vers la droite, et elle est dite *lévogyre* lorsqu'elle dévie la lumière polarisée vers la gauche. Les deux configurations spatiales sont en opposition comme la main gauche et la main droite (la main droite est l'image de la main gauche par symétrie axiale). Une même molécule peut ainsi avoir deux configurations différentes qui lui donnent deux propriétés différentes. Jacques Maritain écrit que l'âme de l'homme est « *dextroversement* individualisée », tandis que l'âme de la femme est « *lévoversement* individualisée ». Ce qu'il veut montrer par cette métaphore, c'est que l'homme et la femme ont la même nature, mais d'une certaine manière configurée différemment. Il ajoute que, parce que l'âme humaine est individualisée *en ordre* à la matière et non *par* la matière, comme c'est le cas chez la bête, elle garde son identité masculine ou féminine après la mort, lorsque l'âme est séparée du corps.

Chez l'être humain, la typicité subspécifique dérive de l'âme et embrasse toute la personne, spirituellement et corporellement. Elle implique une différence non seulement dans la fonction génitale, mais aussi dans les qualités de l'âme :

C'est dans les personnes et les qualités qui les distinguent comme telles que nous trouvons ce qui fonde les caractères différentiels en question : d'un côté l'autorité et la prudence, avec la puissance du muscle, de la conceptualisation rationnelle et de l'exécution qui leur correspond ; de l'autre, les ressources de l'amour et de son inlassable inventivité, et la stimulation de ses impatiences et de son *alterness*, avec la gratuité des inspirations du supraconscient, la promptitude à voir et à s'émouvoir, et cet incomparable joyau de la nature humaine, l'intuitivité de l'esprit, qui leur correspondent, et avec une certaine faiblesse du muscle, de la conceptualisation rationnelle et de l'exécution qui leur correspond aussi ; mais avec aussi plus de hardiesse et parfois de force d'âme qu'on n'en voit chez l'homme. Tout cela n'est pas fondé sur le sexe et la fonction d'engendrer, ni explicable par eux, c'est fondé sur la répartition des qualités différentielles proprement humaines.⁵²⁰

Chez l'être humain, la fonction génitale n'est qu'une propriété, parmi d'autres, de la typicité subspécifique. On trouve d'autres propriétés dans les qualités de l'âme.

⁵¹⁹ Cet exemple de l'acide tartrique pris par Jacques Maritain est plaisant à plusieurs titres. D'abord, parce qu'il s'agit du principal acide du vin. Et ensuite, parce que les formes de l'acide tartrique furent l'objet de la thèse de doctorat de Louis Pasteur.

⁵²⁰ Jacques MARITAIN, « Faisons-lui une aide semblable à lui », p. 246.

Selon Jacques Maritain, la masculinité et la féminité de l'être humain relèvent donc de l'âme spirituelle, et elles ont un effet sur les qualités de l'âme (pôle spirituel) et sur la sexualité (pôle charnel) :

Voilà pour le pôle spirituel de la différenciation entre homme et femme. En disant pôle spirituel, je ne veux pas dire que les qualités particulières à la femme et les qualités particulières à l'homme, comme celles que j'ai mentionnées tout à l'heure, procèdent toutes de puissances purement spirituelles telles que l'intellect, mais toutes sont spirituelles dans leur racine, comme provenant de l'âme spirituelle informant la matière et possédant, en même temps que les puissances de l'esprit, des puissances telles que les sens et l'imagination.

Quant au pôle charnel, j'ai déjà indiqué que la sexualité crée pour le mâle et la femelle des animaux une typicité d'ordre purement fonctionnel, ce qui n'est nullement le cas pour l'homme et la femme, dont la typicité est d'ordre essentiel ou modal-essentiel et ne comporte la fonction génitale que comme une de ses propriétés. Ça n'empêche évidemment pas la sexualité de jouer un rôle des plus considérables dans l'être humain et dans la vie humaine, et d'être la source non seulement des voluptés sensibles naturellement liées à son acte, mais aussi de joies magnifiquement humaines comme celles de la paternité et de la maternité, et de faire naître toutes sortes de tendances et d'activations précieuses à notre nature et aussi de frustrations, de complications psychiques et de misères, qui remontant de son corps affectent toute la personne humaine.

Remarquons en outre que la personne humaine étant celle d'un animal doué de raison, et l'âme humaine étant individualisée en ordre à un corps déterminé, le sexe et la fonction de génération, avec tout ce qui leur est lié dans le fonctionnement interne de la vie organique, – surtout chez la femme, qu'il s'agisse de l'espèce de complicité qui s'établit ainsi entre elle et la nature, ou qu'il s'agisse surtout de la gestation, où l'enfant est dans le sein maternel comme dans un nid naturellement sacré, – créent dans l'animalité humaine une sorte de consonance ou de correspondance harmonique avec ce qui, au pôle spirituel, et du côté de l'âme et de ses qualités particulières, constitue la personne humaine dans l'être-homme ou l'être-femme.⁵²¹

Jacques Maritain reconnaît qu'il y a une correspondance entre le pôle spirituel et le pôle charnel. Cette correspondance ne vient pas de l'influence du pôle charnel sur le pôle spirituel, mais du fait que ces deux pôles sont marqués par la masculinité et la féminité qui viennent de l'âme.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 251.

Jacques Maritain a écrit cet article pour s'opposer à une erreur qu'il condamne chez Thomas d'Aquin. Il veut s'opposer à l'idée que la féminité soit réduite au sexe et à la fonction génitale :

Je regrette de devoir ajouter que si saint Thomas n'a pas manqué de condamner l'asservissement de la femme, – *non debet a viro despici tanquam serviliter subjecta* (Ia, 92, 3), – cependant l'erreur de base à laquelle je m'attaque, et qui a joué son rôle dans les tentatives de justification de l'asservissement séculaire de la femme : regarder la faculté d'aider l'homme à engendrer comme le seul privilège propre à la femme, et donc le sexe et la fonction de reproduction comme la caractéristique à laquelle se réduit en dernière analyse toute sa féminité.⁵²²

Selon Jacques Maritain, si la femme est désignée comme « aide » de l'homme dans la Genèse, ce n'est pas seulement pour la génération, mais c'est pour une mission beaucoup plus large. Les typicités masculines et féminines sont ordonnées l'une et l'autre au progrès temporel et spirituel de l'espèce humaine vers sa fin.

Avec cette hypothèse de types subspécifiques d'ordre essentiel, Jacques Maritain situe la masculinité et la féminité au-dessus des accidents, mais en-dessous de l'espèce. On pourrait dire qu'il ajoute un prédicable juste après l'espèce : le type subspécifique d'ordre essentiel. Il explique dans une note que, lorsqu'il écrit que le type subspécifique est d'« ordre essentiel », il entend signifier que ce type concerne l'essence de la personne considérée et non l'essence humaine en général⁵²³. Il propose aussi de parler de type subspécifique d'« ordre modal-essentiel », car il s'agit d'un « mode » de l'essence humaine.

Comme types subspécifiques, l'homme et la femme forment deux « parties » de la nature humaine :

Il faut dire que l'homme et la femme sont égaux en valeur et dignité humaines, mais en se partageant différemment les qualités de cette nature, en telle sorte que ce que l'un a en plus compense ce que l'autre a en moins, et que *l'être humain* n'est complètement accompli que dans *l'homme et la femme pris ensemble*.⁵²⁴

Tout ça veut dire qu'Eve, créée *pour aider* l'homme, non seulement à engendrer des enfants, mais à faire progresser à eux deux l'espèce humaine vers sa fin, a été aussi créée *comme aidant* l'homme à réaliser avec elle l'entière plénitude ontologique de la nature humaine, – autrement dit comme étant une personne dont *l'être-femme* est

⁵²² *Ibid.*, p. 253.

⁵²³ Cf. *Ibid.*, p. 249, n. 1.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 245.

complémentaire de *l'être-homme* d'Adam : ce qui implique évidemment que, de son côté, Adam est une personne dont *l'être-homme* est complémentaire de *l'être-femme* d'Eve, de manière à réaliser avec elle l'entière plénitude ontologique de la nature humaine : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il *le* créa, homme et femme il *les* créa ». ⁵²⁵

L'homme et la femme constituent ensemble la plénitude ontologique de la nature humaine. Eve a été créée, non seulement pour engendrer et pour faire progresser l'espèce humaine vers sa fin, mais aussi pour aider l'homme à réaliser cette plénitude ontologique. Pour que la nature humaine soit plénière, il faut l'homme et la femme. Il y a une complémentarité entre l'homme et la femme dans la réalisation de la nature humaine.

Philippe-Marie Margelidon reprend à son compte l'hypothèse de Jacques Maritain et la résume ainsi :

L'espèce humaine est constituée et partagée en deux types subspécifiques, le masculin et le féminin, qui ne sont pas purement fonctionnels mais qui correspondent à des différences ontologiques. Ces deux types subspécifiques sont d'ordre modal-essentiel, c'est dire qu'ils correspondent aux deux modes de l'essence humaine. Il y a donc une différence « de nature » entre féminité et masculinité selon que les caractéristiques de l'un et de l'autre affectent la nature humaine tout entière. Celles-ci relèvent plus profondément de l'ordre psychique et spirituel que de l'ordre corporel. ⁵²⁶

Les types subspécifiques correspondent aux deux modes de la nature humaine. La masculinité et la féminité sont plus du côté de l'âme (ordre psychique et spirituel) que du corps. Le père Margelidon conclut comme Jacques Maritain : « Il faut donc dire que l'essence ou nature humaine n'est complète que comme homme et femme, chacun possédant la nature humaine de manière complémentaire. » ⁵²⁷

Jacques Maritain émet donc l'hypothèse que la masculinité et la féminité sont des types subspécifiques d'ordre essentiel, c'est-à-dire qu'elles se situent du côté des prédicables qui déterminent l'essence d'un individu. Thomas d'Aquin les voit comme des réalités beaucoup moins universelles, puisqu'il les voit comme des accidents.

⁵²⁵ *Ibid.*, pp. 250-251.

⁵²⁶ Philippe-Marie MARGELIDON, *Les fins dernières*. De la résurrection du Christ à la résurrection des morts, Artège – Lethielleux, Paris, 2016, p. 85.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 86.

c) La position de Thomas d'Aquin

Nous avons vu les textes de Thomas d'Aquin sur l'homme et la femme dans la *Somme*. Il n'a rien écrit dans cette œuvre sur la masculinité et la féminité en tant que telles. On trouve cependant dans d'autres œuvres des textes où il en parle. Dans ces œuvres, Thomas évoque la masculinité et la féminité chez l'animal en général, et non chez l'homme en particulier. Contrairement à la position de Jacques Maritain, il n'y a manifestement pour lui aucune distinction entre la bête et l'homme à ce propos. Il écrit alors que la masculinité et la féminité comme prédicables sont des accidents. Cela apparaît principalement dans le *Commentaire de la Métaphysique* d'Aristote qu'il a écrit entre 1271 et 1273, soit à la fin de sa vie, au même moment où il écrivait la *Tertia Pars*⁵²⁸. Thomas reprend le propos d'Aristote qui se pose la question de l'un et du multiple. Aristote veut montrer que tous les contraires n'impliquent pas une différence spécifique, et il le montre avec la question de la masculinité et de la féminité⁵²⁹.

A la suite d'Aristote, Thomas se demande pourquoi le mâle et la femelle ne sont pas des espèces du genre animal⁵³⁰. Il donne des arguments qui vont dans ce sens. Le mâle et la femelle se rapportent davantage au genre animal que le noir et le blanc. Le mâle et la femelle sont des différences *per se* du genre animal, tandis que le noir et le blanc sont des différences *per accidens*. Le genre animal est mentionné dans la définition de mâle et femelle, tandis qu'il ne l'est pas dans la définition du noir et du blanc. On ne sait pas précisément à quelle définition d'Aristote se rapporte cette réflexion. On a vu cependant dans la première partie que pour Aristote la femelle est « l'animal qui engendre en soi », tandis que le mâle est « l'animal qui

⁵²⁸ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 423.

⁵²⁹ Cf. *Metaph.*, I, (1058a-1058b). Notons que les références à la *Métaphysique* diffèrent des autres références des œuvres d'Aristote, puisque la division n'est plus en livres et en chapitres numérotés, mais seulement en livres par ordre alphabétique (alphabet grec).

⁵³⁰ Cf. *In Met.*, 10, XI : « *Et iterum cum ostensum sit, quod ipsa natura generis diversificetur in diversas species per differentias, quae sunt per se differentiae generis, quare animal masculinum et animal femininum non sunt diversa secundum speciem, cum masculinum et femininum sint per se differentiae animalis, et non se habeant per accidens ad animal, sicut albedo et nigredo, sed masculinum et femininum praedicentur de animali inquantum est animal, sicut par et impar de numero, in quorum definitione ponitur numerus, sicut in definitione masculini et feminini animal* (Et de plus puisque nous avons montré que la nature même du genre est différenciée en différentes espèces par les différences qui sont les différences par soi du genre, pourquoi l'animal mâle et l'animal femelle ne sont pas différents spécifiquement, puisque mâle et femelle sont des différences essentielles de l'animal et ne se rapportent pas à l'animal d'une manière accidentelle comme la blancheur ou la noirceur ; au contraire mâle et femelle s'attribuent à l'animal en tant qu'animal tout comme le pair et l'impair, dans la définition desquels on place le nombre, s'attribuent au nombre, tout comme dans la définition du mâle et de la femelle on place l'animal). »

engendre en un autre ». On voit que le genre animal est effectivement présent dans ces définitions du mâle et de la femelle. La définition mentionne habituellement le genre et la différence spécifique. Dans ce cas, le genre serait « animal », et la différence spécifique serait le fait « d’engendrer en soi » ou « en un autre ». On aurait alors deux espèces différentes dans le genre animal.

Dans la réflexion qui suit, Thomas précise que certains contraires se rattachent à la forme et d’autres à la matière⁵³¹. Ceux qui se rattachent à la forme sont propres au genre, et ceux qui se rattachent à la matière sont propres aux individus. On distingue ainsi la contrariété des différences formelles et la contrariété des accidents individuels. La contrariété des différences formelles implique une différence d’espèce, mais pas la contrariété des accidents individuels. C’est parce qu’elles sont afférentes à la matière que « la blancheur et la négritude n’introduisent pas de différence spécifique parmi les hommes »⁵³². Le blanc et le noir sont des accidents et non des différences spécifiques. Comme on l’a vu, les accidents ne changent pas substantiellement la réalité, mais lui donnent simplement une modalité, une manière d’être.

Qu’en est-il de la masculinité et de la féminité chez l’animal ? Thomas écrit que la masculinité et la féminité conviennent à l’animal non en raison de sa substance et de sa forme, mais en raison de sa matière et de son corps⁵³³. Elles se rapportent au genre animal, qui est mentionné

⁵³¹ Cf. *In Met.*, 10, XI : « Dicit ergo, quod ideo contingit quod quaedam contrarietas facit differre specie et quaedam non, quia quaedam contraria sunt propriae passionis generis, et quaedam sunt minus propriae. Quia enim genus a materia sumitur, materia autem per se habet ordinem ad formam ; illae propriae sunt differentiae generis, quae sumuntur a diversis formis perficientibus materiam. Sed quia forma speciei iterum multiplicatur in diversa secundum materiam signatam, quae est subiecta individualibus proprietatibus, contrarietas accidentium individualium minus proprie se habet ad genus, quam contrarietas differentiarum formalium. Et ideo subiungit, quod quia in composito est materia et forma, haec quidem est ratio, idest forma quae constituit speciem, haec autem est materia quae est individuationis principium : quaecumque contrarietates sunt in ratione, idest ex parte formae, faciunt differre secundum speciem. Illae vero quae sunt ex parte materiae, quae sunt propriae individui, quod est acceptum cum materia, non faciunt differre secundum speciem (Il dit donc que la raison pour laquelle il arrive qu’une contrariété fasse différer spécifiquement alors qu’une autre ne le fasse pas est que certaines contrariétés sont des modifications propres du genre alors que d’autres sont moins propres. En effet, parce que le genre se tire de la matière et que la matière est d’elle-même ordonnée à la forme, les différences propres du genre seront celles qui se tirent des différentes formes qui perfectionnent la matière. Mais parce que la forme de l’espèce se multiplie par la suite en différents êtres d’après une matière individuelle, laquelle est le sujet des propriétés individuelles, la contrariété des accidents individuels se rapporte moins proprement au genre que la contrariété des différences formelles. Et c’est pourquoi il ajoute que parce que dans le composé il y a une matière et une forme, c’est-à-dire qu’il y a d’une part “la raison”, c’est-à-dire la forme qui constitue l’espèce, d’autre part la matière qui est le principe d’individuation, toutes “les contrariétés qui résident dans la raison”, c’est-à-dire qui se tiennent du côté de la forme, font différer selon l’espèce ; celles au contraire qui se tiennent du côté de la matière, qui sont propres aux individus et qui sont reçues avec la matière, ne font pas différer selon l’espèce). »

⁵³² *In Met.*, 10, XI : « Albedo et nigredo non faciunt homines differre secundum speciem. »

⁵³³ Cf. *In Met.*, 10, XI : « Masculus et femina sunt propriae passionis animalis, quia animal ponitur in definitione utriusque. Sed non conveniunt animali secundum substantiam et formam, sed ex parte materiae et corporis. Quod patet ex hoc, quod idem sperma potest fieri masculus et femina, secundum quod diversimode patitur aliquam

dans leur définition, mais ne sont pas pour autant des différences spécifiques. Si elles convenaient à l'animal en raison de sa substance et de sa forme, on aurait affaire à des individus d'espèces différentes. Or, des individus d'espèces différentes sont produits par des semences différentes. Si le mâle et la femelle étaient d'espèces différentes, la semence du mâle ne pourrait pas produire une femelle. Le mâle et la femelle sont de la même espèce, car la semence du mâle peut produire soit un mâle soit une femelle. On a vu dans la première partie que, pour Thomas, c'est la quantité de chaleur au moment de la génération qui est responsable de la formation d'un mâle ou d'une femelle. Un même sperme peut produire un mâle s'il est accompagné de chaleur, ou bien une femelle s'il manque de chaleur. La chaleur est responsable de la cuisson plus ou moins aboutie de la matière maternelle. Lorsque la matière maternelle est bien cuite, elle forme un mâle, et lorsqu'elle n'est pas bien cuite, elle forme une femelle. La masculinité et la féminité viennent donc de la matière et non de la forme.

Ainsi Thomas conclut avec Aristote que la masculinité et la féminité ne sont pas des différences essentielles et donc spécifiques, mais bien des différences matérielles comme le sont le blanc et le noir. Si les définitions du noir et du blanc ne mentionnent pas le genre animal, c'est parce qu'il ne s'agit pas de caractéristiques proprement animales. On les retrouve en d'autres réalités que l'animal (surfaces, etc.), ce qui n'est pas le cas de la masculinité et de la féminité qui n'existent que chez les animaux. Comme nous l'avons vu, la masculinité et la féminité sont pour Thomas des complexions corporelles : elles sont des complexions du corps animal.

Pour Thomas, la masculinité et la féminité chez l'animal en général, et donc aussi chez l'homme, sont des différences matérielles et non pas formelles⁵³⁴. Elles n'introduisent pas une

passionem ; quia cum fuerit calor operans fortis, fiet masculus ; cum autem erit debilis, fiet femina. Hoc autem non posset esse vel contingere, si masculus et femina differrent specie. Non enim ex uno semine diversa secundum speciem producuntur. Quia in semine vis est activa, et omne agens naturale agit ad determinatam speciem, quia agit sibi simile. Unde relinquitur quod masculus et femina non differant secundum formam, nec sunt diversa secundum speciem (Mâle et femelle sont des modifications propres de l'animal, car animal est présent dans la définition de chacun des deux. Mais ces mêmes termes n'appartiennent pas à l'animal selon sa substance et sa forme, mais ils se tiennent du côté de sa matière et de son corps. Ce qui est clair quand on pense que la même semence peut engendrer un mâle et une femelle selon qu'elle subit différemment une modification ; car lorsque la chaleur de celui qui opère sera plus puissante, on obtiendra un mâle et quand elle sera plus faible, on obtiendra une femelle. Mais il ne pourrait en être ainsi si le mâle et la femelle différaient par l'espèce. En effet, les êtres produits par une seule et même semence ne peuvent pas différer selon l'espèce. La raison en est que dans la semence il y a une puissance active et que tout agent naturel agit en vue d'une espèce déterminée car ses opérations ont pour but de produire ce qui lui est semblable. D'où il reste que mâle et femelle ne diffèrent pas selon la forme et qu'ils ne diffèrent donc pas selon l'espèce). »

⁵³⁴ Notons que Thomas avait déjà relevé cela auparavant dans le *De Veritate* (1256-1259), cf. *Q. de ver.*, 12, 13, ad s.c. 2 : « *Quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum illud quod est formale ; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie potest esse etiam secundum id quod est materiale ; sicut animal distinguitur per masculinum et femininum, quae sunt differentiae materiales, ut in X Metaphysic. dicitur*

différence d'espèce mais une différence de degrés au sein de l'espèce humaine. C'est la chaleur qui est la cause de la différence de « degrés » entre le mâle et la femelle. Le mâle est produit par plus de chaleur et la femelle par moins de chaleur. Parce qu'il est d'une certaine manière plus abouti, le mâle est supérieur à la femelle.

Dans les *Quaestiones disputatae de anima*, écrites peu avant le *Commentaire de la Métaphysique*, Thomas évoquait aussi la masculinité et la féminité⁵³⁵. Il expliquait alors qu'il y a trois types d'accidents : les propres (causés par les principes de l'espèce), les accidents inséparables et les accidents séparables (tous deux causés par les principes de l'individu).

Pour Thomas, la masculinité et la féminité sont causés par les principes de l'individu et possèdent une cause permanente dans le sujet : ce sont des accidents inséparables⁵³⁶. Les

(Quand une chose est distinguée selon l'espèce, il est nécessaire que la distinction se fasse par ce qui est formel ; mais si l'on fait une distinction de degrés dans la même espèce, elle peut suivre ce qui est matériel : par exemple, l'animal est distingué par le masculin et le féminin, qui sont des différences matérielles, comme il est dit au dixième livre de la *Métaphysique*). »

⁵³⁵ Les questions disputées sur l'âme ont été écrites en 1266-1267, cf. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 423.

⁵³⁶ Cf. *Q. de anima*, 12, ad 7 : « *Tria sunt genera accidentium : quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria sicut risibile homini ; quaedam vero causantur ex principiis individui. Et hoc dicitur quia, vel habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi ; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare* (Les genres des accidents sont trois : en effet certains sont causés par les principes de l'espèce et sont nommés des propres, comme le pouvoir de rire pour l'homme ; certains sont causés par les principes de l'individu, et ce d'une double manière : parce que soit ils possèdent une cause permanente dans le sujet, et ceux-ci sont des accidents inséparables, comme le caractère masculin et féminin, et les autres caractères de cette sorte ; tandis que certains ont une cause qui n'est pas toujours permanente dans le sujet, et ceux-ci sont les accidents séparables, comme s'asseoir et se promener). »

Cette distinction était aussi présentée en Sent. I, d. 17, q. 1, a. 2, ad 2.

On peut se demander quels sont les autres exemples d'accidents inséparables que Thomas entend par « *alia huiusmodi* ». Thomas ne donne pas de précision dans cette question. On peut supposer qu'il sous-entend par exemple la couleur de la peau puisqu'il associe les deux dans le *De ente et essentia* (Cf. *infra* n. 541). John Finley fait remarquer que le texte de Porphyre (*Isagoge*, c. 5) donne la couleur noire de la peau comme exemple d'accident inséparable, cf. John FINLEY, « The Metaphysics of Gender: a Thomistic Approach », p. 589, n. 7.

Cf. aussi *Ibid.*, p. 589 : « Thomas does not limit the category of inseparable accident to gender, as he mentions "other accidents of this sort," yet he does not specify what these others are. On the one hand, the text seems to allow that features like eye and skin color, bone structure, vocal quality, and even native temperament could be considered inseparable accidents, since they fit the criterion of resulting from the principles of the individual through permanent causation, unlike sitting and reading which come and go. On the other hand, the other examples of inseparable accident in Thomas's writings do not suggest a determinate answer to this question. Whether or not gender is in fact the only separable accident of human beings, it is distinct from possibly inseparable accidents such as eye or skin color, owing to the presence of particular organs, activities, and teleologies that characterize one gender or the other. »

Sur la distinction des accidents, cf. encore John F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000, pp. 266-269.

accidents inséparables se réalisent toujours avec leur sujet⁵³⁷. Le sujet est effectivement en permanence masculin ou féminin. La cause permanente qui est dans le sujet et qui est responsable de la masculinité et de la féminité, c'est la matière et donc le corps.

Notons que Thomas classe ici les propres parmi les accidents prédicables, ce qui n'est pas toujours le cas. Dans la *Somme*, Thomas distingue bien les propres des accidents prédicables. Il écrit que le propre est un intermédiaire entre la substance et l'accident⁵³⁸.

Dans son livre *L'homme, personne corporelle*, Marie de l'Assomption résume ainsi la pensée de Thomas à propos de la différenciation sexuelle :

Sur le plan métaphysique, la différenciation sexuelle relève de l'individuation. En effet, la première conséquence de l'individuation de la forme par la matière est la détermination de la masculinité ou de la féminité, qui sont des accidents causés par les principes individuels. (...) Ainsi, la masculinité et la féminité sont des propriétés individuelles inséparables de la personne humaine, et découlant nécessairement de sa corporéité.⁵³⁹

Marie de l'Assomption écrit que la masculinité et la féminité sont des « propriétés individuelles inséparables », c'est-à-dire des accidents inséparables. Elle déduit de la pensée de Thomas que la détermination de la masculinité et de la féminité est la « première conséquence de l'individuation de la forme par la matière ». Comme la masculinité et la féminité sont liées à la matière, elles sont rattachées nécessairement à l'individuation. Sont-elles pour autant les

⁵³⁷ Cf. ST I, 15, 3, ad 4 : « *Genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar, quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subiectum, quia haec simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem quae superveniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quae a principio concomitantur domum, sed ea quae superveniunt domui iam factae, ut picturae vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam* (Les genres ne peuvent avoir d'idée autre que celle de l'espèce, si par idée on entend un modèle ; car le genre ne se réalise jamais autrement que dans une certaine espèce. Il en est de même des accidents inséparables de leur sujet, parce qu'ils se réalisent toujours avec ce sujet. Au contraire, les accidents qui surviennent après coup comportent une idée spéciale. En effet, l'homme de l'art qui a conçu la forme d'une maison réalise avec cette forme toutes les particularités accidentelles qui, dès le principe, faisaient partie du projet de la maison. Mais, ce qu'il ajoute à la maison déjà faite, comme les peintures, etc., il le fait par une autre forme). »

⁵³⁸ Cf. ST I, 77, 1, ad 5 : « *Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinqué universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentielle rei, non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum* (Si on entend "accident" au sens de l'un des cinq universaux, alors il y a un intermédiaire entre la substance et l'accident. Car ce qui est de l'essence de la chose relève de la substance ; mais, de tout ce qui est en dehors de l'essence, seul peut être dit "accident" ce qui ne découle pas des principes essentiels de l'espèce. Le "propre" en effet ne relève pas de l'essence de la chose, mais il découle des principes essentiels de l'espèce ; aussi est-il intermédiaire entre l'essence et l'accident entendu dans ce sens). »

⁵³⁹ MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle*, p. 222.

« premières conséquences de l'individuation » ? Nous reviendrons plus loin sur cette question.

On pourrait s'arrêter là pour la position de Thomas. Il y a cependant un autre texte, plus ancien, où Thomas traite des accidents et évoque la masculinité et la féminité. C'était au tout début de son travail, dans le *De ente et essentia*⁵⁴⁰.

Après avoir expliqué que l'accident n'a pas une existence indépendamment de la substance, Thomas exposait les différents types d'accidents selon leur rapport avec la substance⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Le *De ente et essentia* a été vraisemblablement écrit entre 1251 et 1256, cf. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 422.

⁵⁴¹ Cf. *De ente*, 5 : « *Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse. Quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae ad materiam. Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet neque pars essentiae completae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.*

Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II metaphysicae dicitur, ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit. Quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis ; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus, quae consequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat philosophus in III de anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae.

In his tamen accidentibus, quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducit, ut dicitur in X metaphysicae. Unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quedam vero consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in Aethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eis remanet.

Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia, quae consequuntur materiam, sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua eiusdem speciei ad invicem differunt, accidentia vero, quae consequuntur formam, sunt propriae passionis vel generis vel speciei ; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis.

Sciendum etiam est quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper est actu calidus ; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accedit ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius. Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile, sed complementum, quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi.

(Tandis que ce à quoi l'accident advient est un étant complet en soi qui subsiste dans son être, lequel être précède bien naturellement l'accident qui lui est ajouté. Ainsi, l'accident ajouté ne cause pas, à partir de la conjonction entre lui et ce à quoi il advient, l'être dans lequel la chose subsiste, et par lequel elle est un étant par soi, mais il cause un certain être second, sans lequel on peut penser que la chose subsistante est, de même que le premier peut être pensé sans le second. C'est pourquoi à partir de la substance et de l'accident, il ne se fait pas une unité par soi

L'accident n'est pas un élément constitutif de la substance, mais il suit la substance : soit la forme, soit la matière.

Il y a d'abord les accidents qui suivent la forme : ce sont les qualités propres du genre ou de l'espèce. Certains accidents suivent la forme sans communication avec la matière : c'est le cas de la faculté de penser. D'autres accidents suivent la forme en ayant une communication avec la matière : c'est le cas de la faculté de sentir. Les accidents qui suivent la forme correspondent à ce que Thomas a qualifié de « propres » par la suite. On a vu en effet que les propres découlent des principes de l'espèce.

Il y a ensuite les accidents qui suivent la matière, laquelle est toujours en communication avec la forme. Ce sont les accidents de l'individu. Thomas ajoute ici une distinction : la matière a soit rapport à la « forme spéciale », soit à la « forme générale ». L'accident peut suivre la matière en rapport avec la « forme spéciale » : c'est le cas du sexe masculin et du sexe féminin

mais une unité par accident. Et de leur conjonction il ne résulte donc pas une essence comme à partir de la conjonction de la forme à la matière, de sorte que l'accident n'a pas la *ratio* d'essence complète, ni n'est une partie de l'essence complète, mais comme il est un étant de manière relative, il a aussi une essence de manière relative.

Mais, comme ce qui est dit <être> au plus haut point et avec le plus de vérité dans un genre est cause de ce qui est après lui dans le genre – par exemple, le feu, qui est au sommet de la chaleur, est cause de la chaleur dans les choses chaudes, ainsi qu'il est dit, au livre II de la *Métaphysique* –, la substance qui est première dans le genre de l'étant, possédant avec le plus de vérité et au plus haut point l'essence, doit donc être cause des accidents qui, de manière secondaire et comme relative, participent à la raison d'étant. Mais cela se produit de plusieurs manières. En effet, les parties de la substance sont la matière et la forme, de sorte que certains accidents suivent surtout la forme, et d'autres la matière. Or, il y a des formes dont l'être ne dépend pas de la matière, comme l'âme intellectuelle, tandis que la matière n'a l'être que par la forme. C'est pourquoi, parmi les accidents qui suivent la forme, il y en a qui n'ont pas de communication avec la matière, comme celui de penser, qui n'a pas d'organe corporel, ainsi que le prouve le Philosophe, au livre III *De l'âme* ; mais d'autres qui suivent la forme ont une communication avec la matière, comme celui de sentir. En revanche, aucun accident ne suit la matière sans communication avec la forme.

Parmi les accidents qui suivent la matière, on trouve une certaine diversité. En effet, certains accidents suivent la matière selon le rapport qu'elle a avec la forme spéciale, comme le sexe masculin et le sexe féminin chez les animaux ; leur diversité se ramène à la matière, comme il est dit, au livre X de la *Métaphysique*. C'est pourquoi, une fois disparue la forme de l'animal, les dits accidents ne demeurent pas, sauf à l'entendre de manière équivoque. D'autres accidents suivent la matière selon son rapport à la forme générale, et ils y demeurent, même quand la forme spéciale disparaît, comme la noirceur de la peau chez l'éthiopien, qui vient du mélange des éléments et non de la nature de l'âme, et demeurent donc en lui après la mort.

Et comme chaque chose est individuée par sa matière et placée dans un genre ou dans une espèce par sa forme, les accidents qui suivent la matière sont des accidents de l'individu, selon lesquels les individus de la même espèce diffèrent entre eux ; tandis que les accidents qui suivent la forme sont les qualités propres du genre ou de l'espèce, de sorte qu'ils sont en tout ce qui participe à la nature du genre ou de l'espèce, par exemple la faculté de rire dans l'homme suit sa forme, car le rire se produit à partir d'une certaine appréhension que réalise l'âme de l'homme.

Il faut aussi savoir que les accidents sont parfois causés selon un acte parfait par les principes essentiels, comme la chaleur dans le feu qui est toujours chaud ; tandis que parfois ils le sont selon l'aptitude seulement, et un complément vient d'un agent extérieur, comme la diaphanéité dans l'air est achevée par le corps lumineux extérieur. Et dans ces cas l'aptitude est un accident inséparable, mais le complément qui advient d'un principe extérieur à l'essence de la chose, ou qui n'entre pas dans la constitution de la chose, est séparable, comme celui de se mouvoir et d'autres du même type). »

chez les animaux. Cet accident ne demeure pas après la mort. L'accident peut aussi suivre la matière en rapport avec la « forme générale » : c'est le cas de la noirceur de la peau chez l'éthiopien. Cet accident demeure après la mort. Nous verrons plus loin ce que sont la forme spéciale et la forme générale.

Thomas terminait son propos en faisant la distinction entre les accidents inséparables et les accidents séparables. Les accidents causés par les principes essentiels sont les accidents inséparables. Les accidents causés par l'intervention d'un agent extérieur sont les accidents séparables.

Même si Thomas ne reprend manifestement pas ces distinctions par la suite, on peut cependant essayer d'en tirer quelques conclusions. Les accidents qui suivent la forme sont les qualités propres du genre ou de l'espèce. Ici, Thomas montre que la masculinité et la féminité ne suivent pas la forme : elles ne découlent pas des principes de l'espèce. On voit effectivement qu'on ne peut pas dire que la masculinité est le propre de l'homme comme on peut dire que le rire est le propre de l'homme. Dans ce cas, tous les êtres humains seraient des hommes. Pour Thomas, la masculinité et la féminité sont des accidents qui suivent la matière. Ce sont des accidents individuels. Même s'ils suivent la matière, les accidents individuels communiquent toujours nécessairement avec la forme, puisqu'il n'y a pas de matière sans forme.

Qu'est-ce que la forme spéciale et qu'est-ce que la forme générale ? On retrouve ces notions dans le *De Veritate*, qui est aussi une œuvre des débuts de Thomas⁵⁴². Thomas expliquait alors que la forme spéciale se dit d'une seule façon, tandis que la forme générale se dit de multiples façons⁵⁴³. On distingue deux niveaux dans la forme : son genre et son espèce. Lorsqu'un sujet

⁵⁴² Le *De Veritate* a été écrit entre 1256 et 1259, cf. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 422.

⁵⁴³ Cf. *Q. de ver.*, 1, 6, co. : « *Sed formarum inhaerentium, quae mutari dicuntur ad mutationem subiecti, duplex est mutationis modus ; aliter enim dicuntur mutari formae generales, et aliter formae speciales. Forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem, sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet ; sed forma generalis facta mutatione manet eadem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet quidem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem species coloris* (Quant aux formes inhérentes, dont on dit qu'elles changent au changement du sujet, elles ont deux modes de changement, car "changer" se dit pour les formes générales autrement que pour les formes spéciales. En effet, la forme spéciale, après le changement, ne reste la même ni quant à l'être ni quant à la *ratio* : par exemple, la blancheur ne demeure nullement après l'altération ; mais la forme générale, après le changement, reste la même quant à la *ratio*, et non quant à l'être : par exemple, après le changement du blanc au noir, la couleur demeure certes selon la *ratio* commune de couleur, mais ce n'est pas la même espèce de couleur). »

Cf. aussi *Q. de ver.*, 21, 4, ad 4 : « *Aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur : albedo est alba ; vel: calor est calidus; ut patet etiam per Dionysium in II cap. de Div. Nomin. Sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur ; dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, et sic de aliis. Cuius ratio est, quia*

change, l'espèce de sa forme peut changer sans que le genre de forme ne change. C'est ce qui se passe lorsqu'un sujet passe du noir au blanc. L'espèce de forme accidentelle change (de l'espèce « noire » à l'espèce « blanche »), mais le genre de forme accidentelle ne change pas (c'est toujours une couleur). Ainsi, il semble que la forme générale et la forme spéciale ne sont pas deux formes différentes, mais plutôt deux manières de considérer une forme : selon son genre ou selon son espèce. C'est une distinction logique.

L'accident qui suit la forme générale demeure après la mort, mais pas celui qui suit la forme spéciale. Lorsqu'un homme meure, quelle est la forme qui remplace l'âme humaine (forme spéciale) ? Le cadavre n'est plus un corps, ce n'est plus une matière animée, mais un composé d'éléments. Il n'y a dès lors plus une seule forme qui assume le tout (l'âme humaine), mais autant de formes qu'il y a d'éléments, chaque élément ayant sa forme propre⁵⁴⁴. Pendant la vie

illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens ; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens ; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut : bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et huiusmodi ; oportet quod haec etiam de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens. Unde dicimus : essentia est una et bona ; et similiter dicimus : unitas est una et bona ; et ita etiam de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis ; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuitur ei esse album ; unde non cogimur dicere : albedo est alba. Album enim uno modo dicitur ; ens autem et unum et bonum, et alia huiusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit ; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma ; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas ; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas (Le cas des formes générales n'est pas le même que celui des formes spéciales. Dans les formes spéciales, en effet, la prédication du concret sur l'abstrait n'est pas admise, de sorte que l'on ne dit pas : « la blancheur est blanche », ni : « la chaleur est chaude », ainsi que Denys le montre clairement au deuxième chapitre des *Noms divins*. Mais dans les formes générales, une telle prédication est admise : nous disons en effet que l'essence est un étant, que la bonté est bonne, l'unité une, et ainsi de suite. La raison en est que ce qui rentre en premier dans l'appréhension de l'intelligence est l'étant ; il est donc nécessaire que l'intelligence attribue ce qu'est l'étant à tout ce qui est appréhendé par elle. Voilà pourquoi, lorsqu'elle appréhende l'essence de quelque étant, elle dit que cette essence est un étant ; et semblablement chaque forme générale ou spéciale, ainsi : « la bonté est un étant, la blancheur est un étant, etc. » Et parce qu'il y a des choses qui accompagnent inséparablement la notion d'étant, comme l'un, le bien, etc., il est nécessaire que ces choses aussi, pour la même raison que l'étant, soient prédiquées de n'importe quelle chose appréhendée. C'est pourquoi nous disons : « l'essence est une et bonne » ; et semblablement nous disons : « l'unité est une et bonne » ; et de même pour la bonté et la blancheur, et pour n'importe quelle forme générale ou spéciale. Mais le blanc, parce qu'il est spécial, n'accompagne pas inséparablement la notion d'étant ; la forme de blancheur peut donc être appréhendée sans qu'être blanc lui soit attribué ; c'est pourquoi nous ne sommes pas contraints à dire : « la blancheur est blanche ». Le blanc se dit en effet d'une seule façon, au lieu que l'étant, l'un, le bien et les autres choses de ce genre, qui se disent nécessairement de n'importe quelle chose appréhendée, se disent de multiples façons. En effet, une chose est appelée étant, parce qu'elle subsiste en soi ; une autre, comme la forme, parce qu'elle est le principe de la subsistance ; une autre, comme la qualité, parce qu'elle est la disposition de ce qui subsiste ; une autre, comme la cécité, parce qu'elle est la privation de la disposition de ce qui subsiste). »

⁵⁴⁴ Cf. ST I-II, 4, 5, ad 2 : « *Anima aliter se habet ad esse quam aliae partes. Nam esse totius non est alicuius suarum partium, unde vel pars omnino desinit esse, destructo toto, sicut partes animalis destructo animali ; vel, si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse quam tota linea. Sed animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem, et hoc ideo, quia idem est esse formae et materiae, et hoc est esse compositi* (La relation de l'âme avec l'existence est différente de celle des autres parties de l'homme. Car l'être du tout n'appartient à aucune de ses parties ; de là vient que, le tout étant détruit, la partie cesse d'être, comme les parties qui composent l'animal lorsque celui-ci est détruit ; ou bien, si les parties demeurent, elles ont

de l'individu, les éléments qui composent la matière ont chacun une forme propre qui est assumée par une forme supérieure qui est celle du corps composé. Par la mort, le tout est détruit tandis que chaque élément, n'étant plus assumé par la forme du tout, retrouve sa forme propre.

Le genre de forme qui assume la matière du cadavre est le même que celui de l'âme humaine (c'est encore de l'être)⁵⁴⁵, mais ce n'est plus la même espèce de forme (ce n'est plus une âme humaine). La matière existe encore, mais elle n'est plus un corps humain. Thomas expliquait que la masculinité et la féminité suivent la matière selon son rapport à la forme spéciale (l'âme humaine), tandis que la noirceur de la peau de l'éthiopien suit la matière selon son rapport à la forme générale (l'être). Pour qu'il y ait masculinité et féminité, il faut que la forme de la matière soit une âme humaine, tandis que pour qu'il ait noirceur de la peau, il suffit que la matière ait une forme. C'est ainsi que la masculinité et la féminité disparaissent quand la matière n'est plus de la matière humaine, tandis que la couleur de la peau subsiste tant qu'il y a de la matière. Tant

un être en acte qui est différent ; ainsi une partie de ligne a un être différent de celui de la ligne entière. Mais l'âme humaine, après la destruction du corps, conserve l'être même du composé, et cela parce qu'il n'y a qu'un seul et même être de la matière et de la forme, et que cet être est celui du composé). »

Cf. ST I, 76, 4, ad 4 : « *Formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque* (Les formes des éléments demeurent dans le corps mixte, non pas en acte, mais par son pouvoir. Leurs qualités propres persistent en effet, quoique diminuées : c'est en elles que réside le pouvoir des formes des éléments. Et c'est la qualité dans ces combinaisons qui sert de disposition propre à la forme substantielle du corps mixte, que ce soit la forme de la pierre ou celle d'une âme). »

Cf. aussi ST I, 76, 4, co. : « *Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva ; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt* (Aussi faut-il dire que dans l'homme il n'y a aucune autre forme substantielle en plus de la seule âme intellectuelle, et que celle-ci contient comme par son pouvoir l'âme sensitive et l'âme nutritive, et encore toutes les formes inférieures : elle accomplit à elle seule tout ce qu'accomplissent les formes inférieures dans les autres étants) » ; ou ST I, 76, 4, ad 3 : « *In materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima, sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima ; et tamen materiae immediata* (Dans la matière on distingue différents degrés de perfection, comme être, vivre, sentir et intelliger. Or ce qui en second s'ajoute à ce qui précède, est toujours plus parfait. Donc la forme qui donne seulement le premier degré de perfection à la matière est la plus imparfaite ; en revanche la forme qui donne à la fois le premier, le second, le troisième, et ainsi de suite, est la plus parfaite. Et néanmoins elle inhère sans médiation à la matière) » ; ou encore ST I, 76, 6, ad 1 : « *Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum* (Une forme plus parfaite contient en son pouvoir tout ce qui appartient aux formes inférieures). »

A propos des différentes « strates » de formes assumées par l'âme, cf. aussi SCG II, 68, 8-12.

⁵⁴⁵ Cf. ST I, 11, 2, ad 1 : « *Nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis, accedit quod privatio entis fundatur in ente, quod non accedit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi* (Aucune privation n'abolit l'être, parce que la privation est une négation dans un sujet, selon Aristote. Mais toute privation supprime de l'être. Et c'est pourquoi, quand il s'agit de l'étant lui-même, son universalité fait qu'une privation d'étant est fondée sur l'étant ; ce qui ne se produit pas quand il s'agit de la privation de formes particulières, comme la vue, la blancheur, etc.). »

que cette matière demeure, même comme matière inerte, la noirceur de la peau demeure⁵⁴⁶. Si la masculinité et la féminité nécessitent un « corps », humain ou au moins animal, c'est parce que, comme nous l'avons vu, elles sont pour Thomas des complexions « corporelles ».

Thomas n'a pas repris ces notions de forme générale et de forme spéciale par la suite⁵⁴⁷. Sa réflexion est cependant intéressante à double titre : elle pose la question du devenir des accidents après la mort de l'homme, et donc du devenir de la masculinité et de la féminité ; et elle introduit une comparaison entre les accidents que sont la couleur de la peau et la masculinité et la féminité⁵⁴⁸. Pour Thomas, la masculinité et la féminité se rapprochent des propres sans en être. Elles dépendent de la matière dans son rapport à l'âme humaine, ce qui n'est pas le cas de la couleur de la peau qui ne dépend que de la matière. La masculinité et la féminité ne demeurent pas dans le cadavre qui n'est plus un corps humain. La couleur de la peau, quant à elle, demeure dans le cadavre. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

Dans le passage du *Commentaire de la Métaphysique* cité précédemment, Thomas relevait à la suite d'Aristote que, contrairement au noir et au blanc, la masculinité et la féminité sont des caractéristiques proprement animales (*per se* et non *per accidens*). La masculinité et la féminité n'existent pas en dehors de l'animal, mais on peut trouver du noir et du blanc sur d'autres sujets. La distinction du *De ente et essentia* va dans le même sens. Dans les deux cas, il s'agit d'accidents inséparables. La masculinité et la féminité sont des accidents inséparables que l'on ne trouve que chez les animaux, tandis que la couleur est un accident inséparable que l'on trouve

⁵⁴⁶ On pourrait soutenir biologiquement la position de Thomas en faisant remarquer que la noirceur se rapporte à un élément, un pigment (mélanine). A la mort, celui-ci demeure alors que le corps se décompose. Le sujet de la masculinité et de la féminité disparaît, alors que le sujet de la noirceur, le pigment, demeure.

On trouve dans la *Somme* un autre exemple, se référant cette fois-ci aux dents de l'éthiopien, qui montre que la couleur demeure séparément de l'âme humaine, cf. ST I-II, 4, 5, ad 3 : « *Sicut dentes Aethiopis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus* (Comme les dents de l'éthiopien, selon lesquelles il est appelé blanc, peuvent continuer d'être blanches même une fois arrachées). »

⁵⁴⁷ On trouve cependant une mention de la « forme spéciale » dans la *Somme*, cf. ST I-II, 55, 4, ad 1 : « *Id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens ; et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona ; et quod unitas est ens et una et bona ; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas, non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus* (L'être est ce qui vient à l'esprit en premier lieu ; aussi, dès qu'une réalité est appréhendée par nous, nous lui attribuons l'être, puis, par suite, l'unité et le bien, qui sont convertibles avec l'être. De là, nous disons que l'essence est de l'être et qu'elle est une et qu'elle est bonne, que l'unité aussi est de l'être et qu'elle est une et bonne, et pareillement la bonté. Mais cela n'a pas lieu lorsqu'il s'agit de formes spéciales comme la blancheur et la santé, car tout ce que nous appréhendons ne nous apparaît pas sous l'aspect de blancheur et de santé). »

⁵⁴⁸ La comparaison de l'accident de masculinité et de féminité avec l'accident de couleur de peau est importante. Les luttes contre le sexisme sont parfois assimilées aux luttes contre le racisme. On veut montrer dans les deux cas que la différence est insignifiante. Il faut dire en réalité que la masculinité et la féminité ont beaucoup plus d'implications pour l'individu que la couleur de peau.

dans toute matière. La masculinité et la féminité sont, pour Thomas, des accidents inséparables plus proches des propres que la couleur de la peau.

d) Conclusion

Concluons cette réflexion sur la masculinité et la féminité comme prédicables. Selon Jacques Maritain et Thomas d'Aquin, la masculinité et la féminité ne sont ni des genres, ni des espèces, ni des différences spécifiques, ni des propres. Jacques Maritain les voit, chez l'être humain, comme des types subspécifiques d'ordre essentiel. La masculinité et la féminité sont des « modes » de la nature humaine. Elles se situent après l'espèce et divisent l'espèce en deux. Thomas les voit en revanche comme des accidents liés à la matière, comme des accidents inséparables. Elles sont cependant des accidents inséparables supérieurs, dans la mesure où elles sont particulièrement proches des propres.

On peut voir dans cette réflexion que toute la difficulté est de situer la masculinité et la féminité entre l'universel (la nature humaine) et le particulier (l'individu). La masculinité et la féminité ne sont manifestement pas des réalités singulières puisque la moitié de la population humaine est masculine et l'autre féminine. S'il s'agissait de réalités singulières, il y aurait autant d'identités sexuées que d'individus. La masculinité et la féminité se situent nécessairement entre l'espèce et l'accident inséparable.

La question se joue sur une ligne de crête : l'enjeu est de ne pas distinguer trop la masculinité et la féminité au point d'y voir deux espèces, ni trop peu au point d'y voir une différence sans implications comme la couleur de la peau. Si la masculinité et la féminité sont deux espèces différentes, alors l'homme et la femme sont aussi différents que le cheval et le chien, et ils ne peuvent pas se reproduire. On a vu aussi que, dans ce cas, le Christ n'aurait sauvé que les hommes. Si, à l'inverse, la masculinité et la féminité sont des différences sans implications comme la couleur de la peau, alors on a du mal à comprendre pourquoi il faut un homme et une femme pour faire un enfant. Dans ce cas aussi, rien ne justifie que le sacerdoce ministériel soit réservé à des hommes. Jacques Maritain et Thomas d'Aquin ont essayé de tenir la ligne de crête. Leur réflexion sur la masculinité et la féminité s'arrête là. Ils ne vont pas plus loin.

On peut émettre quelques réserves sur la position de Jacques Maritain. Tout d'abord, comment expliquer le fait que la typicité subspécifique soit d'ordre essentiel chez l'homme et seulement

fonctionnel chez la bête ? La bête aussi semble marquée par la masculinité et la féminité au-delà de son sexe : dans ses sens et son imagination, par exemple. On a vu par ailleurs que la biologie montre que les caractères sexuels de l'homme et de la femme trouvent leur origine dans les gonades. Ensuite, si la typicité subspécifique est d'ordre essentiel chez l'homme, alors on devrait pouvoir observer des différences dans toutes les fonctions, aussi importantes que la différence que l'on observe dans la fonction génitale. Si le type d'âme de l'homme et de la femme est responsable de la différence des organes sexuels et donc des actes dans la génération, comment se fait-il qu'on n'observe pas de différences aussi nettes dans les organes et les actes des autres puissances de l'âme ? L'homme et la femme devraient avoir des yeux différents, des oreilles différentes, par exemple, et leurs actes devraient être différents. Leurs actes devraient être aussi différents pour les puissances de l'âme qui n'ont pas d'organes. Jacques Maritain notait des différences dans les qualités de l'âme : il plaçait par exemple la prudence du côté de l'homme et l'amour du côté de la femme. Il faut dire que ces vertus ne sont pas exclusives à l'un et à l'autre. La femme aussi est prudente, et l'homme aussi aime. De plus, on a de la peine à comprendre ce que représente métaphysiquement un « type subspécifique d'ordre essentiel ». Jacques Maritain semble désigner par là un prédicable qui se situerait juste sous l'espèce, et qui séparerait les membres de l'espèce humaine en deux groupes : les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Il y aurait deux types d'âmes humaines. Comment tenir l'idée d'une division formelle sans qu'il y ait pour autant deux espèces ? Enfin, si la plénitude ontologique de la nature humaine implique l'homme et la femme, comment tenir que l'homme et la femme n'ont pas chacun la moitié de la nature humaine ?

On peut aussi émettre des réserves sur la position de Thomas d'Aquin. Thomas s'est arrêté sur la différence de complexion corporelle et n'a pas pris en compte de près la différence dans les organes génitaux. La différence de rôle entre l'homme et la femme dans la génération n'est pas due à une différence de complexion corporelle. Pour engendrer, l'homme et la femme ont des organes génitaux différents. Cela implique qu'ils ont des puissances d'engendrer différentes. Comme le fait remarquer John Finley, la masculinité et la féminité impliquent des organes, des opérations et des fins particulières⁵⁴⁹. Il y a une différence entre l'homme et la femme qui

⁵⁴⁹ Cf. John FINLEY, « The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach », p. 596 : « Evidently, man and woman in their normal, mature states possess distinct organs for particular purposes. As Aristotle and Thomas argue, male and female differ from black and white by containing the substance's essence within their definitions: this is because gender involves a particular function and *telos* in the substance, while other (perhaps inseparable) accidents like black, white, or blue-eyed entail no distinct organs and serve no particular purpose. »

dépasse le corps, puisqu'une puissance de l'âme est impliquée : la puissance d'engendrer⁵⁵⁰. La masculinité et la féminité ne peuvent donc pas être des réalités uniquement corporelles.

Si la masculinité et la féminité ne sont ni des types subspécifiques d'ordre essentiel, ni des accidents inséparables, que sont-elles alors ? Pour répondre à cette question, une étude de la masculinité et de la féminité comme accidents au sens de prédicaments s'avère utile. Il y a deux manières d'entendre le terme d'« accident » : soit comme prédicable, soit comme prédicament ou catégorie. Comme prédicable, l'accident se rapporte à tout ce qui n'est pas causé par les principes essentiels de l'espèce. C'est pourquoi les propres, causés par les principes de l'espèce, ne peuvent pas être considérés comme des accidents au sens de prédicables. Comme prédicament, l'accident se rapporte à tout ce qui n'est pas dans un sujet, mais qui inhère dans celui-ci. Dans ce cas, les propres sont des accidents. Un accident au sens de catégorie n'est donc pas nécessairement un accident au sens de prédicable : le rire, par exemple, est un accident au sens de catégorie, mais il est un propre au sens de prédicable. En revanche, tous les accidents au sens de prédicables sont des accidents au sens de catégories. En approfondissant la question de la masculinité et de la féminité comme catégories, nous parviendrons en retour à mieux comprendre ce qu'elles sont comme prédicables.

2) La masculinité et la féminité comme accidents prédicamentaux

On distingue dix prédicaments (ou catégories) : la substance et les neuf accidents (la quantité, la qualité, la relation, le temps, le lieu, la possession, la situation, l'action et la passion). Contrairement aux prédicables où l'on distingue le propre, il n'y a pas d'intermédiaire dans les prédicaments entre la substance et les accidents⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 597-598 : « Given distinct proximate objects and activities of the male and female organs, pointing in turn to distinct powers as cogenerative in each case, the anatomical structures and living activities of male and female indicate that one's gender follows from one's soul, or substantial form, since matter is not the kind of principle that can arrange itself in a determinate structure for a particular purpose. Put simply, distinct proximate objects, activities, and organs point to distinct (cogenerative) powers, which point to distinction originating from substantial form. »

⁵⁵¹ Cf. ST I, 77, 1, ad 5 : « *Si accidens accipitur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto* (Si on entend "accident" au sens d'opposé à "substance", alors il ne peut y

A quelle espèce d'accidents prédicamentaux – ou prédicaments – la masculinité et la féminité appartiennent-elles ? On a vu que la masculinité et la féminité sont des accidents qui se rapprochent de l'âme humaine, et donc de la substance. On peut alors écarter les prédicaments les plus éloignés de la substance : temps, lieu, possession, situation, action et passion. Il reste trois prédicaments, du plus proche au moins proche de la substance : la quantité, la qualité et la relation. Voyons si la masculinité et la féminité peuvent correspondre à l'un de ces prédicaments.

a) La quantité

La quantité est l'accident qui est au cœur de l'individuation. Selon Thomas, le principe d'individuation est la matière en tant qu'elle est déterminée par la quantité⁵⁵². C'est ce qu'explique le père Gardeil :

L'être (...) qui est individué dans sa substance ne peut l'être que par un principe substantiel qui, n'étant pas dans ce cas la forme, est nécessairement la matière. Toutefois la matière ne remplit cette fonction que si elle est déterminée par un accident, la quantité, *materia signata quantitate*.⁵⁵³

avoir de milieu entre la substance et l'accident, car leur opposition s'obtient par affirmation et négation, c'est-à-dire "être dans un sujet" et "ne pas être dans un sujet"). »

Cf. aussi ST I, 76, 4, ad 4 : « *Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens* (D'ailleurs il est tout aussi impossible d'admettre un intermédiaire entre la substance et l'accident). »

⁵⁵² Cf. ST I, 75, 4, co., où Thomas parle de « *materia signata, quae est principium individuationis* (La matière avec telle quantité déterminée, qui est principe d'individuation). »

Cf. aussi ST III, 77, 2, co. « *Individuationis principium est quantitas dimensiva* (Le principe d'individuation est la quantité déterminée par ses dimensions). »

A propos de la quantité comme accident, cf. aussi ST I, 76, 6, ad 2 : « *Dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit* (Les dimensions quantitatives sont des accidents appartenant à la corporéité, laquelle convient à toute la matière) » ; ou bien ST I, 42, 1, ad 1 où Thomas distingue la quantité virtuelle de la quantité dimensive ; ou encore ST III, 76, 4, où Thomas explique à propos de l'Eucharistie que la quantité du pain et du vin demeurent dans l'hostie après la consécration, même si la substance a changé.

⁵⁵³ Henri-Dominique GARDEIL, « Métaphysique », in ID., *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin II*, vol. 2 : Psychologie – Métaphysique, Cerf, Paris, 2007², p. 98.

Cf. aussi Joseph BOBIK, « La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles », *RPL* 51 (1953), p. 18 : « Comme la matière première considérée en elle-même est indistincte, elle ne peut pas individuer la forme qu'elle reçoit, si elle n'est d'abord elle-même individué ou rendue distincte. Une forme substantielle n'est individué par sa réception dans la matière que pour autant que cette matière est telle ou telle matière distincte ou diverse, déterminée à être "ici et maintenant". En outre la matière ne peut être divisée ou rendue numériquement distincte d'une autre matière et déterminée à être "ici et maintenant" que par la quantité. »

La quantité détermine la matière, elle est indispensable à l'individuation. Elle est la mesure de la substance. Elle fait que la substance est une, au sens d'unité numérique⁵⁵⁴. Elle permet qu'il y ait une multiplicité numérique d'individus dans une même espèce, comme la forme permet qu'il y ait une multiplicité numérique d'espèces dans un même genre. Il faut noter qu'elle ne préexiste pas dans la matière avant son union avec la forme substantielle⁵⁵⁵. Comme la matière, elle ne peut pas exister sans la forme.

On a vu que Jacques Maritain disait que l'âme humaine n'est pas individuée *par* la matière mais *en ordre* à la matière⁵⁵⁶. L'âme des bêtes, en revanche, est individuée *par* la matière. L'individuation de l'âme des bêtes se fait uniquement par la matière. Si l'individuation de l'âme humaine se faisait uniquement par la matière, alors il n'y aurait plus d'individuation quand il n'y a plus de matière, c'est-à-dire dans l'âme subsistante après la mort. Au moment de la mort, la quantité disparaît car le corps se décompose. Chez l'âme humaine cependant, l'individuation demeure. L'âme subsistante reste individuée⁵⁵⁷.

D'où vient l'individuation de l'âme chez l'homme si elle subsiste en l'absence de matière ? Dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas expliquait que l'individuation de l'âme dépend du corps dans son principe, mais non dans sa fin⁵⁵⁸. Plus tard, dans les *Questions disputées sur*

Cf. encore Louise-Marie ANTONIOTTI, *La Métaphysique*, Artège, Perpignan, 2013, p. 235 : « En tant que [la quantité] divise la matière, elle précède la forme dans l'ordre de la causalité matérielle » et p. 236 : « La matière et la quantité sont les deux principes complémentaires et indissociables de l'individuation. Le premier principe d'individuation est la matière par laquelle la forme substantielle ou accidentelle acquiert l'acte d'être ; le second est la quantité qui divise et dimensionne la matière. »

⁵⁵⁴ La quantité permet l'unité numérique de la substance, par opposition à l'unité transcendante, cf. le chapitre « L'un transcendantal et l'un principe du nombre », dans Henri-Dominique GARDEIL, « Métaphysique », pp. 156-158.

Cf. aussi ST I, 85, 7, ad 3 : « *Differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum ; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae* (La différence de forme qui provient d'une disposition différente de la matière n'entraîne pas une différence spécifique, mais seulement une diversité numérique. Il y a en effet pour les individus divers des formes diverses, dont la diversité provient de la matière). »

⁵⁵⁵ Cf. ST I, 76, 6, co. : « *Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistent in materia ante formam substantialem ; et per consequens neque ante animam* (Il est donc impossible que des dispositions accidentelles quelles qu'elles soient, existent dans la matière antérieurement à la forme substantielle, et par conséquent antérieurement à l'âme). »

Cela dit, nous pouvons par abstraction penser la matière en soi avant la forme. On peut la « pré-intelliger ».

⁵⁵⁶ Cf. n. 518.

⁵⁵⁷ Cf. ST I, 76, 2, ad 2 : « *Multitudo animarum est secundum multitudinem corporum ; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae* (La multiplicité des âmes est fonction de la multiplicité des corps ; et néanmoins, lorsque les corps sont détruits, les âmes demeurent de manière multiple dans leur être). »

⁵⁵⁸ Cf. Sent. I, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6 (écrit en 1252-1256) : « *Quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset*

l'âme, Thomas explique que l'individuation de l'âme humaine ne dépend pas du corps, et c'est pourquoi elle subsiste après la mort⁵⁵⁹.

Plus tard encore, il évoquera de nouveau la question lorsqu'il traitera de l'intellect. Il cherche alors à répondre à la position averroïste qui soutient qu'il n'y a qu'un seul intellect participé par tous. En effet, si l'intellect n'est pas une forme matérielle, alors il n'y a qu'un seul intellect pour tous les hommes⁵⁶⁰. Thomas répond que l'intellect est la faculté d'une âme particulière,

individuatō animarum (Quoique l'individuation des âmes dépende du corps, quant à son principe, cependant pas quant à sa fin, de sorte que quand les corps cessent, l'individuation des âmes cesse). »

Cf. aussi Sent. II, d. 17, q. 2, a. 2, ad 4 : « *Sicut Avicenna dicit, anima quamvis non dependeat a corpore quantum ad suum esse vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad suum principium. Cujus ratio est, quia cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producitur, producatur secundum hoc quod individuatur. Cum ergo anima esse individuum non possit habere nisi secundum quod conjungitur corpori ut forma ejus, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore ; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus : et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individua et distincta ab alia anima* (Comme le dit Avicenne, bien que l'âme ne dépende pas du corps quant à son être ou quant à sa fin, elle [en] dépend cependant, d'une certaine manière, pour ce qui est de son commencement. La raison en est que, puisque les universaux n'ont d'existence que dans l'âme, il est nécessaire que tout ce qui est amené à l'être de nature soit amené selon ce qui est individué. Puisque l'âme ne peut avoir d'être individuel qu'en étant unie à un corps en tant que sa forme, comme on l'a démontré, il est donc nécessaire qu'elle ne commence à être que dans un corps ; toutefois, elle acquiert dans le corps son être absolu, et non pas diminué ou lié au corps. C'est pourquoi, après la destruction du corps, elle demeure individuée et distincte d'une autre âme dans son être). »

⁵⁵⁹ Cf. *Q. de anima*, 3, co. (écrit en 1266-1267) : « *Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore, nec hoc esse individuum eius a corpore dependet ; unumquodque enim, in quantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum* (Mais l'âme humaine diffère des autres formes en cela que son être ne dépend pas du corps ni par conséquent son être individué. De fait chacun, en tant qu'il est un, est en soi incommunicable et distinct de tout autre). »

⁵⁶⁰ Cf. *De unitate*, 5 (écrit en 1270), Thomas posait l'objection suivante : « *Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus, qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis : quod est contra verba Aristotelis et probationem ipsius qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum* (Si donc plusieurs intellects étaient en plusieurs hommes numériquement distincts les uns des autres par division de la matière, il s'ensuivrait nécessairement que l'intellect est une forme matérielle, ce qui va contre les paroles d'Aristote et l'argument par lequel il prouve que l'intellect est séparé. Si donc l'intellect est séparé et s'il n'est pas une forme matérielle, il n'est en rien multiplié par la multiplication des corps). »

Ce à quoi il répondait : « *Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares ; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam. Iam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus ; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis* (Les substances séparées et singulières sont donc individuées, toutefois, elles ne sont pas individuées à cause de la matière, mais, précisément, parce qu'elles ne sont pas faites pour être en autre chose, ni non plus, par conséquent, pour être participées par plusieurs. Il en résulte que si une forme est faite pour être participée par quelque chose, et qu'ainsi elle se trouve être l'acte d'une matière, elle peut être individuée et multipliée de par son rapport à la matière. Mais on a déjà montré plus haut que l'intellect est la faculté d'une âme qui est l'acte d'un corps ; par conséquent, là où il y a plusieurs corps il y a plusieurs âmes, et là où il y a plusieurs âmes il y a plusieurs puissances intellectuelles qui s'appellent intellect – et il n'en découle pas pour autant que l'intellect soit une faculté matérielle). »

Notons que le *De unitate intellectus* a été écrit en 1270, soit après la *Prima Pars*, écrite entre 1265 et 1268, cf. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 423.

qui est l'acte d'un corps particulier. L'intellect est individué parce que l'âme est individué. Il y a autant d'âmes que de corps, et donc autant d'intellects que de corps. L'âme humaine n'est pas individué *à cause* de la matière (*ex materia*), mais *par son rapport* à la matière (*per comparisonem ad materiam*). C'est le rapport de l'âme à la matière qui lui donne d'être individué, le fait qu'elle soit ordonnée à tel corps particulier. On retrouve ici l'idée de Jacques Maritain. Ce n'est pas la matière en tant que telle qui individualise l'âme, mais son rapport à la matière. Ceci explique que l'individuation ne disparaît pas lorsque l'âme est séparée du corps par la mort. L'âme garde toujours son rapport au corps.

L'âme est individué dans son rapport à la matière désignée par la quantité. La quantité est donc bien le principe d'individuation de l'âme humaine. Thomas insiste sur ce point pour contrer l'idée que des âmes humaines puissent être créées avant leur union au corps, ou bien, comme on l'a vu, l'idée qu'il n'y a qu'un seul principe d'intellection pour tous les hommes. Une fois individué, l'âme humaine garde son individuation, même lorsque le corps est détruit et que la quantité disparaît.

Que dire de la masculinité et de la féminité ? Pour Jacques Maritain, l'âme est individué *en ordre* à un corps mâle ou femelle. Elle est individué de manière masculine ou féminine *en ordre* à ce corps masculin ou féminin. L'âme est ainsi elle-même marquée par la masculinité ou la féminité, et elle garde son identité masculine ou féminine après la mort. Pour Thomas, il semble que la masculinité et la féminité viennent plutôt après l'individuation, dans la mesure où elles sont des accidents qui relèvent de la matière et non de l'âme. Marie de l'Assomption voyait un rapport plus proche avec l'individuation. Selon elle, la différence sexuelle relève de l'individuation : la masculinité et la féminité sont les « premières conséquences de l'individuation », car elles sont des accidents causés par les principes de l'individu. Dans ce cas-là, tous les accidents inséparables devraient être les « premières » conséquences de l'individuation ; rien ne justifie que la masculinité et la féminité soient premières par rapport aux autres accidents. Il ne convient donc pas de dire qu'elles sont les premières conséquences de l'individuation.

La masculinité et la féminité semblent d'une certaine manière liées à l'individuation, mais peut-on dire qu'elles sont des quantités ? S'il va de soi que la quantité permet l'émergence de la masculinité et de la féminité dans la mesure où elles sont liées à la matière, il est impossible de dire qu'elles sont des quantités, des mesures de la substance. On pourrait objecter qu'elles donnent certaines dimensions à la matière : la morphologie est différente chez l'homme et chez

la femme. Cependant, ces caractéristiques ne relèvent pas de la quantité, mais plutôt de la figure et de la forme. Nous verrons cela plus loin.

La quantité est nécessaire pour la masculinité et la féminité. La masculinité et la féminité sont manifestement des accidents qui inhérent dans la substance *via* la quantité. La quantité est l'accident le plus proche de la substance, et elle est comme un sujet intermédiaire pour les autres accidents⁵⁶¹. Elle est comme le sujet de la qualité lorsque celle-ci est liée à la matière. La masculinité et la féminité ne sont pas des quantités, mais la quantité est en quelque sorte leur sujet. Sont-elles des qualités ?

b) La qualité

Alors que la quantité est une mesure de la substance, la qualité est une disposition de la substance⁵⁶². L'accident de qualité se décline lui-même en quatre espèces : les dispositions et

⁵⁶¹ Cf. ST III, 77, 2, co. : « *Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva [...]. Et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subiectum coloris dicitur superficies esse* (La première disposition de la matière est la quantité mesurée par les dimensions [...]. Et puisque le premier sujet est la matière, il s'ensuit que tous les autres accidents se réfèrent au sujet par l'intermédiaire de la quantité déterminée par les dimensions : de même dit-on que la surface est le premier sujet de la couleur) », et ad 1 : « *Accidens per se non potest esse subiectum alterius accidentis, quia non per se est. Secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subiectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subiecto alio mediante, sicut superficies dicitur esse subiectum coloris* (L'accident ne peut par lui-même être le sujet d'un autre accident ; parce qu'il n'existe pas par lui-même. Mais selon qu'il existe dans un autre être, un accident est appelé le sujet d'un autre, en tant qu'un accident est reçu dans le sujet par l'intermédiaire d'un autre ; c'est ainsi qu'on dit de la surface qu'elle est le sujet de la couleur). »

Cf. aussi ST I, 77, 7, ad 2 : « *Accidens per se non potest esse subiectum accidentis ; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud* (Par soi, un accident ne peut être sujet d'un autre accident ; mais il y a un ordre de réceptivité des accidents dans la substance, par exemple, la quantité est reçue avant la qualité. C'est de cette façon qu'on dit de tel accident qu'il est sujet d'un autre, comme la surface est sujet de la couleur, dans la mesure où c'est par le truchement de tel accident que la substance est sujet d'un autre accident). »

Cf. enfin ST I-II, 56, 1, ad 3 : « *Unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhaeret substantiae mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie ; unde superficies dicitur esse subiectum coloris* (Dire qu'un accident est dans un autre comme dans son sujet, ce n'est pas dire qu'un accident puisse être par lui-même le soutien d'un autre accident, mais c'est dire qu'un accident est inhérent à la substance par l'intermédiaire d'un autre accident, comme la couleur est inhérente au corps moyennant la surface, ce qui fait dire que la surface est le siège de la couleur). »

⁵⁶² Cf. ST I, 28, 2, co. : « *In quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subiectum, nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae* (En chacun des neuf genres d'accident, il y a deux aspects à considérer. Il y a d'abord l'être qui convient à chacun d'eux en tant qu'accident ; et pour tous en général, il consiste à exister dans le sujet :

habitus ; les puissances et impuissances ; les qualités passibles et passions ; et les figures et formes⁵⁶³. La figure est la qualité la plus liée à la matière et la disposition est la qualité la moins liée à la matière. Si la masculinité et la féminité sont des qualités, à quelle espèce de qualité appartiennent-elles ?

en effet, l'être de l'accident, c'est d'exister dans un autre. L'autre aspect à considérer en chacun d'eux, c'est la raison formelle propre de chacun de ces genres. Or, dans les autres genres que la relation, par exemple dans la quantité et la qualité, la raison formelle propre du genre se prend encore par rapport au sujet ; on dit ainsi que la quantité est une mesure de la substance, que la qualité est une disposition de la substance). »

⁵⁶³ Nous reprenons ici la terminologie de Louise-Marie Antonioti, cf. *La Métaphysique*, pp. 261-278.

Thomas évoque ces espèces en ST I-II, 49, 2, co. : « *Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti ; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma ; vel secundum quantitatem. Si autem accipiat modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali ; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passionem non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio* (La modalité ou détermination du sujet dans l'ordre accidentel peut être prise, soit par rapport à la nature même du sujet ; soit sur le plan de l'action et de la passion, qui sont deux effets consécutifs à ces principes de la nature que constituent la matière et la forme, soit sur le plan de la quantité. – S'il s'agit d'une détermination relative à la quantité, on a ainsi la quatrième espèce de qualité. Et comme la quantité est de soi en dehors du mouvement, en dehors aussi de la notion du bien et du mal, il n'appartient pas à cette quatrième espèce de qualité que cela soit bien ou mal, que cela passe vite ou lentement. – Pour ce qui est de la détermination sur le plan de l'action et de la passion, elle s'observe dans la deuxième et la troisième espèce de qualité, et c'est pourquoi dans l'une comme dans l'autre on considère que c'est de formation facile ou difficile, que c'est transitoire ou durable ; mais là encore il n'est question de rien qui se rapporte à la notion du bien et du mal, parce que les mouvements et les passions ne sont pas en eux-mêmes une fin, et que le bien comme le mal se définit par sa relation à une fin. Mais si la détermination ou la modalité du sujet est en fonction de la nature même, on a cette première espèce de qualité qui n'est autre que l'habitus et la disposition). »

Thomas distingue les espèces de qualité selon leur mouvement et leur rapport à la notion de bien et de mal. Il est difficile de situer la masculinité et la féminité selon ces critères.

Lorsqu'il se demande si la grâce diffère de la vertu infuse, Thomas énumère dans une objection les différentes espèces de qualités pour savoir de quelle espèce relève la grâce, cf. ST I-II, 110, 3, arg. 3 : « *Gratia est qualitas quaedam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quae est forma et circa aliquid constans figura, quia non pertinet ad corpus. Neque etiam in tertia est, quia non est passio vel passibilis qualitas, quae est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physic. ; ipsa autem gratia principaliter est in mente. Neque iterum est in secunda specie, quae est potentia vel impotentia naturalis, quia gratia est supra naturam ; et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie, quae est habitus vel dispositio* (La grâce est une qualité. Mais il est manifeste qu'elle n'appartient pas à la quatrième espèce de qualité qui se définit : "la forme ou figure qui circonscrit un corps", car la grâce n'est pas corporelle. Elle n'appartient pas davantage à la troisième espèce qui est "une passion ou une qualité passive" dont le siège, comme le montre Aristote, est la partie sensible de l'âme, la grâce en effet réside principalement dans la partie spirituelle de l'âme. Elle n'appartient pas non plus à la deuxième espèce qui est "une puissance ou une impuissance naturelle", car la grâce est au-dessus de la nature ; de plus elle n'est pas indifférente au bien et au mal comme la puissance naturelle. Reste donc la première espèce de qualité qui est l'habitus ou la disposition). »

1. Dispositions et habitus

L'habitus, à ne pas confondre avec l'accident de « possession » qui se rapporte à une réalité physique possédée, est « une certaine disposition ordonnée à la nature d'une chose, et à l'opération ou la fin de cette chose, disposition qui fait qu'on est bien ou mal adapté à cela »⁵⁶⁴. On distingue les habitus qui disposent à la nature ou à la forme (parfois appelés « habitus entitatifs » par les interprètes de Thomas) et ceux qui disposent à l'opération (parfois appelés « habitus opératifs »).

Les habitus ordonnés à l'opération ne peuvent siéger dans le corps, puisque l'habitus implique d'être ordonné à plusieurs opérations et que les énergies naturelles sont déterminées à une seule opération⁵⁶⁵. Ces habitus disposent bien ou mal en fonction de la fin de la chose. Les habitus ordonnés à la forme, par contre, peuvent siéger dans le corps. Ils disposent bien ou mal en

⁵⁶⁴ ST I-II, 49, 4, co. : « *Habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur.* »

⁵⁶⁵ Cf. ST I-II, 50, 1, co. : « *Sicut supra dictum est, habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis ; aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum ; dictum est autem quod habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus, unde ex similibus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in II Ethic. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima. In corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae. Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt* (L'habitus, avons-nous dit, est la disposition d'un sujet qui n'est qu'en puissance soit à une forme, soit à une opération. – Donc, en tant que l'habitus implique disposition à une opération, aucun ne se trouve principalement dans le corps comme dans son sujet. L'activité corporelle, en effet, vient toujours ou d'une qualité naturelle du corps, ou de l'âme qui le meut. Donc, pour ce qui est des opérations provenant de la nature, le corps n'est pas disposé par un habitus, puisque les énergies naturelles sont déterminées à une seule opération ; or nous avons dit qu'une disposition habituelle est requise là où le sujet est en puissance à beaucoup de choses. Quant aux opérations provenant de l'âme par le moyen du corps, elles viennent principalement de l'âme, mais secondairement du corps lui-même. Or les habitus sont exactement proportionnés aux opérations, d'où ce mot dans l'Éthique : « Des actes semblables causent des habitus semblables » ; c'est pourquoi les dispositions à de telles opérations sont, elles aussi, principalement dans l'âme. Mais elles peuvent être secondairement dans le corps, en tant qu'il est préparé et habilité à servir promptement les activités de l'âme. Si au contraire nous parlons de la préparation du sujet à une forme, alors la disposition habituelle peut résider dans le corps, puisqu'il est avec l'âme dans le rapport d'un sujet à une forme. Et c'est de cette façon que la santé, la beauté, etc. sont appelées des états habituels. Cependant ils ne réalisent pas parfaitement la nature de l'habitus, parce que leurs causes sont par nature facilement changeantes).

Thomas fait remarquer un peu plus loin qu'on trouve chez les animaux des habitus ordonnés à la nature, mais qu'on ne trouve pas chez eux d'habitus ordonnés aux opérations au sens propre du terme, parce qu'ils n'agissent pas sous l'empire de la raison mais sous l'impulsion de la nature, cf. ST I-II, 50, 3, ad 2 : « *Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo* (Ainsi il n'y a pas dans les animaux d'habitus ordonnés à des opérations. Il y a cependant chez eux des dispositions ordonnées à la nature, comme la santé et la beauté). » Pour qu'il y ait habitus ordonné à l'opération, il faut l'usage de la raison.

fonction de la nature de la chose. Comme habitus ordonnés à l'opération, il y a par exemple les vertus morales. Ces habitus siègent dans l'âme, et plus particulièrement dans les puissances de l'âme⁵⁶⁶. Comme habitus ordonnés à la forme, il y a par exemple la santé ou la beauté⁵⁶⁷. La santé et la beauté siègent dans le corps, elles sont un équilibre et une harmonie du corps.

Un habitus n'est pas facilement changeant. Or, les dispositions corporelles sont facilement changeantes. C'est pourquoi les habitus qui siègent dans le corps n'ont pas parfaitement raison d'être. On parlera plus de « dispositions » que d'« habitus »⁵⁶⁸. On voit effectivement que la santé et la beauté ne sont pas aussi stables que la science par exemple. La santé peut se perdre facilement, la beauté aussi.

Est-ce qu'il existe des habitus ordonnés à la forme qui siègent dans l'âme ? L'habitus ordonné

⁵⁶⁶ Cf. ST I-II, 50, 2, co. : « *Si vero accipiat habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias* (S'il s'agit d'habitus ordonnés à l'opération, c'est surtout dans l'âme qu'il s'en trouve, étant donné que l'âme n'est pas déterminée à une seule opération mais se prête à un grand nombre ; et c'est cela qui est requis pour un habitus. Et puisque l'âme est principe d'opérations au moyen de ses puissances, il en résulte qu'à cet égard les habitus sont dans l'âme selon ses puissances). »

⁵⁶⁷ A propos de la beauté et de la santé, cf. ST I-II, 49, 2, co. « *Multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi* (Il y a beaucoup de dispositions, santé, beauté, etc., qui ne sont pas adventices mais naturelles) », et ad 1 : « *Figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem* (Un aspect et un teint en harmonie avec la nature contribuent à la beauté ; un état bien équilibré de température, contribue à la santé). »

Cf. aussi ST I-II, 54, 1, co. : « *Sicut, si accipiantur humani corporis partes humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis, si vero accipiantur partes similes ut nervi et ossa et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam, est fortitudo aut macies, si vero accipiantur membra, ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens, est pulchritudo* (Ainsi, dans le corps humain, l'équilibre des humeurs tel que le demande la nature humaine donne l'habitus ou la disposition de santé ; l'adaptation à la nature des parties semblables de l'organisme, telles que les nerfs, les os et les chairs, donne force ou maigreur ; la conformation des membres, des mains, des pieds, etc., si elle est conforme à la nature, constitue la beauté). »

Cf. encore ST II-II, 145, 2, co. : « *Pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spirituales rationis claritatem* (La beauté du corps consiste donc pour l'homme à avoir les membres du corps bien proportionnés, avec un certain éclat harmonieux du teint. De même la beauté spirituelle consiste pour l'homme à avoir une conduite et des actions bien proportionnées, selon l'éclat spirituel de la raison). »

⁵⁶⁸ Cf. ST I-II, 49, 2, ad 3 : « *Dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas ; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. [...] Nomen habitus diuturnitatem quandam importat ; non autem nomen dispositionis* (On donnera le nom de disposition à ces qualités de la première espèce auxquelles il appartient essentiellement d'être faciles à perdre parce qu'elles ont des causes changeantes – telles sont la maladie et la santé ; tandis qu'on appelle habitus ces qualités dont l'essence veut qu'il ne soit pas facile de les perdre, leurs causes n'étant pas changeantes : telles sont les sciences et les vertus. [...] Le terme d'habitus, mais non celui de disposition, implique une certaine durée). »

à la forme siège dans le corps en tant que celui-ci est ordonné à l'âme⁵⁶⁹. Il ne peut pas y avoir d'habitus ordonné à l'âme qui siège dans l'âme. Cela dit, il existe des habitus qui siègent dans l'âme et qui sont ordonnés à une forme ou à une nature supérieure. C'est le cas de la grâce, qui est ordonnée à la nature divine⁵⁷⁰. C'est aussi le cas de la justice originelle, et de son opposé : le péché originel⁵⁷¹. Ces habitus ne changent pas l'être de l'individu, mais ils lui ajoutent une détermination. Comme la beauté fait que l'individu est bien adapté à sa nature, la grâce fait qu'il est bien adapté à la nature divine à laquelle il lui est donné de participer. L'habitus ordonné

⁵⁶⁹ Cf. ST I-II, 50, 2, co. : « *Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completa humanae naturae ; unde secundum hoc, magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud II Petr. I, ut simus consortes naturae divinae, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam* (Si l'on considère l'habitus en tant qu'il est ordonné à la nature, il ne peut être dans l'âme, si cependant nous parlons de la nature humaine, parce que l'âme est elle-même la forme destinée à parachever cette nature humaine. S'il peut y avoir sous ce rapport habitus ou disposition, c'est plutôt dans le corps par rapport à l'âme que dans l'âme par rapport au corps. Mais si nous parlons d'une nature supérieure de laquelle l'homme peut participer, selon S. Pierre [2 P 1, 4], "pour que nous soyons participants de la nature divine", en ce cas rien n'empêche que l'âme soit, dans son essence même, le sujet d'un habitus qui est la grâce). »

⁵⁷⁰ Thomas compare parfois la grâce divine à la beauté : la grâce est une qualité de l'âme, comme la beauté est une qualité du corps. La grâce est comme la « beauté de l'âme », cf. ST I-II, 110, 2, s.c. : « *Nitor animae est quaedam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quaedam qualitas* (La beauté de l'âme est une qualité, comme la beauté du corps. La grâce est donc une qualité). » Cf. aussi ST II-II, 145, 2, co., cité en n. 567.

⁵⁷¹ A propos de la justice originelle, cf. ST I, 100, 1, co. : « *Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae* (La justice originelle dans laquelle fut créé le premier homme était un accident de la nature spécifique ; non pas qu'elle fût causée par les principes spécifiques, mais parce qu'elle était un don accordé par Dieu à toute la nature). »

A propos du péché originel, cf. par exemple ST I-II, 82, 1, co. : « *Duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam, ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae, sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis* (Il y a deux sortes d'habitus. Il y a celui qui incline la puissance à agir ; les sciences et les vertus sont des habitus de cette sorte ; non le péché originel. – L'habitus est aussi, dans une nature composée de plusieurs éléments, une disposition bonne ou mauvaise à l'égard de quelque chose, et surtout quand cette disposition est pour ainsi dire passée à l'état de nature : tel est le cas de la maladie et de la santé. Et en ce sens le péché originel est un habitus. Il est en effet une certaine disposition désordonnée provenant de la rupture de cette harmonie qu'était la justice originelle, de même que la maladie est une disposition dérégulée du corps, laquelle détruit l'équilibre qu'est la santé). »

Le péché originel est vis-à-vis de l'âme un peu comme la maladie vis-à-vis du corps, cf. ST I-II, 82, 2, ad 3 : « *Peccatum originale inficit diversas partes animae, secundum quod sunt partes unius totius, sicut et iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum originale. Sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur* (Le péché originel infecte les diverses parties de l'âme selon qu'elles constituent un tout, de même que la justice originelle les contenait toutes dans l'unité. C'est pourquoi il n'y a qu'un seul péché originel. De même il n'y a qu'une fièvre dans un individu, bien que diverses parties du corps en soient incommodées). »

Le péché originel siège dans l'essence de l'âme (Cf. ST I-II, 83, 2, co.), et aussi la justice originelle qui s'y oppose (Cf. ST I-II, 83, 2, arg. 2 et ad 2).

à la forme prédispose à l'habitus ordonné à l'opération⁵⁷². On le voit par exemple dans le cas des vertus infuses qui émanent de la grâce⁵⁷³.

On a donc d'un côté les habitus ordonnés à l'opération qui ne peuvent siéger que dans l'âme (les vertus morales, par exemple), et d'un autre côté les habitus ordonnés à l'âme humaine qui ne peuvent siéger que dans le corps (la santé et la beauté, par exemple).

Peut-on considérer la masculinité et la féminité comme des habitus ordonnés à l'âme humaine ? On observe en effet que la masculinité et la féminité disposent le corps d'une certaine manière : le corps de l'homme n'est pas disposé comme celui de la femme. La masculinité et la féminité touchent l'entier du corps de l'homme et de la femme, comme la beauté touche l'entier du corps humain.

Bien qu'elles disposent le corps, la masculinité et la féminité ne sont pas facilement changeantes comme le sont la beauté ou la santé. Elles ne peuvent pas se perdre. On a vu de plus que l'habitus

⁵⁷² Cf. ST I-II, 55, 2, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Videtur quod non sit de ratione virtutis humanae quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius, in IV de Tuscul. quaest., quod sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animae. Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus* (Il ne semble pas que [être un habitus opératif] soit de l'essence même de la vertu humaine. Cicéron dit en effet que la vertu est pour l'âme comme la santé et la beauté pour le corps. Or ce ne sont pas là des habitus d'action. Donc la vertu ne l'est pas davantage). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Modus actionis sequitur dispositionem agentis, unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo, cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praeexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod potentiae animae ordinantur aliquammodo ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium* (La modalité de l'action suit la disposition de l'agent ; car chacun agit selon ce qu'il est. Voilà pourquoi, puisque la vertu est le principe d'une certaine activité, il faut que dans l'être agissant préexiste à l'état de vertu une disposition favorable. Or la vertu est ce qui donne à l'action d'être ordonnée. Voilà comment elle est elle-même dans l'âme une disposition bien ordonnée, en ce sens que les puissances propres à l'âme sont dans un certain ordre par rapport les unes aux autres et par rapport aux réalités extérieures. C'est ce qui permet d'assimiler la vertu, en tant qu'elle représente une disposition favorable de l'âme, à la santé et à la beauté qui sont le bon état du corps. Mais on n'exclut pas par là que la vertu soit aussi un principe d'activité). »

⁵⁷³ Cf. ST I-II, 110, 3, ad 3 : « *Gratia reducit ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix* (La grâce se ramène à la première espèce de qualité. Elle n'est pourtant pas la même chose que la vertu : elle est un certain état habituel présupposé aux vertus infuses, comme leur principe et leur racine). »

Cf. aussi ST I-II, 110, 4, ad 1 : « *Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia ; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus* (De même que de l'essence de l'âme découlent ses puissances qui sont principes d'opérations, ainsi dérivent de la grâce dans les puissances de l'âme, les vertus par le moyen desquelles les puissances se portent à l'acte). »

Cf. aussi ST III, 7, 2, co. : « *Sicut in secunda parte habitum est, sicut gratia respicit essentiam animae, ita virtus respicit eius potentiam. Unde oportet quod, sicut potentiae animae derivantur ab eius essentia, ita virtutes sunt quaedam derivationes gratiae* (Comme on l'a dit dans la deuxième partie, de même que la grâce se rapporte à l'essence de l'âme, ainsi la vertu se rapporte à ses puissances. C'est pourquoi, de même que les puissances de l'âme dérivent de son essence, ainsi les vertus sont comme des dérivations de la grâce). »

ordonné à la forme dispose bien ou mal en fonction de la nature de la chose⁵⁷⁴. Les habitus bons adaptent bien l'individu à sa nature (la santé par exemple) et les habitus mauvais l'adaptent mal à sa nature (la maladie). Qu'il soit homme ou femme, l'individu est adapté différemment à la nature humaine. La masculinité et la féminité ne sont pas des dispositions bonnes ou mauvaises : vis-à-vis de la nature humaine, il n'est pas bon ou mauvais d'être homme ou femme. Il n'est pas bon d'être homme, et mauvais d'être femme, ou l'inverse. La masculinité et la féminité ne peuvent donc pas être des habitus ordonnés à l'âme humaine. On peut seulement dire qu'elles ont une certaine influence sur les dispositions corporelles : l'homme et la femme ont effectivement des corps disposés différemment. Il y a une beauté et une santé propres à l'homme, comme il y a une beauté et une santé propres à la femme.

Aristote écrivait : « Si, en effet, c'est aussi en se référant à l'animal entier que l'on dit que l'un est femelle, l'autre mâle, en revanche ce n'est certes pas en tout qu'un animal est lui-même femelle ou mâle, mais par une puissance et une partie déterminées »⁵⁷⁵. La masculinité et la féminité touchent l'entier du corps humain, mais ce n'est qu'à titre de conséquence.

La masculinité et la féminité seraient-elles des habitus ordonnés à l'opération ? On pourrait par exemple émettre l'hypothèse qu'elles sont deux habitus différents qui reposent sur la puissance d'engendrer. Cela n'est pas possible, pour plusieurs raisons. Dire qu'une même puissance

⁵⁷⁴ Cf. aussi ST I, 83, 2, co. « *Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male, ut dicitur in II Ethic., nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus per habitum autem contrarium male* (On peut le voir deuxièmement, parce que les habitus désignent "ce par quoi nous nous comportons bien ou mal à l'égard des passions et des actes", comme le dit le deuxième livre de l'*Ethique* : par la tempérance nous nous comportons bien à l'égard des désirs, mais par l'intempérance nous nous comportons mal ; par la science encore, nous nous comportons bien à l'endroit de l'acte intellectuel, lorsque nous connaissons le vrai, mais par l'habitus contraire, nous nous comportons mal) », et ad 2 : « *Per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male* (Par la puissance l'homme est capable d'agir, mais c'est par l'habitus qu'il est apte à agir bien ou mal). »

Cf. encore SCG IV, 77 : « *Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere : per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse : sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus* (L'habitus se distingue ainsi de la puissance : alors que la puissance nous rend capables de faire quelque chose, l'habitus ne nous rend ni capables ni incapables de faire quoi que ce soit, mais nous rend habiles ou inhabiles à faire bien ou mal ce que nous avons le pouvoir de faire. L'habitus ne nous donne ni ne nous enlève aucun pouvoir ; il nous donne simplement de faire quelque chose, bien ou mal). »

⁵⁷⁵ Cf. n. 150.

Cette remarque d'Aristote renvoie aussi à la notion de dénomination. Le sujet est désigné par un accident, ici la masculinité ou la féminité. On pourrait se demander pourquoi la masculinité et la féminité sont utilisées pour désigner l'animal, et pas sa robe par exemple. Cela est probablement dû au fait qu'elles ont plus de conséquences sur l'apparence de l'animal que sa couleur. Elles sont des accidents dont les conséquences touchent plus largement le corps.

d'engendrer peut poser plusieurs actes implique que certains actes sont bons et d'autres mauvais. Or, l'acte d'engendrer de l'homme n'est pas bon ou mauvais, ni celui de la femme. De plus, les actes d'engendrer de l'homme et de la femme sont différents (les objets sont différents), ce qui implique que les puissances d'engendrer sont différentes. L'homme et la femme ont des puissances d'engendrer différentes. Chaque puissance d'engendrer est ordonnée à un seul acte⁵⁷⁶. Comme nous l'avons vu, « pour ce qui est des opérations provenant de la nature, le corps n'est pas disposé par un habitus, puisque les énergies naturelles sont déterminées à une seule opération »⁵⁷⁷. Il s'avère donc que la masculinité et la féminité ne sont pas non plus des habitus ordonnés à l'opération.

2. Puissances et impuissances

Les puissances sont les facultés de l'âme. Les impuissances sont ces mêmes facultés lorsqu'elles sont mal disposées vis-à-vis de leur acte propre (l'impuissance de marcher, par exemple, pour la faculté de locomotion).

2.1. La masculinité et la féminité comme puissances d'engendrer

On relève une différence évidente entre l'homme et la femme dans une puissance en particulier : la puissance d'engendrer. L'homme et la femme engendrent ensemble, mais pas de la même manière. La génération nécessite la puissance d'engendrer de l'homme et la puissance d'engendrer de la femme. On a vu que les puissances d'engendrer de l'homme et de la femme sont deux puissances différentes : l'homme a une puissance active d'engendrer, tandis que la femme a une puissance passive, ou réceptive, d'engendrer. La masculinité et la féminité pourraient être ces puissances d'engendrer. C'est ce que semblait signifier Aristote dans le

⁵⁷⁶ Cf. ST I-II, 55, 1, co. : « *Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes* (Or il y a des puissances qui sont par elles-mêmes déterminées à leurs actes. Telles sont les puissances naturelles actives. C'est pourquoi l'on dit qu'elles sont par elles-mêmes des vertus). »

⁵⁷⁷ Cf. n. 565.

passage évoqué précédemment : « Ce n'est certes pas en tout qu'un animal est lui-même femelle ou mâle, mais par une puissance et une partie déterminées. »⁵⁷⁸

Si l'on considère que la masculinité et la féminité sont deux puissances différentes d'engendrer, on se trouve maintenant face à une nouvelle difficulté. Cette difficulté rejoint notre position à propos des prédicables. Les puissances de l'âme sont des propres⁵⁷⁹. Si la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer, alors ce sont des propres. Or, on a vu précédemment qu'elles ne peuvent pas être des propres de l'espèce humaine, car dans ce cas les êtres humains seraient soit uniquement des hommes, soit uniquement des femmes.

Jacques Maritain classe la masculinité et la féminité comme des sous-espèces, tandis que Thomas d'Aquin les classe comme des accidents individuels inséparables. Que dire alors de la masculinité et de la féminité comme prédicables si elles sont des puissances d'engendrer ? On pourrait envisager trois hypothèses.

On pourrait dire tout d'abord (*première hypothèse*) que la masculinité et la féminité relèvent de la matière de la puissance d'engendrer (les organes génitaux), mais pas de la forme (la puissance elle-même). Il n'y aurait ainsi qu'une seule puissance d'engendrer et donc qu'un propre. La masculinité et la féminité seraient des accidents inséparables. Or, il est impossible que la forme soit identique (la puissance), si les matières sont différentes (les organes). Il y a nécessairement deux puissances d'engendrer différentes, et donc deux propres.

⁵⁷⁸ Cf. n. 150.

⁵⁷⁹ Cf. ST I, 77, 1, ad 5 : « *Si accidens accipitur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipitur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentialē rei, non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales* (Si on entend "accident" au sens d'opposé à "substance", alors il ne peut y avoir de milieu entre la substance et l'accident, car leur opposition s'obtient par affirmation et négation, c'est-à-dire "être dans un sujet" et "ne pas être dans un sujet". En ce sens, la puissance de l'âme, du fait qu'elle n'est pas son essence, doit être un accident, et un accident de la seconde espèce de qualité. Mais si on entend "accident" au sens de l'un des cinq universaux, alors il y a un intermédiaire entre la substance et l'accident. Car ce qui est de l'essence de la chose relève de la substance ; mais, de tout ce qui est en dehors de l'essence, seul peut être dit "accident" ce qui ne découle pas des principes essentiels de l'espèce. Le "propre" en effet ne relève pas de l'essence de la chose, mais il découle des principes essentiels de l'espèce ; aussi est-il intermédiaire entre l'essence et l'accident entendu dans ce sens. Et c'est de cette façon qu'on peut considérer les puissances de l'âme comme intermédiaires entre la substance et l'accident, quasiment comme des propriétés naturelles de l'âme). »

On pourrait dire ensuite (*deuxième hypothèse*) que toutes les puissances de l'âme sont des propres, sauf les puissances d'engendrer, qui sont des accidents inséparables. La masculinité et la féminité seraient des puissances tout en étant des accidents inséparables. Cela est impossible : un accident inséparable ne peut pas produire un acte. Les puissances ne viennent pas du corps, mais de l'âme. Si la masculinité et la féminité sont des puissances, alors elles sont des propres.

Il reste une dernière hypothèse (*troisième hypothèse*) : on pourrait dire enfin que l'espèce humaine possède deux puissances d'engendrer différentes, et donc deux propres différents. On observe en effet que la moitié de la population humaine possède la puissance masculine d'engendrer, tandis que l'autre moitié possède la puissance féminine d'engendrer. La masculinité et la féminité seraient donc des propres. C'est l'hypothèse que nous soutiendrons⁵⁸⁰.

⁵⁸⁰ Il semble que c'est aussi l'hypothèse soutenue par Fabrizio Amerini. Fabrizio Amerini parle de « propriété disjonctive », cf. « Y a-t-il une identité de genre chez Thomas d'Aquin ? », in LEGRAND, Hervé, *Penser avec le genre*, p. 253 : « Si l'enseignement aristotélicien conduit Thomas d'Aquin à considérer la propriété disjonctive "être masculin ou féminin" comme une propriété nécessaire de l'espèce humaine, il faut dire que Thomas nie qu'elle soit une propriété essentielle. La distinction entre propriétés nécessaires et essentielles est difficile pour nous aujourd'hui, mais pour un penseur médiéval tel que Thomas d'Aquin elle a sa justification : sont dites essentielles les propriétés exprimées par une définition correcte et adéquate d'une chose ; sont dites nécessaires les propriétés qui, sans appartenir à une essence, en découlent pourtant nécessairement. Ainsi, toutes propriétés essentielles sont nécessaires, mais l'inverse n'est pas vrai. Dans le cas de l'homme, il n'est pas nécessaire de mentionner la propriété "être masculin ou féminin" dans la définition qui dit ce qu'est un homme : il suffit de dire que l'homme est un "animal rationnel mortel", pour le définir ; la propriété "être masculin ou féminin" n'est donc pas essentielle à la définition de l'homme. »

Pour Fabrizio Amerini, la masculinité et la féminité sont des propriétés nécessaires, mais pas essentielles. Il semble que la distinction propriété essentielle / propriété nécessaire correspond à la distinction différence spécifique / propre. Selon Fabrizio Amerini, la masculinité et la féminité sont donc des propres. Comme il y a deux propres possibles dans l'espèce humaine qui s'excluent – on est homme ou femme –, il parle de « propriété disjonctive ». Contrairement à ce qu'il prétend, il faut dire que Thomas n'a pas tenu que la masculinité et la féminité sont des propres.

Deborah Savage semble soutenir aussi que la masculinité et la féminité sont des propres. Elle confond cependant le propre et l'accident inséparable, cf. « The Nature of Woman in Relation to Man: Genesis 1 and 2 through the Lens of the Metaphysical Anthropology of Aquinas ».

A la page 84, elle commente le passage de *De ente et essentia* cité précédemment (cf. n. 541) : « Here Aquinas further distinguishes two types of accidents: those accidents that do not flow from the essential principles of the species (e.g., eye color) and those that do. These latter are inseparable (or proper) accidents. An accident is deemed "inseparable" or "proper" because it follows of necessity from the essential principles of a substance. Eye color is not an inseparable accident; if it were, all human beings would have the same color eyes. Thus, to be exact, in Aquinas, gender is an inseparable accident (i.e., one caused by the proper principles of a substance) following upon the matter and ordered to a "special form" called animality, by reason of which the matter serves as its proximate principle. These sorts of accidents do not remain in the matter should the form be removed, that is, they do not remain with the body after death, but remain with the form. They are inseparable from the essential principles of the substance. The other type of accident is that which remains in the matter when the form is taken away. These are separable accidents such as black or white skin; these do not issue "from the nature of the soul" and do not follow from the essential principles of a substance. »

La théologienne n'a manifestement pas lu le passage de la *Q. de anima* qui distingue les accidents (cf. n. 536). Les accidents inséparables ne sont pas des propres ; ils ne sont pas issus des principes de l'espèce, mais des principes de l'individu. Pour Thomas d'Aquin, la masculinité et la féminité sont des accidents inséparables et non des propres.

On a vu précédemment que la masculinité et la féminité ne pouvaient pas être des propres, puisque dans ce cas tous les êtres humains seraient des hommes, ou bien tous seraient des femmes. Il faut dire en réponse à cela que la masculinité et la féminité sont des propres, mais qui ne concernent chacun que la moitié de la population humaine. Contrairement aux autres propres qui se retrouvent chez tous les individus de l'espèce humaine, la masculinité ou la féminité ne se retrouvent que dans la moitié des individus. Tous les individus de l'espèce humaine possèdent la puissance nutritive, mais seulement la moitié possède la puissance masculine d'engendrer, par exemple. On dira alors que la masculinité et la féminité sont des « propres disjonctifs », car ils impliquent une alternative : chaque individu possède un propre ou l'autre. Cette alternative est inscrite dans l'espèce humaine.

La masculinité et la féminité sont des propres complémentaires, qui s'appellent l'un l'autre, puisque la génération nécessite l'intervention des deux. Nous avons vu précédemment l'analogie entre les puissances d'engendrer et les intellects (agent et possible). Il n'y a pas de difficulté sur le fait que l'intellect agent et l'intellect possible sont des propres, puisque tous les êtres humains possèdent les deux. Pour les puissances d'engendrer, la puissance masculine d'engendrer et la puissance féminine d'engendrer sont des propres, même si les deux ne coexistent pas dans un même sujet. Chaque sujet possède l'une ou l'autre puissance d'engendrer.

Si la masculinité et la féminité sont des propres, on doit donc dire que ni l'hypothèse de Jacques Maritain, ni celle de Thomas d'Aquin ne tiennent. La masculinité et la féminité ne sont ni des types subspécifiques, ni des accidents inséparables. Comme propres, elles se rapportent plus à l'âme qu'au corps. Elles ne sont pas pour autant des types subspécifiques, puisqu'elles n'engagent qu'une puissance de l'âme et non l'essence de l'âme. Cette hypothèse permet de tenir un juste milieu entre la position de Jacques Maritain et celle de Thomas d'Aquin.

Nous avons vu la distinction que Thomas faisait dans le *De ente et essentia* à propos de la masculinité et de la féminité et de la couleur de la peau. La masculinité et la féminité dépendaient de la matière dans son rapport avec la « forme spéciale » (l'âme humaine), tandis que la couleur de la peau dépendait de la matière dans son rapport avec la « forme générale » (l'être). La distinction apparaît plus clairement ici : la masculinité et la féminité sont des propres, tandis que la couleur de la peau est un accident inséparable. Si la masculinité et la féminité ont un rapport à l'âme humaine, c'est précisément parce que ce sont des propres. Thomas faisait aussi remarquer dans son *Commentaire de la Métaphysique* que la masculinité

et la féminité sont des différences *per se* du genre animal et non *per accidens*, comme c'est le cas pour la couleur de la peau. On comprend davantage ici cette distinction. La couleur de la peau est une différence *per accidens* car il s'agit d'un accident inséparable, tandis que la masculinité et la féminité sont des différences *per se* car il s'agit de propres. Ils sont issus des principes de l'espèce.

Pour Thomas, la masculinité et la féminité sont des « caractéristiques proprement animales ». Peut-on dire qu'elles sont des propres du genre animal plutôt que de l'espèce humaine ? Tous les animaux ne sont pas mâles ou femelles, c'est surtout le cas des mammifères. Il faudrait dire plutôt que la masculinité et la féminité sont des propres de certaines espèces animales, dont l'espèce humaine.

On voit donc qu'on peut dire que la masculinité et la féminité sont les puissances d'engendrer. Elles sont bien des propres, comme toutes les puissances de l'âme, mais elles ont la particularité d'être des propres disjonctifs. On pourrait encore soulever une objection. Si la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer, est-ce à dire qu'on est homme ou femme uniquement quand on engendre ? Il faut répondre que ce n'est pas l'opération d'engendrer qui fait un homme ou une femme, mais le fait de posséder la puissance. En d'autres termes, ce n'est pas la puissance en acte second (opération) qui fait être homme ou femme, mais la puissance en acte premier (être).

Avant de conclure cette réflexion sur la masculinité et la féminité comme puissances d'engendrer, nous pouvons encore mentionner deux hypothèses intéressantes : celle de John Finley et celle de Timothy Fortin. Pour John Finley, comme pour Timothy Fortin, la masculinité et la féminité impliquent plus ou moins directement des puissances d'engendrer différentes.

Selon John Finley, le mâle et la femelle ont bien des puissances d'engendrer différentes, car on observe des organes, des actes, et des fins particulières⁵⁸¹. John Finley rejette l'idée qu'il existe une seule puissance d'engendrer comme une puissance générique, et aussi l'idée qu'une seule puissance d'engendrer puisse contenir en elle-même les puissances du mâle et de la femelle. La puissance d'engendrer ne peut pas être une puissance générique, car les puissances se

⁵⁸¹ Cf. nn. 549-550.

Cf. aussi John FINLEY, « The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach », p. 600.

comprennent de leurs actes particuliers, et aucun acte ne correspond à une puissance abstraite⁵⁸². Il ne peut pas non plus y avoir une seule puissance d'engendrer qui contiendrait en elle-même les puissances masculines et féminines, sans quoi en chaque individu une puissance de l'âme serait privée de son accomplissement.

John Finley soutient que les puissances d'engendrer ne découlent pas de l'âme humaine en général, mais de telle âme individuée par telle matière⁵⁸³. A la différence des autres puissances, ces puissances ne découlent pas des principes de l'espèce, mais des principes de l'individu. Ce ne sont donc pas des propres. Ce sont plutôt des accidents inséparables, mais elles diffèrent des autres accidents inséparables dans la mesure où elles impliquent des organes, des actes et des fins particulières. John Finley n'écrit jamais explicitement que la masculinité et la féminité sont précisément les puissances d'engendrer, mais c'est ce qui transparaît de ses propos.

John Finley explique que le mâle et la femelle ne sont pas des espèces différentes, mais des parties de l'espèce humaine. Ces parties se distinguent par la génération. Au niveau de la reproduction, le mâle et la femelle constituent comme les « parties » intégrales de l'essence humaine. L'essence humaine inclut en elle-même et exige la distinction des sexes au niveau de la forme individuée. Le mâle et la femelle sont des modes distincts de l'essence humaine⁵⁸⁴. Comme le pair et l'impair sont des modes différents du nombre, le mâle et la femelle sont des modes différents de l'espèce humaine⁵⁸⁵. Chaque mode correspond à une puissance d'engendrer.

John Finley conclut son propos en montrant les limites de son hypothèse. Il écrit que l'idée d'accidents inséparables n'est pas suffisante⁵⁸⁶. Elle ne rend pas compte du fait que l'homme

⁵⁸² Cf. *Ibid.*, p. 603.

⁵⁸³ Cf. *Ibid.*, pp. 605-606.

⁵⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 607.

⁵⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 607 : « No number exists without being odd or even; the nature of number intrinsically demands the odd/even distinction as the most immediate, consistent, and fundamental division of number; and the nature of number is not compromised by existing as odd or as even. Just as odd and even are each fully number, and yet each gets at something of number that the other does not, similarly, male and female each constitute an equally full participation in human nature, but the participation of each includes something that the other lacks and that can be completed only by the other. As well, odd and even, while not mutually relational in their being, are difficult to understand and articulate apart from the other, in this sense resembling male and female, which are mutually relational in their being, not to mention in their intelligibility. »

Cf. aussi p. 608 : « Male and female [...] are analogous to integral parts of the very nature, since correlative powers proper to the nature itself exist in both genders. Considering the gender distinction in such terms reveals the equality but also the complementarity of man and woman. »

⁵⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 608 : « Gender does not fit comfortably into two classifications that Thomas employs in articulating attributes: the disputed question *De Anima* division of proper, inseparable, and separable accidents; and the

et la femme sont des parties de l'essence humaine qui impliquent une relation. Classer l'homme et la femme comme des substances intelligibles et complètes en elles-mêmes tend à faire perdre de vue le fait qu'elles sont en relation. Ni l'homme, ni la femme ne peuvent procréer seuls⁵⁸⁷.

Cette hypothèse de John Finley est assez proche de la nôtre. Nous tenons cependant que la masculinité et la féminité sont des propres, et non des accidents inséparables. Notre hypothèse semble apporter une réponse aux difficultés que soulève John Finley.

John Finley considère que l'idée d'accident inséparable n'est pas suffisante. Pour John Finley, la masculinité et la féminité sont des accidents inséparables pas comme les autres. Il reprend d'une certaine manière la position de Thomas et l'inverse. Pour Thomas, la masculinité et la féminité sont des accidents inséparables qui dépendent de la matière dans son rapport à l'âme humaine. John Finley inverse le propos : la masculinité et la féminité sont des accidents inséparables qui dépendent de la forme individuée dans son rapport à la matière. En précisant que la masculinité et la féminité viennent de l'âme, John Finley justifie ainsi la présence d'organes et d'actes particuliers dans la génération. Nous pensons au contraire que la seule manière de justifier la présence d'organes et d'actes particuliers est de parler de « propres ». Ajoutons contre l'hypothèse de John Finley que, si c'est l'individuation qui fait la masculinité et la féminité, comment se fait-il qu'il n'y ait pas autant d'identités sexuées que d'individus ? Nous pensons que la masculinité et la féminité sont plutôt des propres disjonctifs. Il n'y a que deux possibilités, propres à l'espèce humaine : on est homme ou femme. Cela n'implique pas de soi que l'homme et la femme ont des âmes différentes et constituent des espèces différentes. Ils sont de même espèce, car ils ont le même type d'âme. La différence ne se joue pas au niveau de l'essence de l'âme, mais au niveau des puissances de l'âme. John Finley reprochait à sa propre hypothèse de ne pas rendre compte de la relation. L'idée de propres « disjonctifs » laisse entendre que la masculinité et la féminité impliquent une relation.

fourfold division of accidents in *De ente*. While gender can be considered an inseparable accident, and a feature stemming from the form with a share in matter, neither of these notions sufficiently differentiates the metaphysical sort of thing that gender is. »

⁵⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 609 : « As a procreator neither man nor woman is complete in the first place. My possession of human nature allows me to exist on my own; to possess accidents of size, shape, color, place, time, and position; to eat, sense, and think on my own. I cannot, though, produce another like myself on my own. Instead of articulating man and woman simply as distinct beings in virtue of particular sorts of features, the more complete expression recognizes that only human nature in its fullness procreates, and that this occurs through a particular union and relationship of mutual activity between its "parts," man and woman. »

Quant à la question des parties de l'essence humaine, l'idée de parties intégrales n'est pas juste, car elle signifie que l'homme et la femme n'ont pas le tout de la nature humaine. Il faut préciser qu'il existe trois types de tout : le tout intégral fait de parties intégrales, le tout universel fait de parties subjectives, et le tout selon la puissance fait de parties avec différentes puissances⁵⁸⁸. Si la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer, il faudrait voir plutôt la nature humaine comme un tout selon la puissance. L'homme et la femme sont des parties de la nature humaine avec leur puissance propre d'engendrer. Ainsi, la femme possède totalement la nature humaine, tout en ne possédant pas la totalité de ses puissances, et de même pour l'homme. L'homme ne possède pas la puissance féminine d'engendrer, et la femme ne possède pas la puissance masculine d'engendrer. La nature humaine est tout entière dans l'homme et aussi dans la femme, mais pas selon la totalité de ses puissances, un peu comme l'âme est toute entière dans les parties du corps, mais pas selon la totalité de ses puissances⁵⁸⁹. Ceci vient apporter une réponse à la difficulté soulevée auparavant par la position de Jacques Maritain.

⁵⁸⁸ Cf. ST I, 76, 8, co. : « *Cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae ; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis* (Puisqu'un tout est divisé en parties, il y aura une triple totalité en fonction d'une triple division. 1. Il y a en effet un tout qui se divise en parties quantitatives, comme le tout d'une ligne ou le tout d'un corps. 2. Il y a un tout qui se divise en parties logiques et en parties de l'essence, comme le terme défini se divise en parties de la définition, et le composé se ramène à la matière et la forme. 3. Mais le troisième tout relève de la puissance, qui se divise en fonction des parties de son pouvoir). »

⁵⁸⁹ Cf. ST I, 76, 8, co. : « *Anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae ; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis ; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis* (L'âme est tout entière dans chaque partie du corps selon une totalité de perfection et d'essence. Mais elle n'y est pas selon la totalité de son pouvoir, car ce n'est pas selon n'importe quelle puissance qu'elle se trouve dans chaque partie du corps, mais pour la vue elle est dans l'œil, pour l'ouïe elle est dans l'oreille, et ainsi de suite). »

Michele Schumacher présente la masculinité et la féminité comme les deux « modes » du tout qu'est la nature humaine, cf. « La nature dans le féminisme : du dualisme à l'unité », in ID. (dir), *Femmes dans le Christ*. Vers un nouveau féminisme, Editions du Carmel, Toulouse, 2003, pp. 126-127 : « A la question de savoir s'il existe une nature spécifiquement "féminine", je suggère que nous répondions par la négative. Il n'y a pas, d'après moi, deux natures humaines, mais une nature qui existe nécessairement dans l'un des deux modes ou "expressions", le mode féminin et le mode masculin. Cela signifie, d'une part, qu'aucun sexe ne désigne, ou ne représente en lui-même, le "tout" humain : le masculin ne peut nullement – pas plus que le féminin – être la norme selon laquelle est mesuré "l'humain". Sans nier que la femme et l'homme sont, chacun en eux-mêmes, pleinement humains, nous devons donc insister sur le fait que l'humanité ne peut être pleinement représentée par un seul sexe. L'humain est, en tant que tel, à la fois homme et femme. L'existence de la nature humaine selon ces deux modes signifie, d'autre part, que les différences sexuelles sont *essentiels*, ce qui, je le répète, ne revient pas à admettre que ces modes représentent des natures différentes ; j'ai plutôt l'intention de soutenir qu'il est dans la nature même de l'être humain d'être sexué, d'exister sous l'un de ces deux modes. »

Michele Schumacher ne précise pas ce qui fonde ces « modes » masculin et féminin. Comment expliquer que la différence sexuelle est *essentielle* sans admettre une différence d'espèce ? Notre hypothèse peut y répondre : comme puissances de l'âme, la masculinité et la féminité relèvent de l'essence de l'âme tout en s'en distinguant.

L'homme et la femme n'ont pas la moitié de la nature humaine, ils l'ont chacun pleinement dans son essence, mais pas dans ses puissances.

Selon Timothy Fortin, la masculinité et la féminité sont des dispositions qui contiennent les différentes puissances d'engendrer⁵⁹⁰. Timothy Fortin reconnaît que la masculinité et la féminité impliquent des puissances d'engendrer différentes, mais selon lui, ces puissances d'engendrer sont seulement des composantes parmi d'autres de la masculinité et de la féminité⁵⁹¹. Un individu n'est pas homme parce qu'il produit du sperme ni femme parce qu'il produit des ovocytes. Au contraire, il produit du sperme car il est homme, et il produit des ovocytes car il est femme. La masculinité et la féminité sont des formes composées comme est la forme de la maison. Fortin s'appuie sur cette idée de Thomas d'Aquin : « Or une forme substantielle est la perfection non seulement du tout, mais encore de chaque partie. En effet, puisque le tout est constitué de parties, lorsqu'une forme du tout ne donne pas l'être à chaque partie du corps, cette forme est alors un simple assemblage ou ordre des parties, comme la forme d'une maison ; et une forme de ce type est accidentelle. »⁵⁹² Dans ce cas, la masculinité et la féminité sont chacune un tout intégral. Comme la maison, elles sont formées de parties indépendantes qui s'ajoutent les unes aux autres pour former un tout. La puissance masculine d'engendrer est une partie de la masculinité, et la puissance féminine d'engendrer est une partie de la féminité. Ainsi, la différence sexuelle n'est pas déterminée par un seul élément, mais par une harmonie entre plusieurs éléments. Cette multiplicité d'éléments s'explique par la

⁵⁹⁰ Cf. Timothy FORTIN, « Finding Form: Defining Human Sexual Difference », *Nova et Vetera* (English Edition) 15 (2017) 397-431.

⁵⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 429 : « We noted that sexual difference is inexorably bound with the power of generation. This power exists in two independently incomplete modes, which modes define sexual difference. So, if the power of generation is an essential accident and sexual difference determines the mode in which this power is possessed, then sexual difference must itself be an essential accident, flowing, as noted above, from the relation between specific form and matter. We should note, however, that sexual difference, while bound to the power of generation, is not itself the power. Most immediately, the female possesses the power of generation through the production of ova and the male through the production of sperm. And, as Thomas notes, these powers reside in the soul and the organs of generation. But one is not female because she produces ova, nor male because he produces sperm. Rather, the converse is true: an individual produces ova because she is female, or produces sperm because he is male. A post-menopausal woman does not cease to be a woman when her fertility ends. »

⁵⁹² ST I, 76, 8, co. : « *Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis.* »

Cf. Timothy FORTIN, « Finding Form: Defining Human Sexual Difference », pp. 423-427.

multiplicité des causes de la masculinité et de la féminité : la nature humaine, les gènes, les gonades et les hormones.

Les hormones provoquent les différences principales au stade embryonnaire : la différence des organes génitaux, mais aussi la différence des cerveaux. A la puberté, elles provoquent l'apparition des caractères sexuels secondaires. Ces caractères sont ordonnés à la génération et à la prise en charge des enfants (poitrine chez les femmes, muscles chez les hommes)⁵⁹³. Pour Timothy Fortin, le cerveau de l'enfant est déterminé comme masculin ou féminin, et cela dépend de l'influence des hormones prénatales. Il donne deux arguments pour le démontrer. Il y a d'abord une différence évidente dans la manière dont le cerveau régule les hormones sexuelles. Le taux d'hormones sexuelles provoque, par exemple, le cycle menstruel chez la femme. Il y a ensuite le choix du partenaire pour procréer. C'est le cerveau et l'appétit sensible qui l'accompagne qui font que le désir se porte vers un homme ou vers une femme. Comme les organes génitaux, le cerveau est donc une composante de la masculinité et de la féminité.

Tous les éléments de la masculinité et de la féminité sont ordonnés à la génération. Comme tous ces éléments sont actualisés progressivement, la masculinité et la féminité sont des formes qui émergent progressivement. La masculinité et la féminité sont en définitive des formes composées de plusieurs éléments qui sont centrés sur la puissance d'engendrer⁵⁹⁴. Ces formes sont des dispositions, et donc des qualités de la première espèce⁵⁹⁵.

Timothy Fortin explique aussi qu'il peut y avoir des contradictions dans les composantes de la féminité et de la masculinité. C'est le cas des individus intersexués, mais aussi des individus transsexuels⁵⁹⁶. L'individu transsexuel a un décalage entre son cerveau ou son appétit sensible

⁵⁹³ Cf. Timothy FORTIN, « Finding Form: Defining Human Sexual Difference », pp. 415-417.

⁵⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 430 : « The determination of the substance, however, does not lie in only one modification, but rather in a series of ordered modal differences that together make the fullness of these forms. Unlike a substantial form, where the parts are given their being by the form, the forms of maleness and femaleness come to be at first imperfectly and arrive at their perfection over time as the agent puts each element of the composition in place. Thus, that which answers to our words "male" or "female" refers to a composition of many elements centered upon one or another way of possessing the power of generation. »

⁵⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 429-430 : « Sexual difference is precisely that difference of the substance that determines it according to one or the other modes of possessing the power of human generativity. As such, we rightly refer to maleness or femaleness as qualities of the human substance. And, from what we have just argued regarding sexual difference as an essential accident underlying one or the other partial powers of generation, it should likewise be clear that it is a "determination of the substance in regard to the very nature of the thing" (ST I-II, q. 49, a. 2). Thus, we can conclude that sexual difference is a quality pertaining to the first category of quality. »

⁵⁹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 419-422.

et ses organes sexuels. Il se sent homme alors qu'il a les organes sexuels d'une femme, ou inversement.

Cette hypothèse de Fortin est intéressante, elle rejoint celle de Jacques Maritain dans la mesure où elle refuse de réduire la masculinité et la féminité au sexe. Cependant, elle ne tient pas, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, les dispositions sont des *habitus* et un *habitus* ne peut contenir une puissance comme une de ses composantes. On a vu par ailleurs que la masculinité et la féminité ne peuvent pas être des dispositions, car elles ne sont pas bonnes ni mauvaises par rapport à la nature humaine. Ensuite, Fortin explique que les hormones sont responsables de la formation de cerveaux différents, comme elles sont responsables de la formation de puissances d'engendrer différentes. Si la masculinité et la féminité sont des dispositions qui provoquent la division des puissances d'engendrer, alors on comprend qu'elles puissent provoquer la division des cerveaux. Or, on voit bien que la différence au niveau du cerveau n'est pas aussi évidente que la différence au niveau des puissances d'engendrer⁵⁹⁷. On devrait par ailleurs pouvoir observer des divisions dans toutes les puissances de l'âme, ce qui n'est pas le cas. Enfin, on voit dans l'étude de Fortin que, d'une part, tout est ordonné aux puissances d'engendrer : les gènes, les gonades et les hormones en amont, et le cerveau, l'appétit sensible, et les caractères sexuels secondaires en aval. D'autre part, pour montrer que la masculinité et la féminité ne sont pas des accidents comme la couleur de la peau, mais qu'elles sont des accidents qui relèvent de l'âme, Fortin se rattache soudain aux puissances d'engendrer⁵⁹⁸. Les puissances d'engendrer ont finalement une place centrale chez Fortin. Cela ne peut s'expliquer que par le fait que la masculinité et la féminité sont précisément ces puissances d'engendrer.

2.2. Les autres puissances de l'âme

On note des différences entre l'homme et la femme au niveau des autres puissances de l'âme, mais elles ne sont pas aussi évidentes que dans la puissance d'engendrer. On a vu que l'homme et la femme ont des puissances d'engendrer différentes, car leurs actes dans la génération sont différents. En dehors de la puissance d'engendrer, les puissances de l'homme et de la femme

⁵⁹⁷ Timothy Fortin le dit lui-même, cf. *Ibid.*, p. 416 : « Again, it is difficult to discern the precise effects of brain differences. »

⁵⁹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 427-430.

sont identiques. L'homme et la femme posent les mêmes actes, mais ils les posent de manière différente. On dira que les actes sont les mêmes *spécifiquement*, mais pas *dans leur exercice*.

On trouve dans le *De malo* de Thomas d'Aquin une explication claire de la distinction entre la *spécification* d'un acte et l'*exercice* d'un acte⁵⁹⁹. La spécification d'un acte dépend de l'objet, tandis que l'exercice d'un acte dépend de l'agent. Dans la génération, l'acte de l'homme et celui de la femme sont spécifiquement différents, car leurs objets prochains sont différents. Il n'en va pas de même pour les actes des autres puissances.

Si on prend par exemple la faculté de voir, il faut dire que l'acte de voir est le même pour l'homme et pour la femme. L'homme et la femme ont les mêmes organes de vue : des yeux, et l'objet de la vue est le même : ce sont les couleurs. Cependant, l'homme ne voit pas de la même manière que la femme. Les agents sont différents : d'un côté l'homme et de l'autre la femme. Doreen Kimura écrivait par exemple que les femmes perçoivent davantage les détails que les hommes. Ainsi, le fait d'être homme ou femme a une influence sur la manière de voir, sur l'exercice de l'acte. Dans la génération, l'homme et la femme posent des actes *spécifiquement* différents. Dans la vue, leurs actes sont différents simplement *dans leur exercice*. C'est pour cela que les différences entre les hommes et les femmes dans les actes autres que la génération sont beaucoup plus difficiles à décrire⁶⁰⁰. Jacques Maritain évoquait des différences dans les

⁵⁹⁹ Cf. *Q. de malo*, 6, u., co. : « *Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur : uno modo ex parte subiecti; alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum ; ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum ; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur : secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma ; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine (Il faut remarquer en second lieu qu'une puissance est mue de deux manières : d'une part, du point de vue du sujet, de l'autre, du point de vue de l'objet. Du point de vue du sujet, telle la vue qui, par le changement de disposition de son organe, est amenée à voir plus ou moins clairement. Du point de vue de l'objet, lorsque la vue voit tantôt le blanc, tantôt le noir. Et le premier changement appartient à l'exercice même de l'acte, c'est-à-dire qu'il soit accompli ou non, et soit accompli mieux ou moins bien ; le second changement regarde la spécification de l'acte, car l'acte est spécifié par l'objet. Or il faut remarquer que, dans les réalités naturelles, la spécification de l'acte vient de la forme, tandis que son exercice même vient de l'agent qui cause le mouvement ; or celui qui meut agit en vue d'une fin ; d'où il reste que le premier principe du mouvement quant à l'exercice de l'acte vient de la fin). »*

A propos de la distinction entre l'exercice de l'acte et sa spécification, cf. aussi ST I-II, 10, 2, co. (par rapport à la volonté) et ST I-II, 17, 6, co. (par rapport à la raison). Cf. encore ST I, 89, 6, co.

⁶⁰⁰ C'est le constat auquel arrive Michel Boyancé, cf. *Hommes, femmes, entre identités et différences*, Parole et Silence, Paris, 2013, pp. 83-84 : « Dire l'homme et la femme ne se fait distinctement, par des mots adéquats et univoques, qu'à partir du corps. Seuls les mots décrivant les organes sexuels masculins et féminins et leur différenciation disent la distinction. Parvenir à comprendre le masculin et le féminin dans toutes leurs dimensions ne peut s'en tenir au corps, mais c'est bien à partir de lui que la compréhension se fonde. Tous les autres mots qui désignent le masculin et le féminin sont androgynes. Ainsi, par exemple, des vertus morales : une femme peut être forte, un homme peut être fort. Il y a quelque chose dans la féminité qui n'est pas la force masculine. Mais comment

qualités de l'âme. L'homme se caractérisait par exemple par la prudence et la femme par l'amour. Il faut dire que la femme est aussi prudente, mais différemment. De même, l'homme aime aussi, mais différemment.

Excepté l'acte de la génération, l'homme et la femme posent les mêmes actes, mais ils les posent différemment. La génération est le seul acte qui diffère spécifiquement entre l'homme et la femme. Pour engendrer, l'homme et la femme posent des actes différents. Cela signifie que, excepté la génération, tous les autres actes peuvent être accomplis aussi bien par des hommes que par des femmes. La conséquence est importante : en soi, il n'y a pas d'activité réservée aux hommes ou aux femmes en dehors de la génération. C'est le seul cas où l'homme et la femme ne sont absolument pas interchangeables⁶⁰¹.

La plus grande différence entre l'homme et la femme se trouve dans leurs puissances d'engendrer. Si l'on suit la voie d'éminence, il faut donc dire que la différence réside dans les puissances d'engendrer et que c'est de là que découlent toutes les autres différences⁶⁰². Plus on se rapproche de la génération, et plus la différence entre l'homme et la femme est grande. Cela montre bien que la masculinité et la féminité sont précisément les puissances d'engendrer. Contrairement à ce que prétendait Jacques Maritain, il faut dire que toutes les différences entre

en rendre compte ? C'est impossible par un concept distinct. La connaissance de la différence du masculin et du féminin est non conceptuelle, c'est-à-dire en deçà ou au-delà d'un concept distinct adéquat. Les mots qui rendent compte de l'homme et de la femme indiquent une tendance, une tonalité, des manières d'être qui varient selon les époques et les sociétés tout en s'enracinant dans le corps, car cette compréhension de l'homme et de la femme se fait toujours à partir du corps, qui seul permet la distinction fondamentale et fondatrice du discours sur l'homme et la femme. »

Michel Boyancé conclut finalement en montrant le lien entre la masculinité et la féminité et la génération, cf. p. 95 : « C'est bien dans l'appréhension de leurs propres capacités de fécondité (biologique et/ou spirituelle) que l'homme et la femme peuvent mieux se comprendre et s'aimer. »

⁶⁰¹ C'est pour cela que les couples de personnes de même sexe ont besoin de faire appel à une personne tierce du sexe opposé pour engendrer.

⁶⁰² C'est la quatrième voie que prend Thomas d'Aquin pour démontrer l'existence de Dieu, cf. ST I, 2, 3, co. : « *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquant maxime calido. [...] Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum* (La quatrième voie procède des degrés que l'on trouve dans les choses. On voit en effet dans les choses du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, etc. Or, une qualité est attribuée en plus ou en moins à des choses diverses selon leur proximité différente à l'égard de la chose en laquelle cette qualité est réalisée au suprême degré ; par exemple, on dira plus chaud ce qui se rapproche davantage de ce qui est superlativement chaud. [...] D'autre part, ce qui est au sommet de la perfection dans un genre donné, est cause de cette même perfection en tous ceux qui appartiennent à ce genre : ainsi le feu, qui est superlativement chaud, est cause de la chaleur de tout ce qui est chaud). »

l'homme et la femme trouvent leur fondement premier dans les puissances d'engendrer.

Comment expliquer que la masculinité et la féminité, comme puissances d'engendrer, puissent avoir une influence sur les autres puissances de l'âme ? On a vu qu'un accident peut être le sujet d'un autre accident : c'est le cas de la quantité qui est sujet des autres accidents⁶⁰³. De la même manière, une puissance de l'âme peut être le sujet d'une autre puissance de l'âme⁶⁰⁴. Thomas explique qu'une puissance peut dépendre d'une autre selon plusieurs ordres : l'*ordre de nature* (le parfait est antérieur à l'imparfait), ou l'*ordre de génération* (l'imparfait évolue vers le parfait)⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Cf. n. 561.

⁶⁰⁴ Cf. ST I, 77, 7, ad 2 : « *Accidens per se non potest esse subiectum accidentis ; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae* (Par soi, un accident ne peut être sujet d'un autre accident ; mais il y a un ordre de réceptivité des accidents dans la substance, par exemple, la quantité est reçue avant la qualité. C'est de cette façon qu'on dit de tel accident qu'il est sujet d'un autre, comme la surface est sujet de la couleur, dans la mesure où c'est par le truchement de tel accident que la substance est sujet d'un autre accident. On peut dire la même chose pour les puissances de l'âme). »

Cf. aussi ST I, 77, 7, arg. 1, l'objection se formulait ainsi : « *Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concreateae. Ergo una earum ab alia non oritur* (Il semble que les puissances de l'âme ne sont pas issues l'une de l'autre. En effet, quand des réalités commencent d'être en même temps, l'une n'est pas issue de l'autre. Or toutes les puissances de l'âme sont créées en même temps que l'âme. Donc aucune d'elles n'est issue de l'autre). »

Ce à quoi il répond (ad 1) : « *Sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima ; ita est etiam de una potentia respectu alterius* (De même qu'une puissance de l'âme émane de son essence non par changement, mais par une sorte de résultante naturelle, elle est en même temps que l'âme, de même pour une puissance par rapport à une autre). »

⁶⁰⁵ Cf. ST I, 77, 4, co. : « *Cum anima sit una, potentiae vero plures ; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur ; necesse est inter potentias animae ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependunt autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora ; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor* (Alors que l'âme est une, les puissances sont multiples ; mais le multiple sort de l'un selon un certain ordre ; il doit donc y avoir un ordre entre les puissances de l'âme. Or on trouve trois types d'ordre entre elles : les deux premiers relèvent de la dépendance d'une puissance envers une autre, alors que le troisième vient de l'ordre entre les objets. La dépendance d'une puissance envers une autre peut s'entendre de deux manières : premièrement, selon un ordre de nature, dans la mesure où ce qui est parfait est par nature antérieur à ce qui est imparfait ; deuxièmement, selon un ordre de génération ou un ordre temporel, dans la mesure où l'imparfait évolue vers le parfait. Selon le premier type d'ordre entre les puissances, les puissances intellectives sont antérieures aux puissances sensitives ; c'est pourquoi elles les dirigent et les gouvernent. Pareillement, selon cet ordre, les puissances sensitives sont antérieures aux puissances de l'âme nutritive. Selon le deuxième type d'ordre, le rapport est inverse. Car, dans le processus de génération, les

Selon l'ordre de génération (ordre temporel), les puissances les moins parfaites précèdent les autres puissances, comme leur cause matérielle. Les puissances inférieures sont *sujets* des puissances supérieures⁶⁰⁶. Les puissances végétatives préparent le corps pour les puissances sensitives et intellectives. Dans l'ordre de génération, la puissance d'engendrer (qui est la plus parfaite des puissances végétatives⁶⁰⁷) précède ainsi les puissances sensitives et les puissances

puissances de l'âme nutritive sont antérieures aux puissances de l'âme sensitive, et c'est ainsi qu'elles préparent le corps pour que ces dernières puissent agir. Il en va de même pour les puissances sensitives par rapport aux puissances intellectives. Mais selon le troisième type d'ordre, certaines facultés sensitives sont ordonnées entre elles, comme la vue, l'ouïe et l'odorat. Car ce qui est visible est par nature antérieur, puisqu'il est commun aux corps célestes et aux corps inférieurs ; tandis que le son n'est audible que dans l'air, qui est lui-même par nature antérieur à la combinaison des éléments produisant l'odeur). »

⁶⁰⁶ Cf. ST I, 77, 7, co. : « *In his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore ; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo* (Dans les réalités qui sont issues l'une de l'autre selon un ordre naturel, tout comme la première est cause de toutes les autres, ce qui est plus proche du premier est en quelque manière cause de ce qui en est plus éloigné. Or on a montré plus haut qu'il y a plusieurs ordres entre les puissances de l'âme. Et c'est pourquoi une puissance de l'âme est issue de l'essence de l'âme par le truchement d'une autre puissance. Mais l'essence de l'âme joue à l'égard de ses puissances d'une part le rôle de principe actif et final et d'autre part le rôle de principe récepteur, par soi seule ou avec le corps ; or l'agent et la fin sont plus parfaits, alors que le sujet récepteur, en tant que tel, est moins parfait ; par suite, celles des puissances de l'âme qui ont une primauté dans l'ordre de la perfection et de la nature jouent le rôle de principe des autres puissances par manière de fin et de principe actif ; nous voyons ainsi que le sens est fait pour l'intellect, mais non l'inverse. Le sens même est une certaine participation imparfaite de l'intellect ; on peut donc dire que, dans l'ordre de l'origine naturelle, le sens provient d'une certaine façon de l'intellect, comme l'imparfait provient du parfait. Mais si l'on considère le sujet récepteur, on voit au contraire que les puissances plus imparfaites sont principes des autres ; par exemple, en tant qu'elle possède la puissance sensitive, l'âme joue le rôle de sujet et d'une certaine façon de sujet matériel pour l'intellect. C'est pourquoi, dans l'ordre de la génération, les puissances plus imparfaites adviennent préalablement : l'animal est en effet engendré avant l'homme). »

⁶⁰⁷ Cf. ST I, 78, 2, co. : « *Tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam, ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat, et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita, et ad hoc ordinatur vis nutritiva. Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori, supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in VII cap. de Div. Nom. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II de anima, est enim rei iam perfectae facere alteram qualis ipsa est. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva, augmentativae vero nutritiva* (Il y a trois puissances

intellectives. La puissance d'engendrer est d'une certaine manière cause matérielle des sens externes (toucher, goût, odorat, ouïe, vue) et internes (sens commun, imagination, mémorative et cogitative), de la désirative (concupiscible) et de la combattive (irascible), de l'intellect et de la volonté. Ceci explique l'influence qu'elle peut avoir sur ces puissances. C'est ainsi que les actes des puissances sensitives et intellectives sont amenés à différer entre les hommes et les femmes, non pas spécifiquement, mais dans leur exercice.

Est-ce qu'on retrouve dans les actes des puissances supérieures les caractéristiques actives et passives des actes de la puissance d'engendrer ? Il faut dire que, si ces caractéristiques se retrouvaient dans les actes des puissances supérieures, on aurait affaire à des actes spécifiquement différents. La différence dans l'exercice des actes ne peut pas être de cet ordre-là. On a relevé par exemple le cas de la vue. On a vu aussi qu'on peut noter des différences fonctionnelles dans le cerveau de l'homme et celui de la femme. Les sens s'exercent différemment dans la mesure où les corps sont disposés différemment. Au niveau biologique, cela pourrait s'expliquer en partie par l'effet des hormones produites par les organes de la génération.

L'intellect est moins marqué que les autres puissances dans la mesure où il n'a pas d'organe conjoint. On peut dire cependant qu'il est marqué indirectement, dans la mesure où il a besoin des sens pour son exercice. Puisque l'appréhension sensorielle est différente, l'appréhension intellectuelle sera différente (première opération de l'intellect). Les images, puis les *species* dont se sert l'intellect pour tirer des concepts seront différentes. Il semble, par contre, qu'il n'y a pas de différence pour la deuxième et la troisième opérations de l'intellect. Il y a ainsi une certaine complémentarité dans la connaissance de l'homme et de la femme. Parce qu'ils

dans la partie végétative. En effet, comme on l'a dit, le végétatif a pour objet le corps même qui vit par l'âme ; et pour cela ce corps requiert une triple opération de l'âme. Une par laquelle il reçoit l'être ; à quoi est ordonnée la puissance d'engendrement. Une autre par laquelle le corps vivant atteint le développement adéquat ; à quoi est ordonnée la faculté de croissance. Une troisième enfin, par laquelle le corps du vivant est sauvé, à la fois dans l'être et dans son développement adéquat ; à quoi est ordonnée la faculté de nutrition. Il faut néanmoins relever des différences entre ces puissances. Celles de nutrition et de croissance produisent leur effet dans le sujet où elles sont : c'est en effet le corps même uni à l'âme qui croît et se conserve, grâce aux facultés de croissance et de nutrition appartenant à cette même âme. Tandis que la faculté d'engendrement produit son effet, non dans le même corps, mais dans un autre corps, car rien ne s'engendre soi-même. C'est pourquoi la faculté d'engendrement approche en quelque manière la dignité de l'âme sensitive, laquelle fait porter son opération sur les choses extérieures, fût-ce de manière plus excellente et plus universelle ; en effet, ce qu'il y a de plus élevé dans une nature inférieure rejoint ce qu'il y a de plus bas dans la nature qui lui est supérieure, comme cela ressort du septième chapitre des *Noms divins* de Denys. Aussi, parmi les trois puissances végétatives, celle qui joue davantage le rôle de fin, la principale et la plus parfaite, est la puissance d'engendrement, comme le dit le deuxième livre *De l'âme* ; en effet, il appartient à une chose déjà parfaite d'en "produire une autre qui lui soit semblable". Les puissances de croissance et de nutrition sont au service de la puissance d'engendrement ; la puissance de nutrition au service de la puissance de croissance). »

n'appréhendent pas le réel de la même manière, ils sont susceptibles de s'enrichir mutuellement dans la connaissance. Cela a une conséquence considérable : la présence d'hommes aussi bien que de femmes dans tous les milieux de recherche et de décision est indispensable. Dans le monde de la recherche, par exemple, il semble que la femme pose les questions d'une façon différente de l'homme. Cette façon différente de poser les questions est un atout pour la réflexion : elle lui permet de gagner en profondeur. Un même sujet peut être abordé de nombreuses manières, et la femme apporte sa manière propre de l'aborder. Ainsi, lorsque la femme manque, c'est toute une vision du monde – différente et complémentaire – qui manque.

En dehors de la génération, l'homme et la femme font les mêmes choses, mais différemment, parce qu'ils ne sont pas disposés de la même manière. Il faut ajouter que de nombreux autres facteurs interviennent dans la disposition des individus, comme l'âge, la santé, la culture, l'éducation, etc. Ceci pourrait expliquer la grande variété que l'on observe au sein des hommes et au sein des femmes. On observe même parfois plus de différences entre deux femmes qu'entre un homme et une femme.

Ajoutons ici une remarque. Les actes des puissances supérieures ne sont pas de l'ordre actif-passif comme les actes de la génération, mais on doit noter cependant qu'on observe une grande similitude entre le mouvement qui se réalise dans la génération et le mouvement qui se réalise dans l'amour. On distingue deux types d'amours : l'amour sensible (qui relève de la désirative) et l'amour spirituel (qui relève de la volonté). Chez la bête, qui n'a que l'amour sensible, le mâle est attiré par la femelle et la femelle est réceptive. Chez l'être humain, l'homme et la femme s'aiment d'un amour à la fois sensible et spirituel. On voit qu'ils ne s'aiment pas l'un et l'autre de la même manière, et qu'ils ne se donnent pas l'un à l'autre de la même manière. L'amour chez l'homme est le plus souvent marqué par une certaine activité : l'homme a besoin de *faire* quelque chose pour manifester son amour à la femme. Chez la femme, il est plutôt marqué par une certaine réceptivité : la femme attire l'homme et elle manifeste son amour par l'*accueil* de l'homme. Le mouvement vient de l'homme, et va vers la femme. La manière d'aimer diffère, mais on voit aussi que l'objet de l'amour est différent. En dehors des cas d'homosexualité, un homme aime une femme et une femme aime un homme. Cela signifie-t-il que l'acte d'amour est spécifiquement différent chez l'homme et chez la femme ? Il faut répondre que non, car la différence de l'acte se prend de la différence de l'objet formel, et non de l'objet matériel⁶⁰⁸. Or, l'objet formel de l'amour est le bien, quel que soit l'objet matériel

⁶⁰⁸ Cf. n. 438.

(un homme ou une femme). L'homme et la femme sont aimés à raison de biens. Il n'y a donc pas deux puissances d'amour différentes : il n'y a pas deux désiratives différentes (amour sensible), ni deux volontés différentes (amour spirituel).

Pourquoi la masculinité et la féminité influencent-elles autant l'amour sensible et l'amour spirituel ? La masculinité et la féminité, comme puissances d'engendrer complémentaires, sont ordonnées à la relation. L'amour sensible et l'amour spirituel impliquent une relation. Comme pour les puissances d'engendrer, on y trouve une complémentarité entre l'homme et la femme. Ces puissances sont comme subordonnées les unes aux autres : les puissances d'engendrer sont subordonnées à la désirative, laquelle est subordonnée à la volonté. On voit bien ici comment la puissance d'engendrer joue le rôle de cause matérielle vis-à-vis de la désirative et de la volonté. Nous reviendrons sur ces considérations lorsque nous traiterons des relations.

Selon l'*ordre de nature* (ordre de perfection), les puissances supérieures sont *principes* des puissances inférieures, elles les dirigent et les gouvernent. Les puissances supérieures sont comme les causes finales et efficientes des puissances inférieures. Alors que l'ordre de génération expliquait l'influence de la masculinité et de la féminité sur les puissances supérieures, l'ordre de nature explique l'influence des puissances supérieures sur la masculinité et la féminité.

Les puissances intellectuelles gouvernent et commandent les puissances sensibles, lesquelles gouvernent les puissances végétatives. Comment la puissance d'engendrer est-elle gouvernée par les puissances supérieures ? On voit par exemple que la puissance d'engendrer chez la bête est gouvernée par la désirative. Chez l'homme, la puissance d'engendrer est aussi gouvernée par la désirative (amour sensible), mais plus encore par la volonté (amour spirituel). Elle est gouvernée d'abord la volonté. Elle prend donc une dimension tout à fait différente chez l'homme que chez la bête.

Chez l'homme, la puissance d'engendrer est assumée, élevée, par les puissances spirituelles. La raison perfectionne et humanise la puissance d'engendrer. La puissance d'engendrer est ainsi élevée chez l'homme par ses puissances spirituelles, et elle est ordonnée à elles. La génération entre dans une dynamique plus haute qui est celle de l'amour, elle est ordonnée à l'amour. Chez la bête, elle est seulement ordonnée à la désirative. Tandis que la passion est passagère, l'amour

est durable. On a vu que Thomas d'Aquin expliquait l'union durable de l'homme et de la femme par la nécessaire présence de l'un et de l'autre pour l'éducation des enfants. Or, ce qui fait d'abord l'union durable de l'homme et de la femme, c'est l'amour. L'union de l'homme et de la femme dépasse la génération. La génération n'est qu'une composante d'un projet d'amour beaucoup plus grand, qui englobe aussi l'éducation des enfants. Nous reviendrons aussi sur ces considérations lorsque nous traiterons de la relation.

Retenons simplement ici que, chez l'homme, la fonction de génération est englobée dans une dynamique plus grande : celle de l'amour. On pourrait faire une analogie avec la nutrition. Alors que chez la bête, la nutrition répond seulement à un désir de satisfaire une faim, chez l'homme, elle peut prendre une dimension beaucoup plus grande. L'homme ne mange pas seulement pour satisfaire sa faim. Pour lui, le repas peut avoir une dimension quasi-spirituelle par le raffinement des plats (gastronomie), ainsi que par la dimension sociale qui l'accompagne. Plus encore, il prend une dimension sacramentelle, et donc divine, dans l'Eucharistie.

On a vu l'influence de la puissance d'engendrer sur les puissances supérieures, et l'influence des puissances supérieures sur la puissance d'engendrer. Qu'en est-il des puissances inférieures à la puissance d'engendrer (la nutrition et la croissance) ? Selon l'ordre de génération, ces puissances précèdent la puissance d'engendrer, elles constituent en quelque sorte la cause matérielle de la puissance d'engendrer. On voit en effet qu'elles disposent le corps pour qu'il soit capable d'engendrer. La puissance nutritive permet aussi de produire les gamètes, et pour la femme, de préparer en plus l'utérus⁶⁰⁹. Selon l'ordre de nature, la puissance d'engendrer précède ces puissances, elle constitue en quelque sorte la cause efficiente et finale de ces puissances. On voit en effet que la génération est comme la fin de la nutrition et de la croissance⁶¹⁰.

La mutuelle dépendance des puissances devrait apporter une réponse au souci de Jacques Maritain. Le fait que la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer n'implique pas que la puissance d'engendrer chez l'homme est identique à la puissance d'engendrer chez

⁶⁰⁹ Cf. n. 184 où Thomas écrivait que « la puissance nutritive sert à la puissance générative ».

⁶¹⁰ Cf. n. 607.

la bête. La puissance d'engendrer de l'homme est en effet élevée par la raison. Cela montre aussi de quelle manière les différences dans les qualités de l'âme sont fondées sur les puissances d'engendrer. La puissance d'engendrer est comme la cause matérielle des puissances supérieures. Jacques Maritain voyait la masculinité et la féminité chez l'homme comme des types d'âmes ayant un effet sur les qualités de l'âme et sur la fonction génitale. Nous proposons autre chose : la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer qui influencent les puissances supérieures, tout en étant gouvernées par elles.

2.3. Les passions dans le raisonnement de la femme

Nous avons vu que Thomas écrivait que la femme adhère moins fermement que l'homme au jugement de sa raison : sa raison est plus faible et elle se laisse plus facilement guider par ses passions. Nous avons vu aussi que certaines études actuelles sur le cerveau montrent que l'homme a un cerveau plutôt « systémique », tandis que la femme a un cerveau plutôt « empathique ». Ces deux observations semblent s'accorder sur un point : les passions ont une part importante dans le raisonnement de la femme.

Comment expliquer cela ? Cette réflexion s'annonce très complexe et très dense. Elle mériterait une thèse à part. Nous ne pouvons proposer ici que quelques éléments pour servir la réflexion. Il semble que tout se joue au niveau de la raison particulière (cogitative). Nous avons vu que la cogitative associe des représentations, et donc des passions, aux images⁶¹¹. Nous pourrions avancer l'hypothèse que, chez la femme, les images sont soit plus nombreuses, soit plus « chargées » de passions.

La présence de nombreuses images et leur « poids » émotionnel pourrait expliquer que l'abstraction est souvent plus difficile pour la femme. Cette caractéristique est un donné naturel, et non une conséquence du péché. La blessure du péché originel, qui a provoqué la domination des passions sur la raison, touche aussi bien l'homme que la femme. La femme est naturellement plus réceptive au donné sensible. Est-ce qu'il y a un lien entre cette réceptivité et la réceptivité dans la génération ? Cela est possible dans la mesure où, selon l'ordre de génération, la puissance d'engendrer est comme la cause matérielle des puissances sensibles.

⁶¹¹ Cf. nn. 475-477.

Faute de pouvoir entrer plus en avant dans la réflexion, nous pouvons au moins décrire davantage ce phénomène. C'est ce qu'a fait Edith Stein. Selon Edith Stein, comme nous l'avons vu, l'homme se caractérise davantage par l'unilatéralité et la femme par la complétude et l'homogénéité⁶¹². On a vu aussi que le père d'Heilly utilisait des termes allant dans le même sens : l'homme se caractérise par le cloisonnement et la femme par la dépendance⁶¹³.

Pour Edith Stein, il y a une différence entre l'homme et la femme dans le rapport de l'âme au corps⁶¹⁴. Dans la moyenne des cas, le rapport au corps est plus intime chez la femme⁶¹⁵. Pour l'homme, le corps est davantage un instrument au service de ses activités. La plus grande proximité de la femme à son corps est liée à la maternité. Le corps et l'âme sont d'une certaine manière plus unis, et aussi les puissances sensibles et les puissances intellectives, et même les puissances intellectives entre elles⁶¹⁶.

Edith Stein situe le « sens affectif » comme le centre de l'âme féminine. Ce sens affectif doit être soumis à l'entendement et à la volonté, sans quoi il mène la femme à la dérive⁶¹⁷. On

⁶¹² Cf. n. 435.

⁶¹³ Cf. *Ibid.*

⁶¹⁴ Cf. Edith STEIN, « Vie chrétienne de la femme », in *La Femme*, p. 181 : « Les proportions de ces facultés et leurs rapports <mutuels> sont cependant fort différents chez les individus et sont aussi spécifiquement différents chez l'homme et chez la femme. J'inclinerais à penser que les simples rapports de l'âme et du corps ne sont pas complètement identiques, que le lien au corps est, par nature, plus intime chez la femme dans la moyenne des cas. Il me semble que l'âme féminine vit et est plus intensément présente dans toutes les parties de son corps, et qu'elle est affectée intérieurement par ce qui arrive à ce dernier, tandis que, chez l'homme, le corps revêt plus fortement le caractère d'un instrument qui le sert dans ses activités, ce qui lui permet, d'une certaine manière, de s'en distancier. C'est indubitablement lié au fait que la femme est destinée à la maternité. La mission qui lui est assignée d'accueillir en elle un être vivant en gestation et en croissance, de l'abriter et de le nourrir, entraîne un certain repli sur soi ; et le mystérieux processus en vertu duquel une créature nouvelle se forme au sein de l'organisme maternel constitue une unité si intime de l'âme et du corps que l'on comprend fort bien que cette unité ressortit à l'empreinte qui marque toute la nature féminine. »

⁶¹⁵ Edith Stein prend toujours le soin de parler de « la moyenne des cas ». Il y a bien sûr une grande variété au sein des femmes et au sein des hommes, certains peuvent avoir les caractéristiques de l'autre sexe. Ce constat concerne ce qu'on observe le plus souvent.

⁶¹⁶ Cf. Edith STEIN, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, pp. 317-318 : « Je suis convaincue de ce que l'espèce humaine se déploie en tant qu'espèce binaire, l'«homme» et la «femme», que la nature de l'être humain, auquel aucun trait caractéristique ne saurait manquer ici comme là, se manifeste sous une forme binaire, et que toute sa constitution essentielle révèle son empreinte spécifique. <Ainsi>, ce n'est pas seulement le corps qui est constitué différemment, ce ne sont pas seulement les diverses fonctions physiologiques individuelles qui diffèrent, mais c'est toute la vie somatique qui est autre : autres, les rapports entre l'âme et le corps, autres, à l'intérieur du psychisme, les rapports entre l'esprit et les sens comme les rapports des facultés spirituelles entre elles. A l'espèce féminine correspondent l'unité et l'homogénéité de toute la personne somato-psychique, l'épanouissement harmonieux des facultés, tandis qu'à l'espèce masculine correspond le développement plus intense de quelques facultés en vue de leurs réalisations maximales. »

⁶¹⁷ Cf. Edith STEIN, « Vie chrétienne de la femme », in *La Femme*, pp. 182-184 : « Les facultés ne sont cependant pas du tout réparties ni développées dans la même proportion. Les efforts de l'homme tendent surtout à porter leurs fruits dans la connaissance et dans l'acte créateur. La force de la femme réside dans la vie du «sens affectif». C'est lié à sa disposition à se porter sur l'être personnel lui-même. Car les mouvements et les états intérieurs du

retrouve dans ce propos d'Edith Stein l'idée de Thomas d'une faiblesse dans l'adhésion au jugement de la raison. La femme est plus exposée au danger de se disperser, car le sens affectif est plus à même de prendre le dessus sur l'entendement. Pour Edith Stein, l'enjeu de l'éducation féminine se situe précisément sur la formation du sens affectif⁶¹⁸. Selon elle, l'éducation de la femme doit correspondre à sa spécificité⁶¹⁹. Les femmes doivent apprendre à éviter la

“sens affectif” sont ce par quoi l'âme prend conscience de son être propre, de sa quiddité et de sa qualité, mais aussi ce par quoi elle appréhende la signification que l'être d'autrui revêt pour le sien propre, ainsi que la qualité spécifique et la valeur s'y rattachant des choses extérieures à elle, c'est-à-dire d'autrui et des créations (*Gebilde*) impersonnelles. L'organe destiné à appréhender l'étant dans sa complétude et dans sa spécificité est placé au centre de son être et suscite cette tendance à s'épanouir en plénitude et à aider autrui à s'épanouir à l'avenant, ce qui nous est précédemment apparu comme étant la caractéristique de l'âme féminine. Elle est de ce fait, par nature, mieux protégée que l'homme de la mise en action et de l'épanouissement unilatéraux de ses facultés, mais est, en revanche, moins apte à parvenir à des réalisations maximales dans un domaine d'objets, lesquelles sont toujours obtenues au prix d'une concentration unilatérale de toute la force psychique, et elle est plus fortement exposée au danger de se disperser. Et puis, l'unilatéralité spécifique, à laquelle elle incline par nature, est elle aussi particulièrement dangereuse, car <elle aboutit à> la constitution unilatérale du “sens affectif”. Nous avons attribué au “sens affectif” une importance considérable pour l'organisme tout entier de l'être psychique. Il a une fonction cognitive essentielle, il est le centre où la réception de l'étant se mue en une prise de position et en un acte personnels. Mais il ne peut s'acquitter de sa fonction sans la coopération de l'entendement et de la volonté. Sans le travail préliminaire de l'entendement, il ne parvient point à un résultat cognitif. L'entendement est la lumière qui éclaire son chemin, et, sans cette lumière, il oscille çà et là ; de fait, lorsqu'il l'emporte sur l'entendement, il peut en troubler la lumière, déformer l'image globale du monde ainsi que les choses et les événements particuliers et acculer la volonté à une pratique erronée. Ses propres mouvements ont besoin d'être contrôlés par l'entendement et d'être guidés par la volonté. Il n'échoit certes pas à la volonté la puissance absolue de provoquer ou de réprimer les mouvements du “sens affectif” ; mais elle a néanmoins la liberté de donner libre cours aux sentiments naissants ou de les contenir. Là où l'entraînement de l'entendement et la discipline de la volonté feront défaut, la vie du “sens affectif” sera agitée et ira à la dérive. Et comme il a besoin de n'importe quels stimuli pour se mettre en mouvement, il tombera sous le joug de la sensualité, si les facultés spirituelles supérieures lâchent les rênes. La vie psychique en arrivera ainsi à sombrer dans la sensualité et dans l'animalité, qui seront, de surcroît, activées par le lien étroit qui l'unit au corps. Ainsi donc, l'âme féminine ne pourra accéder, dans un processus de maturation, à l'être qui lui est conforme que si les facultés sont formées à l'avenant. »

Cf. aussi Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, p. 152 : « La dégénérescence due à la chute [prend] des formes différentes <chez l'un et chez l'autre>. Nous avons déjà mentionné que les prédispositions de la femme la préservent, mieux que l'homme, de l'unilatéralité et, partant, de l'étiollement de sa nature humaine. L'unilatéralité spécifique à laquelle elle est exposée présente, en revanche, un danger particulier : étant donné que la connaissance abstraite et l'acte créateur lui correspondent moins que la possession et la jouissance des biens <terrestres>, elle risque, en effet, d'être rivée à cela seulement, et si, de surcroît, sa joie respectueuse à la vue de ces biens dégénère en désir avide, l'on aura, d'une part, un être qui amasse avec avarice et surveille avec anxiété ses trésors inutilisés, et, d'autre part, un être qui s'enlise dans une vie purement instinctuelle, vide d'esprit et vide d'action. »

Cf. encore Edith STEIN, « La valeur spécifique de la femme et son importance pour la vie du peuple », in *La Femme*, p. 59 : « Dans les deux cas [la disposition à se porter sur ce qui est personnel et vivant, et la tendance à la complétude et à l'homogénéité], cela comporte des dangers, à savoir le manque d'objectivité, <la fixation> sur ce qui est par trop personnel, la superficialité. »

⁶¹⁸ Cf. Edith STEIN, « Vie chrétienne de la femme », in *La Femme*, p. 190 : « Nous avons vu que le “sens affectif” est le centre de l'âme féminine. C'est pourquoi la formation du “sens affectif” devra être au centre de l'éducation féminine. »

Cf. aussi « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, p. 361 : « [L'étude de la logique] est, en outre, important en tant que remède contre une faiblesse de la nature humaine déchue, laquelle est particulièrement prononcée chez la femme, à savoir l'obscurcissement de sa clarté d'esprit par ses états affectifs, par ses désirs et par ses instincts. »

⁶¹⁹ Cf. Edith STEIN, « Les fondements de l'éducation féminine », in *La Femme*, pp. 87-113, ou, dans le même ouvrage, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », pp. 247-385. Selon Edith Stein,

dispersion et la superficialité, quand les hommes doivent apprendre à éviter la fermeture. Le risque pour la femme est de vivre une vie purement instinctuelle ; le risque pour l'homme est l'unilatéralité. L'homme et la femme ont pour mission de s'aider mutuellement à ne pas tomber. Le mari a ainsi le devoir d'aider sa femme à ne pas vivre simplement sur le plan instinctuel⁶²⁰.

Edith Stein relève aussi le côté positif du fait que le sens affectif est central chez la femme : la femme est à l'image de l'Esprit Saint d'une manière que l'homme n'est pas, puisque l'Esprit Saint est charité, il se porte vers les autres⁶²¹. Marie est en cela une parfaite image de l'Esprit Saint. Plus largement, la femme est image de Dieu par l'épanouissement harmonieux de toutes

l'éducation des filles doit viser l'épanouissement de trois dimensions : la nature humaine, la nature féminine et l'individualité.

Cf. encore Edith STEIN, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, p. 311 : « Je voudrais maintenant mettre encore en évidence les questions suivantes, car elles sont importantes pour l'éducation des jeunes filles : ainsi, faut-il concevoir la différence existant entre l'homme et la femme en tant que différenciation sexuelle qui scinde réellement l'ensemble de la structure de l'être humain comme tel ? ou bien est-ce que cette différenciation ne concerne que le corps et les fonctions de l'âme, qui sont nécessairement liées aux organes corporels, et peut-on considérer qu'elle n'affecte pas l'esprit (c'est là une thèse qui est non seulement fréquemment défendue dans les milieux féministes, mais qui est aussi soutenue par maints théologiens) ? Si la seconde thèse tenait debout, on serait en droit d'aspirer à former l'esprit, dans une large mesure, indépendamment des différences entre les sexes ; dans l'autre cas, il faudrait que le travail éducatif tînt compte de la structure spécifique de l'esprit. »

⁶²⁰ Cf. Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, p. 155 : « Il est de son devoir d'affermir la vie spirituelle chez sa femme et de ne pas la laisser s'enliser dans une vie purement instinctuelle, soit qu'il la fasse participer à son travail à lui, soit qu'il lui donne son appui si elle se montre disposée à exercer une activité autonome. »

⁶²¹ Cf. Edith STEIN, « Vie chrétienne de la femme », in *La Femme*, pp. 213-214 : « Si, par ailleurs, l'entendement prédomine dans la nature masculine et le "sens affectif" dans la femme, on comprendra que l'on ait sans cesse tenté d'établir un lien particulier entre la nature féminine et l'Esprit Saint. Si l'Esprit Saint est la divinité, dans la mesure où celle-ci sort d'elle-même et pénètre jusqu'au tréfonds des créatures, <s'il est> la fécondité de Dieu engendrant et parachevant la vie, nous pourrions le retrouver dans la destination de la femme, qui est d'être la "Mère des Vivants", de donner par sa vie naissance à une nouvelle vie, et de contribuer, lorsque cette vie aura acquis une existence autonome, à ce qu'elle s'épanouisse le plus parfaitement possible. Si l'Esprit Saint est le consolateur et le défenseur qui guérit nos blessures, qui réchauffe notre froideur, qui baigne nos aridités, s'il prodigue, en tant que Père des pauvres, tous les dons de bonté, nous le retrouverons dans toutes les œuvres de la charité et de la miséricorde féminines. L'Esprit qui purifie nos souillures, qui assouplit nos raideurs, se reflète dans la pureté et dans la douceur de la femme qui veut non seulement être elle-même pure et douce, mais aussi répandre autour d'elle pureté et douceur. [...] L'image pure de la nature féminine est sous nos yeux en l'*Immaculata*, la Vierge emplie de l'Esprit Saint, ce temple dont il avait fait sa demeure et où il avait déposé sa grâce en surabondance, ses dons en plénitude. »

Cf. aussi Edith STEIN, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, p. 337 : « Cette nature féminine, qui est amour serviteur, nous offre-t-elle une image particulière de la divinité ? L'amour serviteur est le défenseur qui se porte au secours de toutes les créatures pour les conduire à leur parachèvement. Or, c'est le titre qui est donné à l'Esprit Saint. Ainsi, nous pourrions voir dans l'Esprit de Dieu, répandu sur toutes les créatures, l'archétype de l'être féminin. La Vierge la plus pure, qui est l'Épouse de Dieu et la Mère de tous les êtres humains, en est l'image et le reflet les plus parfaits ; les vierges consacrées à Dieu, qui portent le titre honorifique de "*sponsa Christi*" et qui sont appelées à coopérer à Son œuvre rédemptrice, sont les premières à se tenir à ses côtés ; mais les femmes qui se tiennent aux côtés d'un homme, lequel est l'image et le reflet du Christ, et qui, par leur maternité somato-spirituelle, contribuent à édifier Son Corps, l'Église, sont elles aussi Son image et Son reflet. »

ses facultés, et l'homme par le développement intense de quelques-unes⁶²². Cette complétude donne aux femmes une meilleure aptitude à la foi, car la foi exige l'intervention non seulement de la raison, mais aussi du cœur⁶²³.

A propos de la vie professionnelle il n'y a pas, pour Edith Stein, de profession réservée aux hommes et d'autres aux femmes. Cependant, certaines professions font appel à des aptitudes qui conviennent mieux aux hommes et d'autres aux femmes⁶²⁴. Les professions dites « masculines » font intervenir la force physique, l'intellection abstraite ou un travail créateur autonome. Les professions dites « féminines » font intervenir le sens affectif (intuition, intropathie, adaptation). Les femmes se portent naturellement plus vers les professions qui font intervenir l'être humain dans sa complétude.

⁶²² Cf. Edith STEIN, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, p. 319 : « La femme imite la perfection divine davantage par l'épanouissement harmonieux de toutes ses facultés, et l'homme <d'avantage> par le développement plus intense de quelques-unes. »

⁶²³ Cf. Edith STEIN, « La mission de la femme en tant que guide de la jeunesse sur le chemin de l'Eglise », in *La Femme*, p. 398 : « Ce qui, dans la moyenne des cas, ne correspond pas [aux filles], c'est l'intellection *abstraite* et l'intellection *pure* : elles veulent, en effet, appréhender une réalité totale ; et elles veulent la saisir non seulement avec l'entendement, mais aussi avec le cœur. Et c'est précisément parce qu'elles inclinent par nature à investir leur personne tout entière dans chaque acte particulier que l'acte de foi, qui exige l'adhésion de la personne tout entière avec toutes ses facultés, leur «correspond», et qu'elles se laissent plus facilement guider que les garçons vers une vie enracinée dans la foi. »

⁶²⁴ Cf. Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, pp. 161-162 : « Avant que de passer, cependant, à l'examen de la vocation des hommes et des femmes qui se mettent au service de Dieu, nous allons réfléchir encore à la question de savoir si l'ordre naturel exige une répartition des professions de telle manière que certaines doivent être réservées aux hommes, d'autres aux femmes (d'aucunes étant éventuellement accessibles aux deux). Je crois qu'il faut également répondre par la négative à cette question et ce, eu égard aux importantes différences individuelles en vertu desquelles maintes femmes tendent fortement vers le type masculin, tandis que maints hommes tendent fortement vers le type féminin ; d'où il s'ensuit que toute profession dite masculine peut aussi être exercée d'une manière parfaitement adéquate par certaines femmes, et que toute profession dite féminine peut aussi être exercée d'une manière parfaitement adéquate par certains hommes. C'est pourquoi il me paraît convenable de n'imposer ici aucune limite légale, mais de faire en sorte que, grâce à une éducation, à une formation et à une orientation professionnelle conformes à sa nature, chacun choisisse la profession conforme à sa nature, et <il me paraît convenable> d'éliminer les éléments inaptes en raison des exigences rigoureusement et objectivement requises. Dans la moyenne des cas, la répartition se fera alors tout naturellement, car, vu la diversité des natures, il est clair qu'ici comme là, il y aura forcément une aptitude spécifique à exercer certaines professions : ainsi, là où la force physique est nécessaire, là où il s'agit de faire essentiellement appel à l'intellection abstraite ou encore d'accomplir un travail créateur autonome, nous aurons avant tout des professions masculines – à savoir dans le dur labeur corporel, dans le domaine industriel, artisanal et agricole ; dans la science, lorsqu'elle relève des disciplines dites exactes, à savoir dans les mathématiques, dans la physique mathématique et, partant, dans la technique également ; et puis aussi dans l'exercice mécanique de fonctions administratives et bureaucratiques, et enfin, dans certains domaines artistiques (mais non dans tous). Partout où le «sens affectif», c'est-à-dire partout où l'intuition, la faculté d'intropathie et d'adaptation entrent en ligne de compte, partout où *l'être humain dans sa complétude* est concerné – qu'il s'agisse de le soigner, de le former, de l'assister, de le comprendre ou encore de faire s'exprimer sa nature –, nous aurons là un champ d'action pour des activités authentiquement féminines, à savoir dans toutes les professions relevant du secteur éducatif et sanitaire, dans tout le travail social, dans les sciences qui ont pour objet les êtres humains et l'action humaine, dans les arts où il s'agit de représenter l'être humain, mais aussi dans le monde des affaires, dans l'administration nationale et municipale, dans la mesure où il s'agit là surtout d'être en relation avec les êtres et de les assister. »

Même s'ils ont la même profession, l'homme et la femme ne l'exerceront pas de la même manière. Les femmes assumeront les professions masculines sur un mode féminin⁶²⁵. Elles apportent ainsi leur spécificité au monde du travail qui, sans elles, en serait appauvri⁶²⁶. Elles viennent ajouter un surplus d'humanité là où les personnes encourent le risque d'être réduites à l'état de machines⁶²⁷. Les femmes apportent une « touche maternelle » dans chaque

⁶²⁵ C'est ce qu'explique Edith Stein, cf. « La valeur spécifique de la femme et son importance pour la vie du peuple », in *La Femme*, pp. 55-56 : « Je vais simplement dire quelques mots sur le travail scientifique de la femme parce que c'est là, peut-être, ce que vous attendez de moi. Je crois effectivement que la valeur spécifique de la femme a, en ce domaine, peu d'occasions de porter ses fruits. La science est le domaine de l'objectivité par excellence. La spécificité féminine ne sera donc mise en valeur d'une manière féconde que là où l'objet d'investigation aura trait à la vie personnelle, c'est-à-dire dans les sciences humaines, par exemple l'histoire, la littérature, etc. Chez celle qui choisira comme domaine de travail l'une des sciences abstraites – que ce soient les mathématiques, les sciences de la nature, la philosophie pure –, c'est la tournure d'esprit masculine qui prévaudra en règle générale, tout au moins en ce qui concerne la recherche pure. Par la façon dont, dans l'enseignement peut-être, elle fera découvrir aux êtres humains les éléments de ces domaines pouvant leur être utiles, la femme aura cependant la possibilité de faire de nouveau valoir sa spécificité. »

Cf. aussi Edith STEIN, « Les fondements de l'éducation féminine », in *La Femme*, p. 107 : « Il incombe tout spécialement à la femme exerçant une activité professionnelle la mission de fonder sa vocation de femme dans sa profession particulière et de marquer par là même cette profession particulière au sceau de la féminité. »

Cf. aussi Edith STEIN, « La destination de la femme », in *La Femme*, pp. 118-119 : « La profession exige à chaque fois la formation particulièrement intense de telles ou telles facultés ; or, comme la force et le temps de l'être humain sont limités, l'intensification <exigée> d'un côté a pour corollaire une diminution de l'autre côté. Ainsi, la formation de l'être humain, <d'une part>, et la formation et l'exercice professionnels, <d'autre part>, s'opposent d'une certaine manière ; et l'on devra dire que, dans la moyenne des cas, la femme souffre davantage que l'homme de cette opposition, parce que sa nature est plus fortement faite pour s'épanouir de toute part, tandis que la nature de l'homme tend déjà en soi vers un développement plutôt unilatéral. La profession d'enseignante, spécialement de l'institutrice, présente par rapport à de nombreuses autres professions l'avantage d'exiger une formation polyvalente et de s'accorder par là même au désir de faire s'épanouir le plus possible toutes les facultés humaines. (La polyvalence comporte en revanche un grand inconvénient parce qu'elle doit être acquise au prix d'une certaine superficialité.) Elle s'accorde par là même – conformément à ce que nous venons de dire – avec la nature féminine. »

⁶²⁶ Cf. Edith STEIN, « L'éthos des professions féminines », in *La Femme*, pp. 75-76 : « On peut dire que même les professions dont les exigences purement objectives ne coïncident pas avec la spécificité féminine et qu'il faudrait plutôt considérer comme spécifiquement masculines peuvent malgré tout être marquées d'une empreinte authentiquement féminine si l'on tient compte des conditions concrètes dans lesquelles elles s'exercent. Le travail dans une usine, dans une entreprise commerciale, dans une administration nationale ou municipale, dans des organismes législatifs, dans un laboratoire chimique ou dans un institut de mathématiques – tout cela exige que l'on ait la disposition à se porter sur une matière inerte ou abstraite et intellectuelle. Mais, dans la plupart des cas, il s'agit d'un travail qui permet d'entrer en relation avec d'autres êtres humains ou qui, tout au moins, doit s'effectuer au même endroit en présence d'autres personnes et qui nécessite souvent la répartition des tâches entre elles. Et, par la même, toutes les vertus féminines ont immédiatement l'occasion de s'épanouir. Bien plus, on peut dire que c'est ici précisément, où chacun encourt le danger d'être réduit à l'état de machine et d'y perdre sa nature humaine, que l'épanouissement de la spécificité féminine peut constituer un contrepoids salutaire. Dans l'âme de celui qui sait qu'à son lieu de travail, un esprit serviable et coopératif l'attend, maintes choses pourront être maintenues vivantes ou être éveillées qui, sans quoi, s'étioleraient. Telle est l'une des manières dont la spécificité féminine façonne la vie professionnelle autrement que l'homme ne le fait dans la moyenne des cas. »

⁶²⁷ Cf. à ce propos PAUL VI, *Message aux Femmes*, 8 décembre 1965 (clôture du concile Vatican II) : « C'est pourquoi, en ce moment où l'humanité connaît une si profonde mutation, les femmes imprégnées de l'esprit de l'Evangile peuvent tant pour aider l'humanité à ne pas déchoir. Vous femmes, vous avez toujours en partage la garde du foyer, l'amour des sources, le sens des berceaux. Vous êtes présentes au mystère de la vie qui commence. Vous consolez dans le départ de la mort. Notre technique risque de devenir inhumaine. Réconciliez les hommes avec la vie. Et surtout veillez, nous vous en supplions, sur l'avenir de notre espèce. Retenez la main de l'homme qui, dans un moment de folie, tenterait de détruire la civilisation humaine. »

profession⁶²⁸. La complétude de la femme fait en quelque sorte obstacle à une spécialisation excessive, et cela est bon, notamment pour des professions comme la médecine (la maladie touche l'entier de la personne et elle peut avoir des facteurs très divers), ou pour le droit (établir une loi exige de considérer les circonstances concrètes)⁶²⁹. Les femmes ont l'avantage d'avoir une vue d'ensemble, même si cette vue reste superficielle. Les hommes ont l'avantage d'avoir une vue qui va plus en profondeur, même si cette vue reste isolée.

Les relations chez la femme sont marquées par la maternité. Selon Edith Stein, la femme est destinée à être *compagne* et *mère*⁶³⁰. La structure psychique qui correspond à cette destination

⁶²⁸ C'est ce que décrit Edith Stein, cf. « La valeur spécifique de la femme », in *La Femme*, p. 57 : « Enfin, tout à fait indépendamment de la profession qu'elle exerce – s'accordant ou non avec sa spécificité –, la femme peut en tout lieu laisser sa valeur spécifique porter ses fruits et exercer par là même une action bienfaisante. Elle rencontre partout des êtres humains, elle trouvera donc partout l'occasion d'apporter son soutien, de dispenser des conseils et de prêter secours. Si l'ouvrière ou l'employée de bureau est tout simplement attentive à la façon dont se sentent les personnes qui travaillent avec elle dans le même endroit, elle les amènera vite, par une parole aimable, par une question compatissante, à épancher leurs cœurs tourmentés, elle découvrira où le bât blesse et sera en mesure de trouver le remède qui s'impose. Le besoin de marques d'intérêt et d'un secours maternel se fait sentir partout et nous pouvons donc résumer aussi par cet *unique* terme de *maternité* ce que nous avons développé comme étant la valeur spécifique de la femme. »

⁶²⁹ Cf. Edith STEIN, « La valeur spécifique de la femme », in *La Femme*, pp. 54-55 : « La science médicale a pris un tel essor qu'il n'est plus possible de maîtriser réellement à fond toutes ses branches. Lors d'un traitement spécialisé, il ne faudrait cependant pas oublier que, dans la plupart des cas, ce n'est pas simplement un organe qui est malade, mais que c'est l'être humain dans sa complétude qui est affecté par la maladie de cet organe. Tant en ce qui concerne le diagnostic de cette maladie qu'en ce qui concerne la thérapeutique, il n'est pas indifférent de savoir quelle sorte d'être l'on a devant soi ; les symptômes ne sont pas rigoureusement identiques chez tous les individus et, *a fortiori*, tous les remèdes n'agissent pas chez tous de la même façon. Et, en outre, comme nous l'avons dit, c'est répondre au besoin psychique du malade que de prendre en considération l'être humain dans sa complétude. Or, ainsi que nous l'avons vu, il est dans la nature de la femme de <le> prendre de la sorte en considération. Et, si elle exerce de cette manière sa profession de doctoresse, elle pourra produire bien plus d'effets que de guérir <simplement> la maladie actuelle. »

Cf. *Ibid.*, p. 56 : « Dans le *domaine législatif*, il y a toujours le risque que <de hauts fonctionnaires> statuent d'un point de vue bureaucratique, qu'ils façonnent méticuleusement les paragraphes les plus parfaits possibles, sans se représenter avec suffisamment de clarté les conditions de vie réelles ni les conséquences dans la pratique. Or, cette méthode abstraite est contraire à la spécificité féminine ; il lui correspond, en effet, d'être attentive au <facteur> humain et concret, et elle peut, par conséquent, servir ici de correctif. »

Cf. aussi Edith STEIN, « L'éthos des professions féminines », in *La Femme*, pp. 76-77 : « S'agissant d'une loi ou d'un décret, l'homme visera peut-être à élaborer la forme juridique la plus parfaite qui soit et fera, ce faisant, éventuellement peu de cas des conditions concrètes, tandis que la femme, si elle reste fidèle à sa spécificité, même au Parlement ou dans un service administratif, partira de la fin concrète et y adaptera le moyen. »

⁶³⁰ Cf. Edith STEIN, « La destination de la femme », in *La Femme*, pp. 120-122 : « Dieu créa l'être humain en tant qu'homme et femme, et Il attribua à chacun sa nature et sa destination particulières. "Il n'est pas bon que l'homme soit seul", dit-Il après la création du premier être humain, et Il lui donna la femme pour *compagne*. Or, sa spécificité est adaptée à cette première destination : ainsi, cheminer aux côtés d'un autre être humain en participant à sa vie avec amour, avec fidélité et avec serviabilité, c'est la manière d'être féminine. Le don naturel d'intropathie vis-à-vis d'autrui et vis-à-vis des besoins d'autrui, la faculté d'adaptation et la volonté d'adaptation y sont inclus. Sur la première destination s'ente la seconde consistant en ce que, sur le plan physique, l'homme et la femme sont destinés à procréer ensemble le genre humain. Sur le plan physique, la *maternité* signifie un lien bien plus étroit avec la créature en gestation que la paternité et, partant, une vie dépendante de limites plus étroites. Préserver la vie du jeune être humain et lui prodiguer des soins est sa mission particulière, assurer la protection de la mère ainsi que celle de l'enfant et pourvoir à leurs besoins par une activité spatialement plus étendue et avec une plus grande liberté d'action, est celle du mari. A cela correspond la particularité physique qui permet à l'homme de déployer

n'est pas réservée à la famille, elle peut être bénéfique à tous. Comment le psychisme peut-il être marqué par la maternité ? Edith Stein répond à cette question en faisant appel à Thomas d'Aquin : c'est parce que l'âme est la forme du corps⁶³¹. Des corps différents impliquent des types d'âmes différents.

On peut ajouter enfin une réflexion d'Edith Stein à propos de la sainteté. Selon elle, les qualités de l'homme et de la femme s'unissent chez les saints⁶³². Elle écrit cependant que les grâces

une grande force pour l'attaque et pour la défense, et à la femme de faire preuve de ténacité, d'avoir de l'endurance et de la résistance pour supporter les douleurs et les peines. Mais la spécificité psychique est également à l'avenant. Ce n'est pas seulement le corps, mais c'est aussi l'âme de l'enfant qui nécessite protection et soins. Davantage encore que dans la relation entre époux sont requis ici l'amour chaleureux et attentionné, la compréhension délicate, le dévouement silencieux et spontané pour faire éclore la vie en germe, pour ne point la laisser s'étioier par manque de chaleur et de nourriture ou encore pour ne point la détruire par une intervention brutale ou l'entraver dans sa croissance naturelle. La structure (*Ausrüstung*) psychique qui correspond à la destination à être épouse et mère n'est pas dépendante des limites étroites de l'union conjugale ni de la maternité physique, mais peut être bénéfique à tous ceux avec lesquels la vie met la femme en contact. De cette façon, la femme à laquelle le mariage et la maternité auront été refusés ou qui y aura volontairement renoncé aura la possibilité de réaliser sa destination dans un sens spiritualisé. Partout où elle se tiendra aux côtés d'un être seul, en particulier d'un être en proie à une détresse physique ou morale, en lui témoignant une affectueuse marque d'intérêt, en faisant preuve de compréhension à son égard, en lui dispensant des conseils et en l'assistant, elle sera la compagne de vie qui contribue à ce que "l'être humain ne soit pas seul". Partout où elle aidera un enfant en train de se développer à cheminer vers le but, c'est-à-dire à s'épanouir sur le plan physique, spirituel et moral, elle sera mère. »

⁶³¹ Cf. Edith STEIN, « L'éthos des professions féminines », in *La Femme*, pp. 68-69 : « La parole limpide et irréfutable de l'Ecriture exprime ce que l'expérience quotidienne enseigne depuis l'origine du monde, à savoir que la femme est destinée à être la compagne de l'homme et la mère des êtres humains. Son corps est doté des propriétés requises à cette fin, mais sa *spécificité psychique* est également à l'avenant. Qu'il existe cette spécificité psychique, c'est d'abord un fait empirique évident ; mais cela découle aussi du principe *anima forma corporis*, posé par saint Thomas. Là où les corps sont de nature si radicalement différente, il doit forcément aussi exister – malgré tous les traits communs à la nature humaine – un type d'âme différent. Nous n'allons esquisser que très brièvement l'habitualité psychique typiquement féminine qui nous est, au fond, familière à tous. La femme a la disposition à tendre vers ce qui est *vivant et personnel* et à tendre vers la *complétude*. Prodiger des soins, préserver et protéger, nourrir et favoriser la croissance – telle est sa soif naturelle, authentiquement maternelle. Ce qui est privé de vie, l'"objet", l'intéresse en premier lieu dans la mesure où il sert à ce qui est vivant et personnel ; et pas tellement comme fin en soi. Le reste en dépend : ainsi, l'*abstraction* en quelque sens que ce soit lui est, par nature, étrangère. Ce qui est vivant et personnel est ce qui la préoccupe, et forme un tout concret qui demande à être préservé et à être stimulé en tant que tout et non en tant que partie au détriment d'une autre ou des autres parties : non l'esprit au détriment du corps ou inversement, pas plus qu'une faculté psychique au détriment des autres. Elle ne le supporte ni pour elle-même ni pour autrui. Et à cette disposition d'esprit (*Einstellung*) pratique correspond sa disposition d'esprit théorique : ainsi, son mode cognitif naturel n'est pas tant un mode d'analyse abstraite qu'une disposition à tendre vers le concret qu'elle appréhende par l'intuition et par la sensibilité. Cette structure naturelle rend la femme capable de prodiguer des soins à ses propres enfants et de les éduquer, mais elle n'adopte pas seulement envers ces derniers cette attitude (*Einstellung*) fondamentale ; c'est ainsi également qu'elle se comporte envers son mari et envers tous les êtres qui entrent dans son périmètre. »

⁶³² Cf. Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, p. 166 : « Appartenir à Dieu par un libre don d'amour et Le servir, ce n'est pas seulement la vocation de quelques élus, mais de tout chrétien, qu'il soit consacré ou non, qu'il soit homme ou femme – imiter le Christ, chacun y est appelé. Plus il avance sur ce chemin, plus il devient semblable au Christ ; et, étant donné que le Christ incarne l'idéal de la perfection humaine, où toutes les unilatéralités et toutes les imperfections sont annihilées, où les qualités de la nature masculine s'allient à celles de la nature féminine, où les faiblesses sont effacées, ceux qui L'imitent fidèlement transcenderont également de plus en plus les limites fixées par la nature. C'est pourquoi nous pouvons rencontrer chez les saints une délicatesse et une bonté féminines ainsi qu'une sollicitude véritablement maternelle envers les âmes qui leur sont confiées, et, à l'inverse, chez les saintes une intrépidité, une fermeté et un esprit de décision virils. Ainsi, l'imitation du Christ conduit l'être humain à remplir sa vocation originelle qui est

mystiques sont surtout données à des femmes⁶³³.

A ce propos, on remarque effectivement qu'il y a de nombreux mystiques chez les femmes (Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, Hildegarde de Bingen, etc.). La mystique a quelque chose de proprement féminin : elle consiste à être aimé, à se laisser aimer par Dieu. Elle a une dimension plus « affective » et aussi plus réceptive. Elle est d'une certaine manière plus « connaturelle » aux femmes. Il serait intéressant de voir s'il y a une forme de sainteté qui se retrouve davantage chez les hommes, une sainteté qui correspondrait davantage à la dimension active de l'amour. Y a-t-il par exemple plus d'hommes martyrs que de femmes ? Ce constat se retrouve dans le type de vie religieuse adopté par les femmes : on trouve plus de femmes que d'hommes dans les ordres religieux contemplatifs. Les femmes semblent naturellement plus attirées par la vie contemplative.

L'observation d'Edith Stein sur la sainteté se retrouve dans la vertu. En grandissant dans la vie vertueuse, on voit en effet que la femme acquiert peu à peu des vertus auxquelles l'homme est naturellement mieux disposé, et inversement. L'homme et la femme vertueux se rejoignent d'une certaine manière. L'homme vertueux prend des caractéristiques féminines (une certaine complétude, par exemple), quand la femme vertueuse prend des caractéristiques masculines (une certaine profondeur, par exemple). Nous avons vu aussi des passages où Thomas évoquait la force de certaines femmes⁶³⁴.

Dans le deuxième chapitre, nous avons mis en évidence le lien que Thomas fait entre la complexion corporelle de la femme et sa disposition à la vertu. Nous voyons ici une autre piste à explorer pour expliquer la différence dans la vertu de l'homme et de la femme : la femme n'est pas disposée de la même manière que l'homme à la vertu, dans la mesure où les passions

de reproduire en lui l'image de Dieu, c'est-à-dire <de représenter> le *Maître* de la création, quand il protège et préserve toutes les créatures dans son périmètre et favorise leur développement ; <de représenter> le *Père*, quand, dans la paternité et dans la maternité *spirituelles*, il engendre et forme des enfants pour le Royaume de Dieu. Ce dépassement des limites naturelles, qui est le fruit le plus intense de la grâce, ne saurait cependant jamais être atteint par un combat arbitraire contre la nature ni par la dénégation des limites naturelles, mais uniquement par l'humble soumission aux décrets divins. »

⁶³³ Cf. Edith STEIN, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, p. 271 : « Le Seigneur a-t-Il jamais fait une différence entre les hommes et les femmes ? Assurément, en ce qu'Il a conféré la prêtrise à Ses apôtres, et non aux femmes qui Le servaient. (C'est précisément pourquoi je ne tiens pas l'exclusion des femmes de la prêtrise pour un fait déterminé par les circonstances du moment.) Mais, dans Son amour, Il n'a fait et ne fait aucune différence. Tous les chrétiens disposent, dans la même mesure, de Ses remèdes pour obtenir la grâce, et c'est précisément aux femmes qu'Il a prodigué, dans une surabondance particulière, Ses témoignages de grâce extraordinaires, les <grâces> mystiques. Et Il appelle à présent, semble-t-il, les femmes en nombre particulièrement important à remplir des tâches spécifiques au sein de Son Eglise. »

⁶³⁴ Cf. nn. 346 et 363.

ont une part plus importante dans son raisonnement. Cela n'implique pas qu'elle est moins bien disposée à la vertu, mais que certaines vertus lui sont plus connaturelles et d'autres à l'homme.

Revenons à notre réflexion sur l'accident de qualité. La masculinité et la féminité ne sont pas de la première espèce de qualité (dispositions et habitus). Nous venons de voir qu'elles semblent être des puissances de l'âme, et donc des qualités de la deuxième espèce. Il reste à voir ce qu'on peut en dire vis-à-vis de la troisième espèce (qualités passibles et passions), et de la quatrième espèce (figures et formes) de qualité.

3. Qualités passibles et passions

On entend par « qualités passibles » les formes accidentelles altérables. L'apparition d'une nouvelle forme (le chaud) altère et fait disparaître la première forme (le froid). Les qualités passibles sont par exemple le chaud, le froid, l'humide, le sec, les couleurs, les odeurs, le rugueux, etc. On entend par « passions » les actes des puissances que sont la désirative (concupiscible) et la combattive (irascible). Il y a selon Thomas onze passions : six relèvent de la désirative (amour, désir, plaisir, haine, fuite, tristesse) et cinq relèvent de la combattive (espoir, désespoir, crainte, audace, colère)⁶³⁵. Notons que les passions ici sont des qualités, elles se distinguent de la passion qui est le dernier prédicament. En tant que prédicament, la passion est ce par quoi un sujet est affecté par un agent extérieur.

Il va de soi que la masculinité et la féminité ne sont pas des passions. Qu'en est-il des qualités passibles ? Pour Thomas, il semble que la masculinité et la féminité sont des qualités passibles. Ce sont des complexions corporelles. La masculinité se caractérise par la chaleur, et la féminité par le manque de chaleur. Or, la masculinité et la féminité ne sont pas altérables : un ajout de chaleur ne fait pas disparaître la féminité et un retrait de chaleur ne fait pas disparaître la masculinité. Elles ne peuvent donc pas être des qualités passibles. On a vu par ailleurs que la biologie actuelle montre que l'homme et la femme ont en général la même température, et que le corps de l'homme contient plus d'eau que celui de la femme. Il faut ajouter que cette position

⁶³⁵ Cf. ST I-II, 23, 4.

ne rend pas compte du fait que l'homme et la femme possèdent des organes et des puissances différentes d'engendrer.

Les différences que l'on peut observer dans les qualités passibles du corps de l'homme et de la femme (texture de la peau, odeur, etc.) sont en réalité des conséquences de la masculinité et de la féminité. La masculinité et la féminité ont des effets sur le corps de l'homme et de la femme. Au niveau biologique, ces qualités peuvent s'expliquer en partie par les hormones produites par les organes de la génération.

Thomas évoquait aussi l'accident de la couleur de la peau. Contrairement à la masculinité et à la féminité, on peut dire que la couleur de la peau est une qualité passible. Elle n'est pas altérable au point de pouvoir passer d'une couleur à une autre (du noir au blanc, par exemple), mais on voit qu'elle peut subir des variations comme sous l'effet du soleil ou de la maladie. Si la couleur de la peau a moins d'impact sur l'individu que la masculinité ou la féminité, c'est parce qu'elle est une qualité passible et non une puissance. La qualité passible n'implique pas l'agir de l'individu. Elle n'a pas non plus d'influence sur les puissances de l'âme, comme la puissance d'engendrer a une influence sur les autres puissances de l'âme.

La féminité et la masculinité ne sont donc pas des qualités passibles ni des passions. Elles ont cependant une influence manifeste sur les qualités passibles. On peut dire qu'elles ont aussi une influence sur les passions : nous venons de voir, par exemple, que les passions sont plus présentes dans le raisonnement de la femme. Les différences que l'on peut observer entre les hommes et les femmes au niveau des qualités passibles et des passions sont des conséquences de la masculinité et de la féminité. Il reste encore une espèce de qualité à étudier : les figures et les formes. La masculinité et la féminité relèvent-elles des figures et des formes ?

4. Figures et formes

On se situe là au niveau du physique, de l'esthétique et des lignes. L'homme et la femme ont des figures et des formes différentes ; ils ont des silhouettes différentes. On a vu que le dimorphisme sexuel est le premier élément qui nous fait reconnaître de loin un homme ou une

femme. La répartition des graisses et des muscles dans le corps est différente chez l'homme et chez la femme.

Là encore, on ne peut pas dire que la masculinité et la féminité sont réductibles à des figures ou des formes. On voit bien qu'elles touchent l'être plus profondément, dans son agir même. Les figures et les formes sont plutôt des conséquences de la masculinité et de la féminité. Elles correspondent en quelque sorte aux caractères sexuels secondaires. Comme pour les qualités passibles, leur présence peut s'expliquer au niveau biologique par les hormones produites par les organes de la génération.

Nous arrivons ainsi au terme des quatre espèces de qualité. Pour résumer ce que nous avons pu observer, il faut dire que la masculinité et la féminité ne sont ni des dispositions et habitus, ni des qualités passibles et passions, ni des figures et formes. Elles sont des puissances, et plus particulièrement des puissances d'engendrer. Cela dit, elles ont une influence manifeste sur toutes les autres qualités.

Pour revenir plus largement à notre enquête sur les prédicaments, nous avons vu que la masculinité et la féminité ne sont pas des quantités. Nous voyons ici qu'elles sont manifestement des qualités. Il reste à voir un dernier accident prédicamental : la relation.

c) La relation

Est-ce que la masculinité et la féminité sont des relations ? La paternité et la filiation, par exemple, sont des relations. La relation implique trois éléments : un sujet, un terme et un fondement. Le sujet et le terme sont nécessairement des individus : le père et le fils, ou ici l'homme et la femme. Le fondement est la raison de la relation, ce qui distingue une relation d'une autre.

Le fondement de la relation du père et du fils est l'acte de génération. L'acte de génération est la raison de la relation du père et du fils. Il s'agit ici d'une relation de causalité⁶³⁶. Le père est

⁶³⁶ Pour la distinction des différents types de relations, cf. Henri-Dominique GARDEIL, « Métaphysique », p. 105.

la cause du fils. Cette relation implique une dépendance dans l'être. Le père n'est pas cause de l'être du fils, mais de son devenir⁶³⁷. Si le père meurt, le fils continue de vivre ; mais le fils n'aurait pas pu commencer à vivre sans son père. Le fils tient l'origine de son existence de son père. Le père donne la vie au fils par l'acte de génération, et c'est cet acte qui fait de lui un père. Le père ne serait pas père s'il n'avait pas de fils, et le fils ne serait pas fils s'il n'avait pas de père. On a deux relations dépendantes l'une de l'autre. La paternité et la filiation sont des relations.

Dans le cas de l'homme et de la femme, on voit qu'il n'y a pas de dépendance de ce genre. On ne peut pas dire que la femme ne serait pas femme s'il n'y avait pas d'homme, et que l'homme ne serait pas homme s'il n'y avait pas de femme. Ce qui fait qu'une femme est femme ne vient pas de l'homme, et ce qui fait qu'un homme est homme ne vient pas de la femme. La féminité et la masculinité ne dépendent pas existentiellement l'une de l'autre, comme c'est le cas pour la paternité et la filiation. L'une peut exister sans l'autre. Si l'espèce humaine n'était constituée que d'hommes, la masculinité existerait quand même comme un accident, indépendamment de la féminité, et de même pour la féminité si l'espèce humaine n'était constituée que de femmes⁶³⁸. Il n'y a pas de relation de causalité entre l'homme et la femme⁶³⁹.

⁶³⁷ Cf. n. 199.

⁶³⁸ Dans ces cas, le mot « homme » ou bien le mot « femme » serait synonyme d'« être humain », puisque ces mots désignent le sujet.

⁶³⁹ On peut objecter qu'il faut un homme et une femme pour concevoir un être humain, mais on retombe ici dans le cas de la relation de parentalité. L'existence du sujet dépend à l'origine de ses parents (de la masculinité du père et de la féminité de la mère), et donc aussi indirectement l'existence de sa masculinité ou de sa féminité. En ce sens, on peut dire qu'il y a une certaine dépendance originelle (de manière indirecte) de la masculinité (de l'enfant) vis-à-vis de la féminité (de la mère) tout autant d'ailleurs que de la masculinité (du père). On peut dire aussi qu'il y a une certaine dépendance originelle (de manière indirecte) de la féminité (de l'enfant) vis-à-vis de la masculinité (du père) tout autant d'ailleurs que de la féminité (de la mère).

Que dire de la création de l'homme et de la femme à l'origine ? On peut ajouter ici une réflexion tirée de l'Écriture Sainte. Dans le second récit de la création de l'homme et de la femme du livre de la Genèse, la femme est issue du côté de l'homme : « Avec la côte qu'il avait prise à l'homme, [Dieu] façonna une femme et il l'amena vers l'homme » (Gn 2, 22). Si l'apparition de la masculinité et l'apparition de la féminité ne sont pas simultanées, alors on devrait dire que ce ne sont pas des relations de causalité. Ici, il semble que la masculinité existait déjà avant la féminité.

Certains commentateurs du second récit expliquent au contraire que le mot homme au sens de masculin apparaît à partir du moment où la femme a été créée. C'est le cas par exemple de Jean-Paul II, cf. « Ils deviennent une seule et même chair », catéchèse du 19 septembre 1979 : « Ce premier être humain, la Bible l'appelle "homme" ('adam), tandis que, par l'"origine" et le mystère de la création de la première femme, elle commence à l'appeler "mâle", "is", en relation avec "issah" ("femelle", parce qu'elle a été tirée du mâle, "is"). » Selon cette interprétation du texte biblique, il y aurait une dépendance originelle de la femme vis-à-vis de l'homme, et de l'homme vis-à-vis de la femme. L'homme deviendrait homme par la conception de la femme et la femme deviendrait femme par sa propre conception par l'homme. On aurait alors une relation d'origine, comme dans le cas de la paternité et de la filiation. La masculinité et la féminité auraient commencé d'exister simultanément. On peut imaginer que l'être

Le fondement de la relation de l'homme et de la femme n'est pas une dépendance dans l'être. Ce n'est pas le seul type de relation. Une relation peut aussi avoir un fondement où il n'y a pas de réelle dépendance. C'est le cas des relations basées sur la substance (identité et diversité), sur la qualité (similitude et dissimilitude), ou sur la quantité (égalité et inégalité). La relation de l'homme et de la femme ne correspond pas non plus à ces fondements, c'est donc que la masculinité et la féminité ne sont pas des relations.

On observe cependant qu'il y a une certaine opposition entre l'homme et la femme. Qu'est-ce que la femme par rapport à l'homme ? On trouve chez Thomas trois types d'opposition : la négation (*negatio*), la privation (*privatio*) et le contraire (*contrarium*)⁶⁴⁰.

Pour qu'il y ait *négation*, il faut que dans un cas il y ait une absence de sujet. La femme ne peut pas être la négation de l'homme, ni l'inverse, puisque dans les deux cas un sujet est impliqué.

La femme est-elle la *privation* de l'homme ? La privation implique un sujet. Elle signifie ici qu'il convient selon la nature d'être homme et qu'être femme est une défaillance⁶⁴¹. Aristote, et Thomas à sa suite, parlent de la femelle comme d'un « mâle manqué ». Selon eux, la production d'une femelle est due à une défaillance au niveau de la nature particulière, mais pas au niveau de la nature universelle. La femme serait donc une privation de l'homme selon la

humain (*adam* ou *homo*) dont l'homme et la femme sont issus serait donc soit asexué, soit androgyne, un peu comme les êtres primitifs dans le discours d'Aristophane chez Platon (cf. PLATON, *Le Banquet*, 189d-191d).

Nous pouvons répondre à cela que, même si l'apparition de la masculinité et l'apparition de la féminité sont simultanées, elles ne sont pas des relations de causalité. L'homme n'est pas la cause de la femme, ni l'inverse.

⁶⁴⁰ Cf. ST I, 17, 4, co. : « *Negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente ; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur IV Metaphys., caecum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat, nigrum enim est aliqua species coloris* (La négation ne dit rien de positif et n'implique pas un sujet déterminé, en raison de quoi elle peut être dite aussi bien de l'étant que du non-étant, comme non voyant, non assis. La privation, elle, ne dit rien de positif non plus, mais elle implique un sujet déterminé, car elle est, dit Aristote, une négation dans un sujet : on ne peut appeler aveugle qu'un sujet à qui il convient par nature de voir. Quant au "contraire", il dit quelque chose de positif et, à la fois, il implique un sujet déterminé : ainsi le noir est une certaine espèce de couleur). »

⁶⁴¹ On observe qu'un certain nombre d'éléments semblent montrer que l'homme est la norme et que la femme est l'exception : on voit par exemple qu'il existe des commissions pour les femmes à l'ONU ou au Vatican, mais pas pour les hommes. On voit aussi, dans le domaine de la médecine par exemple, qu'on tend peu à peu à proposer des modèles de prothèses pour les femmes, alors qu'elles étaient jusque-là principalement conçues sur des modèles masculins. On pourrait enfin relever dans la langue française l'utilisation commune du pronom « ils » dans un groupe féminin où un seul homme est présent, ou bien l'utilisation du mot « homme » pour dire « être humain ». C'est tout le constat de Simone de Beauvoir, cf. *Le deuxième sexe*, vol. 1 : Les faits et les mythes, Gallimard, Paris, 1949, p. 15 : « [la femme] se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle ; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est l'Absolu : elle est l'Autre. »

nature particulière. Cela est dû à un manque de chaleur. Si, selon la biologie actuelle, on prend comme base la génétique, on risque d'arriver à la même conclusion. On a vu que l'homme a un gène que la femme n'a pas (SRY). Ce gène est responsable de la formation des organes masculins. L'absence de ce gène provoque la formation des organes féminins. La femme serait donc aussi un « mâle manqué », à qui il « manque » le gène SRY. En réalité, le gène SRY ne « manque » pas à la femme, car son absence n'est pas causée par une défaillance, mais par une alternative. On a vu que le père peut, ou non, transmettre le chromosome Y et donc le gène SRY à sa descendance. Le fait qu'il ne le transmette pas n'est pas dû à une défaillance. Chez la femme, le gène SRY ne « manque » pas, il est seulement absent. La différence entre l'homme et la femme n'est pas une différence de « degré », mais de « nature ».

Bien qu'il parle de « mâle manqué » pour la femelle, Thomas écrit à la suite d'Aristote dans le *Commentaire de la Métaphysique* que le mâle et la femelle sont des *contraires*⁶⁴². Le mâle est le contraire de la femelle, comme le noir est le contraire du blanc. Le contraire dit quelque chose de positif et implique un sujet déterminé. C'est le cas de l'homme et de la femme.

Il y a cependant deux difficultés. La première difficulté, c'est que les contraires s'excluent, ils ne peuvent pas coexister dans un même sujet. Le noir exclut le blanc. Dans la plupart des cas, l'homme et la femme s'excluent. On a vu cependant qu'il arrive qu'un individu soit un peu les deux à la fois (individus intersexués).

La seconde difficulté, c'est que les contraires ne sont pas ordonnés l'un à l'autre. Le noir par exemple n'est pas ordonné au blanc, et inversement. L'homme et la femme sont des contraires un peu particuliers dans la mesure où ils sont complémentaires, ils sont ordonnés à une relation réciproque. L'homme et la femme sont ordonnés l'un à l'autre. L'homme est attiré par la femme, et la femme par l'homme. Plus particulièrement, c'est la masculinité de l'homme qui attire la femme (poussée par sa féminité), et la féminité de la femme qui attire l'homme (poussé par sa masculinité). La masculinité et la féminité sont ce qui, en eux, les font tendre l'un vers l'autre. Ce ne sont pas la masculinité et la féminité en tant que telles qui sont en relation, mais les sujets par leur masculinité et leur féminité. Dans le cas des personnes homosexuelles, c'est toujours la masculinité ou la féminité de l'autre qui attire. La masculinité et la féminité rendent

⁶⁴² Cf. n. 531. Dans la *Métaphysique*, Aristote écrit explicitement : « La femelle et le mâle sont des contraires » (*Metaph.*, I, [1058a]). Cf. aussi n. 175.

Sur la contrariété, la contradiction (négation du même) et la privation chez Aristote, cf. *Metaph.*, I, (1055a-b).

possible une certaine forme de relation, et plus encore, elles la provoquent. On pourrait même se demander si la masculinité et la féminité ne sont pas uniquement ordonnés à la relation de leurs sujets.

L'homme et la femme ne dépendent pas l'un de l'autre pour exister, mais ils dépendent l'un de l'autre pour engendrer. Toute génération exige qu'ils soient mis en relation. Il y a une nécessaire complémentarité entre l'homme et la femme dans la génération. On peut nier cette complémentarité par des artifices : c'est le cas dans la procréation médicalement assistée (PMA). On peut nier la présence d'un père et d'une mère. Il reste qu'on aura toujours besoin d'un gamète mâle et d'un gamète femelle pour procréer.

L'homme féconde et la femme est fécondée. Pour que l'homme puisse donner, il faut que la femme puisse recevoir. Il y a ainsi une relation qui se fonde sur le fait de donner et de recevoir⁶⁴³. On peut dire que la masculinité et la féminité sont ordonnées à une relation féconde. La masculinité et la féminité ne sont donc pas des relations, mais elles suscitent une relation de don et de réceptivité chez leurs sujets.

Nous avons vu que, chez l'être humain, la dimension charnelle est assumée par une dimension supérieure qui est l'amour spirituel. Le philosophe Fabrice Sabolo a étudié de près les différentes dimensions de l'amour⁶⁴⁴. Il distingue l'amour instinctif, l'amour-passion et l'amour spirituel⁶⁴⁵. L'amour instinctif se rapporte à la vie végétative. On aime boire et se nourrir pour conserver sa vie corporelle, de même on aime se reproduire pour conserver son espèce. Cet amour répond à un appétit naturel. L'amour-passion se rapporte à la vie sensitive (c'est l'amour sensible). La passion d'amour répond à un bien sensible appréhendé par les sens ou l'imagination. L'amour spirituel est un acte de la volonté qui répond à un bien appréhendé par l'intelligence. Il est proprement humain :

⁶⁴³ Alasdair MacIntyre fait remarquer que les relations affectives sont fondées sur le fait de donner et de recevoir. Il insiste sur la réciprocité du don. La femme aussi donne à l'homme. C'est pour lui le fondement de l'amitié conjugale. Cf. Alasdair MACINTYRE, *Dependant Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago – La Salle, 1999, p. 116 : « It is then only in the context of and by reference to norms of giving and receiving that we can spell out what is involved in different types of affective relationship. »

⁶⁴⁴ Cf. Fabrice SABOLO, *Itinéraire pour un cœur amoureux*, Cerf, Paris, 2017.

⁶⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 155-179.

L'affectivité spirituelle est [...] l'appétit *de l'homme*. Par elle, c'est la personne *comme telle* qui aime, ce que l'on ne peut pas dire des amours instinctifs ou passionnels. L'instinct est déterminé de façon nécessaire, hors de toute décision ; quant à la passion, quoique fort véhémente, elle reste rivée au sensible. Seul l'amour spirituel engage vraiment la personne, car lui seul la lie à un bien digne d'elle, capable de la finaliser, lui offrant d'aimer selon une certaine gratuité, qui suffit à son cœur.⁶⁴⁶

Tout homme a les trois formes d'amour en lui. L'enjeu pour chacun est d'ordonner ses différentes formes d'amour. Il ne s'agit pas de supprimer l'une ou l'autre.

L'amour spirituel naît *à partir* et *au-delà* de l'amour sensible. Il reste lié dans son exercice à la présence sensible de l'aimé, tout en atteignant progressivement autre chose en elle. A l'intérieur de l'affectivité passionnelle, un nouvel amour germe dans le cœur de l'homme, s'épanouit, devient premier et l'ordonne. La passion ne s'arrête alors plus à elle-même, mais se met comme au service d'un amour plus profond. Ainsi, l'amour spirituel ne naît pas en s'opposant à la passion et à l'instinct, dans un rapport dialectique qui exigerait une confrontation permanente, voire une mise à mort des deux autres, pour être pleinement lui-même. De telles conceptions ont pu exister, à commencer chez les stoïciens et leurs successeurs, mais elles ne nous semblent pas être adéquates à la réalité. Nier la passion pour affermir l'amour spirituel est une erreur anthropologique. Cela revient à supprimer le milieu dans lequel celui-ci peut s'éveiller. Finalement, l'enjeu vis-à-vis de notre vie passionnelle n'est pas tant de la dominer que de l'éduquer, c'est-à-dire de l'orienter vers un bien supérieur, de l'assumer par un amour qui mobilise et finalise plus profondément la personne. C'est ainsi que notre sensibilité tendra à s'affiner.⁶⁴⁷

Seul l'amour spirituel implique une fidélité.

Il est vrai que tout amour n'appelle pas la fidélité. Seul l'amour spirituel, noué dans un choix libre, ouvrant sur un amour d'amitié, la réclame. La passion et l'instinct, eux, ne la requièrent pas. Ils se contentent de posséder le bien sensible et d'en chercher de nouveaux. Ainsi, contrairement à ce que l'on affirme souvent, aucun d'eux ne stabilise en profondeur le couple.⁶⁴⁸

La sexualité chez l'homme prend la dimension d'un don d'amour durable. A la différence des bêtes, l'homme se donne. Ce don est entier et pour toujours. On a vu que, pour Thomas, la génération humaine s'inscrit dans le mariage. Thomas montrait aussi que, contrairement aux

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 226. L'auteur livre ensuite de magnifiques pages sur le sens de la fidélité et l'exclusivité de l'amour, cf. pp. 227-243.

bêtes où les deux sexes semblent avoir été créés indépendamment, la femme a été tirée de l'homme pour qu'il s'attache davantage à elle⁶⁴⁹. Cela était nécessaire en vue de la fidélité du mariage.

Dans son encyclique *Humanae Vitae*, Paul VI soulignait que l'union et la procréation sont deux aspects indissociables de l'union conjugale⁶⁵⁰. Dans l'union conjugale, l'union et la procréation vont de pair. L'union est en quelque sorte la cause formelle de l'union conjugale⁶⁵¹. La procréation, quant à elle, relève plutôt de la cause finale. La masculinité et la féminité ordonnent à la procréation et aussi à l'union conjugale. Elles ne sont pas des relations, mais elles ordonnent à la relation d'amour.

L'union sexuelle a une dimension différente selon sa forme. Si la forme est uniquement une union sensible, on ne peut pas vraiment parler d'union, car il n'y a pas de don. L'union sexuelle est alors uniquement une « copulation », comme c'est le cas chez la bête. Chez l'homme, la forme de l'union sexuelle fait qu'elle prend une dimension plus haute, elle devient une communion dans la mesure où la raison est impliquée. L'homme et la femme sont capables d'atteindre un degré d'union que les bêtes n'atteignent pas : l'union d'amour spirituel. La sexualité de l'être humain a une dimension différente de la sexualité de la bête. Elle rejoint sa capacité à entrer dans une relation d'amour. C'est pour cela que le viol ou l'excision, par exemple, sont des traumatismes pour les personnes⁶⁵². Ils blessent la personne dans sa capacité

⁶⁴⁹ Cf. nn. 13 et 55.

Cf. à ce propos Jérôme BASCHET, *Corps et âmes*, p. 109 : « La création d'Eve est bien le mythe fondateur d'un modèle de mariage monogame et surtout *indissoluble* : Thomas souligne explicitement la différence avec les espèces animales qui, n'ayant pas été créées à partir d'un seul individu mais par paires, pratiquent, pour cette raison, des unions charnelles passagères et multiples. »

⁶⁵⁰ PAUL VI, Lettre encyclique *Humanae Vitae* sur le mariage et la régulation des naissances, 25 juillet 1968, § 12 : « Cette doctrine, plusieurs fois exposée par le Magistère, est fondée sur le lien indissoluble, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation. En effet, par sa structure intime, l'acte conjugal, en même temps qu'il unit profondément les époux, les rend aptes à la génération de nouvelles vies, selon des lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme. C'est en sauvegardant ces deux aspects essentiels, union et procréation que l'acte conjugal conserve intégralement le sens de mutuel et véritable amour et son ordination à la très haute vocation de l'homme à la paternité. Nous pensons que les hommes de notre temps sont particulièrement en mesure de comprendre le caractère profondément raisonnable et humain de ce principe fondamental. »

⁶⁵¹ On souligne souvent le problème que pose l'union sans l'ouverture à la génération (par les moyens de contraception), mais on souligne moins le problème de la procréation sans union. Une génération sans union serait d'une certaine manière tronquée de sa forme. C'est le cas de la procréation médicalement assistée.

Nous avons vu que, pour Thomas, la fin du mariage était la génération et l'éducation des enfants, tandis que sa forme était l'union des époux, cf. n. 89.

⁶⁵² Cf. Jeanne LARGHERO, *Quand la philosophie se mêle de sexe*, Desclée de Brouwer, Paris, 2014, pp. 80-81 : « Ceci porte un coup à l'argument [...] selon lequel les différences homme-femme ne seraient que des différences mineures, équivalentes à d'autres marques distinctives (couleur de cheveux, de peau, tempérament, etc.). Affirmer

à aimer. On peut ajouter que, contrairement aux bêtes, les hommes et les femmes s'unissent aussi sexuellement en dehors des périodes de fertilité (l'homme, d'ailleurs, ne perçoit pas par ses sens quand la femme est fertile), et même après la ménopause : c'est donc qu'il y a plus dans l'union sexuelle des êtres humains que seulement la génération.

On peut encore noter que, dans la Genèse, la seule distinction des sexes qui est évoquée est celle de l'être humain. Il n'est pas fait mention de la distinction des sexes chez les bêtes. Le récit a cette particularité qu'il mentionne cette distinction juste après le fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, il les créa mâle et femelle » (Gn 1, 27). Thomas voyait l'image de Dieu seulement dans les puissances intellectives⁶⁵³. Il rejetait l'idée que l'image puisse se trouver dans la distinction des sexes⁶⁵⁴. Jean-Paul II voyait l'image de Dieu non seulement dans les puissances intellectives, mais aussi dans la communion d'amour de l'homme et de la femme⁶⁵⁵. On comprend cette vision de Jean-

qu'être sexué peut être mis sur le même plan que tout autre caractère physique ou même psychique, c'est faire insulte à tous ceux qui ont subi des violences sexuelles. Être brun ou blond, et avoir des organes génitaux masculins ou féminins sont des attributs corporels qui ne peuvent être mis sur le même plan. Une femme à qui le coiffeur a raté sa couleur fera un scandale et partira peut-être sans payer ; mais un viol, une excision, ça finit devant un tribunal. Voilà pourquoi on peut affirmer que l'identité sexuée, le sexe, est avant tout une dimension de la personne : elle engage non seulement le corps, mais tout ce que nous sommes, la totalité de notre être. »

⁶⁵³ Cf. ST I, 3, 1, ad 2 : « *Homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia, unde, Gen. I, postquam dictum est, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, subditur, ut praesit piscibus maris, et cetera. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei* (On dit que l'homme est créé à l'image de Dieu non pas selon son corps, mais selon sa supériorité sur les autres animaux. Aussi, après la parole : "Faisons l'homme à notre image et ressemblance", la Genèse ajoute-t-elle : "pour qu'il domine sur tous les poissons de la mer..." Or, l'homme est supérieur aux autres animaux par la raison et l'intelligence. C'est donc selon l'intelligence et la raison, qui sont incorporelles, que l'homme est à l'image de Dieu). »

⁶⁵⁴ Cf. n. 9.

⁶⁵⁵ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, § 7 : « Au début de la Bible, on ne nous dit pas encore cela directement. Tout l'Ancien Testament est surtout la révélation de la vérité sur l'unicité et l'unité de Dieu. Dans cette vérité fondamentale sur Dieu, le Nouveau Testament introduira la révélation du mystère insondable de la vie intime de Dieu. *Dieu*, qui se fait connaître aux hommes par le Christ, est *l'unité dans la Trinité*, il est l'unité dans la communion. De cette façon, une nouvelle lumière est projetée également sur la ressemblance et l'image de Dieu en l'homme, dont parle le *Livre de la Genèse*. Le fait que l'homme, créé comme homme et femme, soit l'image de Dieu ne signifie pas seulement que chacun d'eux individuellement est semblable à Dieu, comme être raisonnable et libre. Il signifie aussi que l'homme et la femme, créés comme "unité des deux" dans leur commune humanité, sont appelés à vivre une communion d'amour et à refléter ainsi dans le monde la communion d'amour qui est en Dieu, par laquelle les trois Personnes s'aiment dans le mystère intime de l'unique vie divine. Le Père, le Fils et l'Esprit Saint, un seul Dieu par l'unité de la divinité, existent comme Personnes par les insondables relations divines. C'est seulement de cette façon que devient compréhensible la vérité selon laquelle Dieu en lui-même est amour (cf. 1 Jn 4, 16). »

Cf. à ce propos Yves SEMEN, « *L'Imago Dei* chez Thomas d'Aquin et Jean-Paul II : contradiction ou prolongement ? », *Cahiers de l'IPC* 83 (2016), pp. 70-71 : « Pour Thomas, c'est la nature intellectuelle qui est premièrement image de Dieu. Celle-ci se trouve chez les anges de manière plus parfaite qu'en l'homme, de telle sorte que c'est l'ange qui doit être dit premièrement image de Dieu. L'image de Dieu n'existe qu'à titre de vestige dans le corps de l'homme qui ne se distingue pas en cela du corps des autres créatures, si ce n'est par son niveau supérieur d'organisation. Pour Jean-Paul II, c'est le corps qui est capable de manifester au monde l'être intime de

Paul II si on considère que la masculinité et la féminité sont ordonnées à une union d'amour. L'union d'amour de l'homme et de la femme est à l'image de l'union d'amour des Personnes divines.

Pourquoi, dans ce passage de la Genèse, l'Écriture mentionne-t-elle les mots de « mâle » et « femelle » plutôt que « homme » et « femme » ? Les notions de « mâle » et « femelle » en appellent à l'union charnelle et à l'union sensitive, lesquelles sont communes aux hommes et aux bêtes. Serait-ce à dire que les bêtes sont aussi à l'image de Dieu ? L'union des bêtes ne peut pas être à l'image de l'union des Personnes divines, car elle n'a pas de dimension spirituelle : elle n'est que charnelle et sensitive. La dimension charnelle et sensitive n'existe pas en Dieu : il n'y a entre les Personnes divines qu'une union spirituelle. Si l'union charnelle de l'homme et de la femme est à l'image de Dieu, c'est parce qu'elle est assumée par une union spirituelle. En retour, l'union charnelle de l'homme, rendue possible par la masculinité et la féminité, « incarne » d'une certaine manière l'union spirituelle d'amour : elle la rend visible et manifeste⁶⁵⁶.

Est-ce que la masculinité et la féminité sont la cause de toute relation d'amour ? En dehors du mariage, la masculinité et la féminité n'ordonnent pas à l'union et à la génération, mais elles donnent une modalité particulière à l'amitié. Elles ne sont pas une cause de l'amour, mais elles donnent une modalité à l'amour. Tout amour n'est pas sexuel, mais tout amour est sexué, et même l'amour d'amitié. Qu'on soit homme ou femme, avoir un ami n'est pas la même chose qu'avoir une amie. La relation s'en trouve nécessairement changée. La masculinité et la féminité donnent une certaine modalité à toute relation d'amour.

Qu'en est-il de l'amour de Dieu ? On trouve une remarque intéressante à ce propos dans un texte de la *Commission Théologique Internationale* : « La relation de chaque personne au Christ est déterminée de deux manières : elle dépend de la propre identité sexuelle de chacun et de

Dieu comme communion de personnes. Il ne dit rien de l'ange, mais on peut déduire de son approche que l'ange – qui n'engendre pas – serait, sous ce rapport, moins manifestation du mystère de Dieu que l'homme. »

⁶⁵⁶ Cf. Jeanne LARGHERO, *Quand la philosophie se mêle de sexe*, p. 84, n. 28 : « Ne vous êtes-vous jamais demandé pourquoi l'acte sexuel est le lieu privilégié de la relation amoureuse ? Pourquoi est-ce le sexe qui dit l'amour ? On pourrait penser que les mots sont plus appropriés pour exprimer ce que l'on ressent, ils évitent les interprétations malheureuses dont les gestes peuvent parfois faire l'objet. Eh bien, dire l'amour ne nous suffit pas. On le fait. L'implication du corps traduit le mieux l'engagement du cœur. L'acte sexuel est alors un lieu d'unité de la personne. »

celle du Christ. »⁶⁵⁷ La relation au Christ est différente qu'on soit homme ou femme, et cela en vertu de son incarnation : dans un cas il s'agira d'une relation d'homme à homme, et dans l'autre d'une relation de femme à homme. On voit bien que l'attitude des femmes vis-à-vis de Jésus dans l'Evangile (pensons à Marie-Madeleine ou à la Samaritaine, par exemple) n'est pas la même que l'attitude des hommes (ses disciples, par exemple). On a vu aussi le cas des mystiques ou des religieuses contemplatives, qui sont souvent des femmes. La masculinité et la féminité ne sont pas de soi en Dieu, mais le Christ a assumé la masculinité en vertu de son incarnation. Toute relation au Christ est dès lors conditionnée par l'identité sexuelle.

Au-delà de la relation d'amour, on observe encore que la masculinité et la féminité donnent une modalité particulière à toute relation humaine. Une relation homme-femme n'est jamais comme une relation entre deux femmes ou entre deux hommes. On le voit dans les relations familiales. La relation « père-fils » concerne deux hommes. Si on la considère du point de vue de la femme qui engendre, on parlera de relation « mère-fils ». Les termes de la relation changent : on ne parle plus de « père », mais de « mère ». Non seulement les termes, mais le fondement de la relation change aussi : la relation de paternité est différente de la relation de maternité⁶⁵⁸. Toutes les relations familiales sont marquées par la masculinité et la féminité, comme le montre le vocabulaire : la femme est dite « fille », « sœur », « nièce », « tante », « épouse » ou « mère », tandis que l'homme est dit « fils », « frère », « neveu », « oncle », « époux » ou « père ».

Ainsi, les accidents de masculinité et de féminité ne sont pas des relations. Dans le cas du mariage, ils ordonnent leurs sujets à une relation réciproque : ils les ordonnent à la génération et formellement à l'union d'amour. Au-delà du mariage, ils donnent une modalité particulière à toute relation. L'étude de la relation ne remet pas en cause l'idée que la masculinité et la

⁶⁵⁷ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu (2004) », in Gilles EMERY (éd.), *Commission Théologique Internationale : Documents II (1986-2009)*, n° 34, p. 454.

⁶⁵⁸ A propos de la relation parent-enfant, Thomas faisait remarquer que les relations de paternité et de maternité sont différentes spécifiquement, cf. ST III, 35, 5, ad 3 : « *In hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis, quae sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia mater est generationis principium [si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis, puta cum multi simul trahunt navem, in omnibus esset una et eadem relatio], ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, inquantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus* (Chez les parents on trouve une double relation : l'une de paternité, l'autre de maternité ; ces deux relations sont différentes spécifiquement, car c'est pour des raisons différentes que le père et la mère sont principes de génération. [En revanche, si c'était sous le même aspect que plusieurs individus seraient principes d'une seule action, par exemple du halage d'un bateau, il n'y aurait chez tous qu'une seule et même relation.] Du côté de l'enfant, il n'existe qu'une seule relation selon la réalité ; mais cette filiation est conçue comme double par la raison, en tant qu'elle correspond aux deux relations que l'on constate chez les parents, selon deux points de vue de l'esprit). »

féminité sont des puissances d'engendrer. Cela met en évidence le fait que ces puissances sont ordonnées à la relation conjugale, et qu'elles influencent toute relation.

Ici s'achève notre réflexion sur la masculinité et la féminité comme prédicaments. La masculinité et la féminité ne sont pas des relations, ni des quantités. Elles sont manifestement des qualités, et plus particulièrement des qualités de la deuxième espèce : ce sont des puissances d'engendrer. La masculinité et la féminité sont donc en effet réductibles à la génération. Elles ne peuvent être comprises en dehors de la génération. Dire qu'elles sont réductibles signifie qu'elles trouvent leur cause là, et que tout s'explique d'abord par là. Ce qui fait qu'un homme est un homme, c'est sa puissance active d'engendrer. Ce qui fait qu'une femme est une femme, c'est sa puissance réceptive d'engendrer. Cela est vrai même si, comme nous l'avons déjà dit, l'individu n'engendre pas. Le fait de posséder telle ou telle puissance suffit à faire un homme ou une femme.

Nous avons vu ce que sont la masculinité et la féminité comme accidents. Nous avons développé pour cela la notion d'accident. Comme prédicable, l'accident se rapporte à tout ce qui n'est pas produit par les principes essentiels de l'espèce. Comme prédicament, l'accident se rapporte à tout ce qui n'est pas dans un sujet, mais qui inhère dans celui-ci. Si la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer, alors elles sont des accidents au sens de prédicaments (ce sont des qualités), mais elles ne sont pas des accidents au sens de prédicables. Les puissances ne sont pas des accidents prédicables, car elles sont produites par les principes essentiels de l'espèce. Comme prédicables, les puissances sont des propres, et donc aussi la masculinité et la féminité.

On voit ici de quelle manière l'étude de la masculinité et de la féminité comme prédicaments nous a aidé à voir ce qu'elles sont comme prédicables : si elles sont des puissances, alors ce sont des propres. La masculinité et la féminité ne sont pas des « types subspecifics » comme le pensait Jacques Maritain. Elles ne sont pas non plus des accidents inséparables comme le pensait Thomas d'Aquin. Comme nous l'avons vu, chacune ne concerne que la moitié de la population. Alors que les autres propres sont présents chez tous les membres de l'espèce, la masculinité n'est présente que dans la moitié des membres de l'espèce, et la féminité dans

l'autre. La masculinité et la féminité sont des propres disjonctifs. En désignant la masculinité et la féminité comme puissances d'engendrer, on leur donne en quelque sorte leur juste place, entre l'espèce et l'accident inséparable. Elles sont proches de l'espèce dans la mesure où ce sont des propres. Elles ne constituent cependant pas des espèces différentes, dans la mesure où elles sont des puissances de l'âme. Elles ne sont pas non plus des accidents inséparables. La masculinité et la féminité ne sont pas du même ordre que la couleur de la peau, qui est un accident inséparable et non un propre.

Dans la deuxième section de ce chapitre, qui traitait de l'appréhension de ce que sont l'homme et la femme, nous avons vu que la masculinité et la féminité sont des accidents. On voit ici qu'elles ne sont pas des accidents au sens de prédicables. Il faut dire alors que, selon le processus de la connaissance, l'accident n'était pas entendu au sens de prédicable, mais seulement au sens de prédicament. Nous avons d'ailleurs expliqué que la masculinité et la féminité étaient des accidents, car elles étaient des réalités qui n'existaient pas en soi mais toujours dans un sujet. C'est précisément la définition de l'accident entendu au sens de prédicament.

Nous pouvons encore approfondir notre réflexion sur la masculinité et la féminité en tant que telles. Sachant qu'elles sont des puissances d'engendrer, nous pouvons désormais savoir quel est leur sujet et quel est leur principe.

3) Le sujet et le principe de la masculinité et de la féminité

a) Le sujet

Nous avons vu que, selon Thomas, la différence des sexes est dans le corps et non dans l'âme⁶⁵⁹. Au niveau de l'âme, l'homme et la femme sont identiques. Si l'homme et la femme sont

⁶⁵⁹ Cf. n. 9.

Cf. en particulier cette question déjà citée : ST I, 93, 6, arg. 2, l'objection se formulait ainsi : « *Gen. I, creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos. Sed distinctio masculini et feminae est secundum corpus. Ergo etiam secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum* (On lit dans la Genèse [1, 27] : "Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa." Mais la distinction de l'homme et de la femme concerne le corps. Donc l'image de Dieu dans l'homme se découvre selon le corps et non selon l'âme spirituelle seulement). »

également à l'image de Dieu, c'est parce que cette image repose sur l'âme spirituelle et sur les puissances qui ont pour sujet l'âme seulement : l'intellect et la volonté.

L'âme de l'homme et l'âme de la femme sont identiques, mais pas leurs corps. Comment Thomas peut-il opposer de cette manière le corps et l'âme, si l'âme est la forme du corps ? Qu'entend-t-il par « corps » lorsqu'il dit que la masculinité et la féminité sont dans le corps seulement ? Il ne s'agit certainement pas de la matière seulement. La distinction que Thomas fait entre le corps et l'âme ne doit jamais s'entendre dans un sens dualiste, comme si le corps pouvait exister sans l'âme. Sans l'âme qui est sa forme, le corps n'existe pas. Le corps existe par l'âme⁶⁶⁰.

Ce à quoi il répondait (ad 2) : « *Scriptura, postquam dixerat, ad imaginem Dei creavit illum, addidit, masculinum et feminam creavit eos, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur ; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde apostolus, ad Col. III, postquam dixerat, secundum imaginem eius qui creavit illum, subdit, ubi non est masculus et femina* (Si l'Écriture, après avoir dit : "A l'image de Dieu il le créa", ajoute : "Homme et femme il les créa", ce n'est pas pour inviter à découvrir l'image de Dieu dans la distinction des sexes, mais parce que l'image de Dieu est commune à l'un et à l'autre sexe, puisqu'elle se réalise au niveau de l'âme spirituelle dans laquelle il n'y a pas de distinction des sexes. C'est pourquoi S. Paul [Col 3, 10] après avoir dit : "A l'image de son Créateur", ajoute : "là il n'est plus question d'homme ou de femme"). »

Cf. aussi ST II-II, 164, 2, co. : « *Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia viro* (Quant au corps, auquel appartient la différence des sexes, une peine fut affectée à la femme, et une autre à l'homme). »

On trouve trois autres objections où Thomas note que le sexe concerne le corps : ST I, 91, 4, arg. 5 : « *Sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam* (Le sexe, masculin ou féminin, concerne le corps, tandis que l'image de Dieu concerne l'âme) » ; ST I, 115, 3, arg. 4 : « *Sicut Augustinus dicit V de Civ. Dei, nihil est magis corporeum quam corporis sexus* (Selon S. Augustin "rien n'est plus corporel que le sexe du corps") » ; et ST II-II, 156, 1, arg. 1 : « *Diversitas enim sexuum non est ex parte animae, sed ex parte corporis* (La différence des sexes ne se trouve pas du côté de l'âme, mais du côté du corps) ». Ce sont des objections, mais dans les trois cas, Thomas ne contredit pas ce fait dans ses réponses.

Comme nous l'avions vu, on peut constater aussi cette position dans le plan de la *Somme*. La question de la production de la femme (ST I, 92) vient juste après la question de la production du corps (ST I, 91).

En même temps qu'il affirme que la différence des sexes est dans le corps, Thomas affirme en parallèle qu'elle n'est pas dans l'âme. On l'a vu ici. On peut le voir encore en ST II-II, 177, 2, ad 2 : « *Gratia prophetiae attenditur secundum mentem illuminatam a Deo, ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia* (Dans la grâce de la prophétie, c'est l'esprit qui est illuminé par Dieu. Or, sous ce rapport de l'esprit, il n'y a pas de différence de sexe entre les humains). »

Jérôme Baschet fait remarquer qu'on trouve aussi cette affirmation chez Augustin et chez Ambroise, cf. *Corps et âmes*, p. 103, n. 16. Augustin écrit que « l'âme est dépourvue de sexe » (*anima sexu caret*), et Ambroise écrit que « l'âme n'a pas de sexe » (*anima sexum non habet*).

⁶⁶⁰ Cf. ST I, 76, 4, ad 1 : « *Dicitur quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens* (On dit que l'âme est "l'acte d'un corps, etc.", car c'est par l'âme à la fois que le corps est corps, et qu'il est organisé, et qu'il a la vie en puissance) », et ST I-II, 2, 5, co. : « *Esse enim hominis consistit in anima et corpore, et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore* (L'être humain, en effet, consiste à la fois dans l'âme et dans le corps, et bien que l'être du corps dépende de l'âme, l'être de l'âme ne dépend pas du corps). »

Cf. aussi François-Xavier PUTALLAZ, « Pourquoi un corps si humain ? », *Nova et Vetera* 93 (2018) 87-97.

De la même manière que le corps ne peut exister sans l'âme, l'accident ne peut exister dans le corps indépendamment de l'âme. Le sujet de l'accident est soit l'âme seulement, soit le corps animé (ces termes sont redondants, puisqu'un corps est nécessairement animé)⁶⁶¹. C'est donc dans le corps animé que se situe la différence des sexes. Lorsque Thomas parle d'un accident et qu'il l'attribue à l'âme, c'est que le sujet de cet accident est l'âme seulement. Lorsqu'il l'attribue au corps, c'est que le sujet de cet accident est le corps animé. Pour Thomas, la masculinité et la féminité sont des accidents individuels inséparables. Leur sujet est le corps animé. Il n'en va pas de même pour la couleur de la peau, même s'il s'agit aussi d'un accident individuel inséparable. Le sujet de la couleur de la peau n'est pas le corps, mais la matière.

Si la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer et non des accidents individuels inséparables, quel est donc leur sujet ? A propos des puissances, Thomas explique que leur sujet est soit l'âme seulement, soit l'organe conjoint⁶⁶². Le sujet des puissances que sont l'intellect

⁶⁶¹ Le corps a besoin de l'âme pour exister, et un corps qui perd son âme n'est plus un corps : c'est un cadavre.

Parmi les accidents qui siègent dans l'âme seulement, on a par exemple les puissances d'intelligence et de volonté, les habitus qui se rapportent à ces puissances, et aussi la grâce, le péché originel, etc.

⁶⁶² Cf. ST I, 77, 5, co. : « *Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola* (Mais ce qu'on a dit plus haut rend manifeste que certaines opérations proviennent de l'âme et s'exercent sans organe corporel, comme comprendre et vouloir. Aussi les puissances au principe de telles opérations ont pour sujet l'âme. Mais certaines opérations proviennent de l'âme et s'exercent par le moyen d'organes corporels, comme la vision par l'œil et l'audition par l'oreille ; pareillement pour toutes les autres opérations de la partie sensitive et de la partie nutritive. C'est pourquoi les puissances au principe de telles opérations ont pour sujet l'organe conjoint, et non l'âme seule). »

A propos du *coniunctum*, cf. François-Xavier PUTALLAZ, « Notes explicatives », in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'âme humaine*. 1a, Questions 75-83. Nouvelle édition, traduction française, notes explicatives et notes philosophiques par François-Xavier Putallaz, Cerf, Paris, 2018, pp. 472-473 : « Le terme "*coniunctum*" n'est probablement pas synonyme de "*compositum*", comme l'a vu récemment Jean-Baptiste Brenet ("Thomas d'Aquin pense-t-il ? Retours sur *Hic homo intelligit*", RSPT 2009, p. 229-250). S'il l'était, on risquerait peut-être une incohérence dans l'anthropologie de saint Thomas : d'un côté le composé serait sujet de la vue, et l'âme seule serait sujet de l'intellect ; d'un autre côté, ce qui comprend, ne cesse de répéter Thomas, c'est cet homme-ci, corps et âme. On devrait donc dire, en même temps et sous le même rapport, que c'est l'âme qui comprend, et que c'est l'homme qui comprend, ce qui n'est pas trop limpide. En réalité, celui qui comprend, c'est l'homme, et voilà le "composé". Par conséquent, le terme "*compositum*" désigne cette unité substantielle de l'homme, tandis que, ici, le terme "*coniunctum*" semble plutôt signifier l'organe "conjoint" à une puissance organique, par exemple l'œil pour la vue ; très exactement, le "*coniunctum*" est cette unité conjointe de l'organe et de sa puissance. Si on distingue réellement l'âme et ses puissances, alors le "*compositum*" signifie l'âme unie à la matière, tandis que le "*coniunctum*" signifie l'organe de la puissance, exactement l'organe avec sa puissance. C'est donc bien l'œil qui est le "sujet" de la vue, c'est-à-dire le substrat organique en lequel s'exerce la vision ; ce qui est "*potens operari*", c'est l'œil. L'apparente difficulté est donc levée : l'œil est le *sujet* de cette forme qu'est la vue, et toutes les puissances organiques ont pour "sujet" un organe. Mais comme l'intellect, inorganique, ne peut avoir aucun organe pour sujet, quel sera dès lors le "sujet" de cette forme accidentelle ? Ce ne peut être que l'âme seule. Cela laisse intacte la thèse centrale de saint Thomas : c'est cet homme-ci qui voit, qui pense ou qui court ; simplement ce n'est pas de ce "sujet-là" qu'il est ici question : il s'agit seulement du sujet d'inhérence des puissances opérationnelles, c'est-à-dire l'organe conjoint. Ma traduction, en rupture avec la plupart des autres,

et la volonté est l'âme seulement. Le sujet des puissances qui impliquent un organe (puissances sensibles et végétatives) est l'organe conjoint. Le sujet de la puissance d'engendrer est l'organe de la génération. Les organes masculins de la génération sont donc le sujet de la masculinité, et les organes féminins de la génération sont le sujet de la féminité. Seuls les êtres qui possèdent un corps et de tels organes peuvent être sexués. Les êtres purement spirituels comme les anges n'ont pas de corps et donc pas d'organes ; ils ne peuvent pas être sexués.

Précisons une chose. Nous avons vu que la génération ne se limite pas pour l'homme à un seul organe, comme elle ne se limite pas pour la femme à un seul organe. L'appareil génital de l'homme, comme celui de la femme, est constitué par un ensemble d'organes (gonades, conduits, organes d'accouplement et glandes). Ces organes constituent les caractères sexuels primaires. Il faut donc dire que les caractères sexuels primaires sont les sujets des puissances d'engendrer de l'homme et de la femme.

Les caractères sexuels primaires, comme sujets, sont les *causes matérielles* de la masculinité et de la féminité. Nous avons vu que le rapport de l'organe à la puissance est identique au rapport de la matière à la forme⁶⁶³. Les causes matérielles sont adaptées aux causes formelles : les organes masculins de la génération sont adaptés à la puissance active d'engendrer, tandis que les organes féminins de la génération sont adaptés à la puissance réceptive d'engendrer⁶⁶⁴. Toutes les autres caractéristiques que l'on peut observer dans le reste du corps (caractères sexuels secondaires) ne sont pas les sujets de la masculinité et de la féminité. Ce sont des conséquences.

On pourrait émettre ici une objection. On a vu précédemment, avec Nicanor Austriaco, le cas d'un individu qui a développé les organes féminins de la génération alors qu'il possédait les

assume cette interprétation et traduit donc "*coniunctum*" par "organe conjoint". La difficulté avait été cernée par Cajetan (p. 245), qui la résout différemment, mais en introduisant des distinctions qui ne se trouvent pas dans le texte de saint Thomas. »

⁶⁶³ Cf. n. 454.

⁶⁶⁴ Cf. *Q. de anima*, 10, ad 17 : « *Anima, quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes. Et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili in quantum est forma corporis secundum essentiam ; ea autem quae sunt naturaliter, sunt propter finem ; oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus* (L'âme, bien qu'elle soit une et simple en son essence, a cependant pouvoir d'exercer diverses opérations. Et parce que naturellement elle donne l'être spécifique à ce qu'elle actualise en tant qu'elle est la forme du corps selon son essence, que d'autre part tout ce qui est par nature est pour la fin, il faut que l'âme constitue dans le corps la diversité des parties dans la mesure où celles-ci concourent aux diverses opérations). »

Cf. aussi *Q. de anima*, 13, ad 6 : « *Potentiae non sunt propter organa, sed magis e converso* (Les puissances ne sont pas pour les organes, mais plutôt l'inverse). »

chromosomes XY⁶⁶⁵. Nous avons écrit alors que cet individu était à la fois un homme et une femme. Si la masculinité et la féminité relèvent des organes de la génération, il faudrait dire que cet individu est seulement une femme. C'était d'ailleurs la position de Nicanor Austriaco qui, lui, s'appuyait non pas sur les caractères sexuels primaires, mais sur la capacité à produire des gamètes. On pourrait répondre à cela que les caractères sexuels primaires sont les sujets de la masculinité et de la féminité en tant que tels, mais aussi dans leurs causes génétiques et moléculaires. Si les éléments génétiques et moléculaires ne sont pas en connexion avec les organes, c'est que l'individu est à la fois homme et femme.

Pour Nicanor Austriaco, le critère de différenciation était la capacité à produire des gamètes. Dire que les caractères sexuels primaires sont le sujet de la masculinité et de la féminité, c'est dire que ces caractères sexuels primaires sont le critère de différenciation. Il semblerait que, dans ce cas, l'enfant est déjà pleinement homme ou femme dès le stade embryonnaire, et qu'il ne devient pas davantage homme ou femme à partir de la puberté. Il faut répondre à cela que les caractères sexuels primaires suivent un processus de maturation depuis le stade embryonnaire jusqu'à la puberté. Lors de la puberté, les gonades (testicules et ovaires) se mettent à produire des hormones en grande quantité, et elles se mettent à produire aussi des gamètes. La puissance n'est donc pas pleinement en acte premier dès l'instant de la conception, et pas encore non plus à la naissance. Elle le sera au moment de la puberté. Il y a une actualisation progressive de la puissance qui suit la maturation des organes. Nous avons vu cela précédemment. Il faudrait dire alors que la masculinité et la féminité s'actualisent progressivement jusqu'à la puberté⁶⁶⁶. Avant la puberté, on parle d'ailleurs de « garçon » et de « fille », et non d'« homme » et de « femme ». La masculinité et la féminité sont pleinement actualisées quand les organes sont arrivés à maturation. Cela se manifeste par l'apparition des caractères sexuels secondaires, et aussi par la production de gamètes.

A la différence de la production de gamètes, prendre les caractères sexuels primaires comme critère pour déterminer la masculinité et la féminité permet de dire que l'enfant est déjà d'une certaine manière un homme ou une femme. Il ne commence pas à l'être au moment de la puberté, comme le laisse entendre la position de Nicanor Austriaco. Par ailleurs, un individu intersexué qui est incapable de produire des gamètes n'est pas ni homme ni femme : il est un

⁶⁶⁵ Cf. n. 397.

⁶⁶⁶ On pourrait entendre dans ce sens-là cette affirmation de Simone de Beauvoir : « On ne naît pas femme, on le devient », même si elle-même ne l'entendait que dans un sens socio-culturel (cf. *Le deuxième sexe*, vol. 2 : *L'expérience vécue*, Gallimard, Paris, 1976, p. 13).

peu des deux, puisqu'il possède quelques caractères sexuels primaires⁶⁶⁷. Quant à la femme ménopausée qui ne produit plus de gamètes, elle reste femme, car elle garde ses caractères sexuels primaires. Ainsi, la capacité à produire des gamètes ne peut pas être le critère de différenciation en soi. Ce n'est pas cela qui détermine la masculinité et la féminité. Cette capacité est seulement un « signe » qui atteste que les caractères sexuels primaires sont arrivés à maturation, et donc que l'individu est pleinement homme ou femme.

De même, la présence de caractères sexuels secondaires atteste que les caractères sexuels primaires sont arrivés à maturation. Les caractères sexuels secondaires ne déterminent pas si un individu est homme ou femme. Ces caractères sont précisément « secondaires ». Il n'y a pas une taille minimum de poitrine à avoir pour être une femme, comme il n'y a pas une masse musculaire minimale à avoir pour être un homme. La seule présence de caractères sexuels secondaires suffit comme « signe » pour attester que les caractères sexuels primaires sont arrivés à maturation et aussi que l'individu est capable de produire des gamètes. En les observant, on peut déduire qu'une fille est devenue une femme, et qu'un garçon est devenu un homme. Ils sont d'une certaine manière au service de la génération.

La puissance d'engendrer et les caractères sexuels primaires sont donc ce qui fait qu'un individu est homme ou femme, peu importe si cet individu développe plus ou moins les caractères sexuels secondaires (voix plus grave, seins plus développés, etc.), peu importe s'il est capable ou non d'engendrer (avant la puberté, l'enfant est déjà un garçon ou une fille, il possède déjà la puissance d'engendrer même si elle doit encore s'actualiser avec la maturation des organes ; après la ménopause, la femme reste femme), et peu importe s'il a déjà engendré ou non (c'est la puissance en acte premier qui fait la différence et non en acte second). On retrouve ici la réflexion d'Aristote : ce n'est pas en tout qu'un individu est dit mâle ou femelle, mais par une puissance et une partie (organe) déterminées.

⁶⁶⁷ Dire que les organes de la génération sont les sujets de la masculinité et de la féminité, permet de confirmer que les individus intersexués sont à la fois homme et femme, mais pas de manière achevée. Les individus intersexués présentent les organes d'engendrer masculin et féminin (ou du moins le gène SRY et les organes féminins, comme c'est le cas pour la « femme » évoquée par Nicanor Austriaco). Ils possèdent donc manifestement les deux puissances d'engendrer, mais ces puissances ne sont pas pleinement actualisées (dans le cas évoqué par Nicanor Austriaco, une puissance est pleinement actualisée puisque la personne est capable d'engendrer, mais pas l'autre).

Comme les individus intersexués, les animaux hermaphrodites possèdent les deux sexes, et donc les deux puissances en même temps. Leurs puissances sont cependant pleinement actualisées. Ils peuvent se reproduire, et le font en général par accouplement. C'est le cas de l'escargot par exemple, ou du ver de terre. S'il ne trouve pas de partenaire, le ver de terre peut s'autoféconder, ce qui n'est pas le cas de l'escargot.

Que dire des individus dont les organes ont été changés par opération chirurgicale ? Lorsqu'un homme a recours à une *aïdoïopoïèse* (vaginoplastie), est-ce qu'il devient femme, ou lorsqu'une femme a recours à une *phallopoïèse* (phalloplastie), est-ce qu'elle devient homme ? Est-ce que la puissance suit la modification biologique ? La « chirurgie de réattribution sexuelle » est en général faite dans le cas de transsexualité, quand le sexe biologique de l'individu n'est pas en phase avec ce qu'il considère comme son identité sexuée. La procédure passe par un traitement hormonal avant et après l'opération, afin que l'individu développe et garde les caractères sexuels secondaires de son nouveau sexe. Cette procédure est artificielle : elle nécessite l'intervention permanente d'un agent extérieur. Une tendance biologique vers l'ancien sexe demeure. Cela signifie que le nouvel organe n'est pas assumé par une nouvelle puissance d'engendrer. Changer d'organe ne permet pas de changer de puissance, et donc de devenir homme ou femme.

b) Le principe

A propos des puissances, Thomas fait remarquer la distinction entre leur *sujet* et leur *principe*. L'organe conjoint est le *sujet* des puissances sensibles et végétatives de l'âme, mais il n'est pas leur *principe*. Leur principe, c'est l'âme seulement⁶⁶⁸. On a vu que toutes les puissances de l'âme émanent de l'essence de l'âme. L'essence de l'âme est le principe et la racine des puissances⁶⁶⁹.

On comprend bien que l'âme est le principe quand on sait qu'une forme accidentelle ne peut pas exister sans forme substantielle. C'est la forme substantielle, l'âme, qui donne l'être aux

⁶⁶⁸ Cf. ST I, 77, 5, ad 1 : « *Omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii, quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit* (On dit de toutes les puissances qu'elles sont de l'âme, non que l'âme en soit le sujet, mais parce qu'elle en est le principe, car c'est par l'âme que ce qui est conjoint a de quoi poser des opérations corporelles) », et ad 2 : « *Omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio* (Si toutes les puissances corporelles sont prioritairement dans l'âme plutôt que dans l'organe conjoint, c'est comme en leur principe, non comme en leur sujet). »

Cf. aussi ST I, 77, 7, co. : « *Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore* (Mais l'essence de l'âme joue à l'égard de ses puissances d'une part le rôle de principe actif et final et d'autre part le rôle de principe récepteur, par soi seule ou avec le corps). »

⁶⁶⁹ Cf. nn. 456-458 et 573.

formes accidentelles que sont les puissances⁶⁷⁰. Elle le fait par l'intermédiaire de l'individu (nous utilisons le terme d'« individu » plutôt que « sujet » ici, pour éviter une confusion avec le « sujet » des puissances). L'individu est récepteur de la forme accidentelle et en même temps il la produit. En tant qu'il possède l'être, il produit la forme accidentelle. En tant qu'il est en puissance, il reçoit la forme accidentelle. L'être des formes accidentelles vient de l'individu, lequel tient son être de son âme. L'actualité passe en quelque sorte de l'âme à l'individu, puis de l'individu à l'accident. C'est l'âme qui donne l'être à l'individu, et c'est l'individu qui donne l'être à l'accident. De cette manière, les puissances tiennent leur être de l'individu, qui lui-même tient son être de l'essence de l'âme. Thomas explique que l'individu est *cause finale*, et en un certain sens *cause efficiente* et *cause matérielle* de ses puissances⁶⁷¹. Comme l'essence de l'âme est le principe des puissances, elle en est aussi et d'abord la *cause finale* et la *cause efficiente*. L'essence de l'âme est *cause finale* et *cause efficiente* des puissances *via* l'individu. Elle n'est cependant *cause matérielle* que de certaines puissances (celles qui ont pour sujet l'âme seulement).

Puisque la masculinité et la féminité sont les puissances d'engendrer, l'essence de l'âme est donc leur *principe* : elle est leur *cause finale* et leur *cause efficiente*. Elle n'est cependant pas leur *cause matérielle*. Les *causes matérielles* de la masculinité et de la féminité sont les organes de la génération. Il reste leur *cause formelle*. La cause formelle de la masculinité et de la

⁶⁷⁰ Cf. ST I, 77, 6, co. : « *Forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter ; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum ; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum* (La forme substantielle fait être purement et simplement, alors que son sujet est seulement un étant en puissance. La forme accidentelle ne fait pas être purement et simplement, mais elle fait être de telle qualité, ou de telle quantité, ou de quelque autre manière, car son sujet est en effet déjà un étant en acte. Il en découle que l'actualité se trouve prioritairement dans la forme substantielle avant de se trouver dans le sujet de cette dernière ; or comme, dans chaque genre, ce qui est premier joue le rôle de cause, la forme substantielle est cause de l'être en acte dans son sujet. A l'inverse, l'actualité se trouve prioritairement dans le sujet de la forme accidentelle avant de se trouver dans cette dernière ; c'est pourquoi l'actualité de cette forme accidentelle est causée par l'actualité même de son sujet. De sorte que le sujet, dans la mesure où il est en puissance, est récepteur de la forme accidentelle, mais dans la mesure où il est en acte, il produit cette forme accidentelle. Cela vaut seulement pour l'accident par soi et au sens propre, car pour l'accident externe, le sujet ne fait que le recevoir : ce qui le produit, c'est un agent extrinsèque). »

⁶⁷¹ Cf. ST I, 77, 6, ad 2 : « *Subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa ; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentialium sicut finis et sicut principium activum ; quarundam autem sicut susceptivum* (Le sujet est cause de ses accidents propres : cause finale et même en un certain sens cause active ; il en est aussi comme la cause matérielle, dans la mesure où il reçoit l'accident. On peut comprendre par là que l'essence de l'âme est cause finale et principe actif de toutes ses puissances, mais qu'elle n'est sujet réceptif que de certaines d'entre elles). »

féminité est la puissance même. Avec la cause matérielle, elle marque la distinction entre l'homme et la femme. La masculinité et la féminité ont les mêmes causes finales et efficientes. Elles diffèrent cependant selon leurs causes matérielles et formelles. La *cause formelle* de la féminité est la puissance réceptive d'engendrer, et la *cause formelle* de la masculinité est la puissance active d'engendrer.

On a vu précédemment que les puissances inférieures aux puissances d'engendrer sont comme leur cause matérielle, tandis que les puissances supérieures aux puissances d'engendrer sont comme leur cause efficiente et finale. Les puissances supérieures participent ainsi à la causalité de l'essence de l'âme (*principe*), tandis que les puissances inférieures participent à la causalité des organes de la génération (*sujet*).

Nous avons évoqué auparavant le cas des personnes qui subissent une chirurgie de réattribution sexuelle. Une telle opération modifie les organes de la puissance d'engendrer, mais cela n'est pas suffisant pour changer la forme : la puissance elle-même. Les organes attribués sont artificiels, la matière n'est pas réellement changée, car la puissance reste toujours. Il est impossible de changer la puissance, car celle-ci trouve son principe dans l'âme. Ainsi, on ne peut pas changer la masculinité en féminité, et inversement. On peut seulement changer artificiellement les organes de génération, mais pas la masculinité et la féminité en tant que telles. La masculinité et la féminité ne « s'imposent » pas à l'âme par le corps, de telle sorte qu'une modification des organes provoquerait une modification de la masculinité ou de la féminité. C'est au contraire l'âme qui les « suscite ». La masculinité et la féminité viennent de l'âme.

Ajoutons une précision. Dire que le principe de la masculinité et de la féminité est dans l'essence de l'âme ne signifie pas qu'elles sont présentes dans chaque partie du corps⁶⁷². Le fait

⁶⁷² Cf. ST I, 76, 8, arg. 4, l'objection se formulait ainsi : « *Omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis parte, et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens* (Toutes les puissances de l'âme ont leur racine dans l'essence même de l'âme. Si donc l'âme était tout entière en chacune des parties du corps, il s'ensuivrait que toutes les puissances de l'âme seraient en chacune des parties du corps, et qu'ainsi la vue serait dans l'oreille et l'ouïe dans l'œil. Ce qui est irrecevable). »

Ce à quoi il répond (ad 4) : « *Potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori, unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem* (Certaines puissances de l'âme s'y trouvent en tant que l'âme dépasse la capacité totale du corps : c'est l'intellect et la volonté ; c'est pourquoi l'on dit que ces puissances ne se trouvent dans aucune partie du corps. Mais les autres

que le principe soit l'âme n'implique pas de soi que le sujet est l'âme. Hormis les puissances qui ont pour sujet l'âme seulement, chaque puissance n'est présente que dans la partie du corps qui est adaptée à son activité (organe conjoint). Les puissances d'engendrer sont dans les organes de la génération. La masculinité et la féminité ont donc pour sujet seulement les organes de la génération. Comme nous l'avons dit, tous les caractères sexuels secondaires qui se trouvent dans le reste du corps ne sont que des conséquences de la masculinité et de la féminité.

Nous avons vu précédemment que les puissances d'engendrer sont progressivement actualisées chez l'embryon et l'enfant en même temps que la maturation des organes de la génération. Cela n'est pas incompatible avec le fait que ces puissances émanent de l'essence de l'âme. Comme nous l'avons vu aussi, l'âme suscite toujours les puissances, mais celles-ci ne peuvent s'actualiser qu'à la mesure de la maturation des organes. Les puissances ne peuvent exister qu'avec les organes. L'âme séparée continue-t-elle de susciter les puissances ? Nous répondrons plus loin à cette question.

Le principe de la masculinité et de la féminité est-il le même chez l'être humain et chez la bête ? Les puissances de l'âme de la bête émanent aussi de l'essence de leur âme. Cela dit, l'essence de leur âme est différente, car ils n'ont pas une âme spirituelle mais seulement sensitive. Le principe de la masculinité et de la féminité est donc différent chez l'être humain et chez la bête.

Les puissances d'engendrer sont différentes selon leur principe. On observe qu'il existe parmi les espèces animales une variété d'organes de la génération, et aussi une variété de gènes et de molécules qui interviennent dans leur formation. Toutes les bêtes n'ont pas des organes identiques aux êtres humains. Il existe de multiples formes de pénis, comme de multiples formes de vagins, et même parfois des organes qui ne sont ni des pénis ni des vagins. On observe aussi une variété de caractères sexuels secondaires : le chien ne développe pas une crinière comme celle du lion, et peu de mammifères développent une barbe et des seins comme ceux des êtres humains.

Dire que les puissances masculines et féminines d'engendrer de l'être humain ont leur principe dans une âme spirituelle implique que ces puissances sont plus élevées que chez la bête. On

puissances sont communes à l'âme et au corps ; aussi ne faut-il pas que chacune d'elles se trouve partout où est l'âme, mais seulement dans la partie du corps adaptée à l'opération de cette puissance). »

pourrait même dire que, chez l'être humain, la masculinité et la féminité viennent de Dieu puisque l'âme spirituelle est reçue de Dieu (produite par création), tandis que, chez la bête, l'âme sensitive est éduite de la puissance de la matière⁶⁷³. La masculinité et la féminité ont en quelque sorte une origine divine chez l'être humain. On peut encore aller plus loin. On sait que la grâce élève l'essence de l'âme au niveau divin. Il faudrait dire alors que, sous l'effet de la grâce, la masculinité et la féminité prennent une dimension quasi-divine.

Ces dernières considérations devraient apporter une réponse supplémentaire à la réflexion de Jacques Maritain. La masculinité et la féminité sont différentes chez l'être humain et chez la bête à un double titre : d'une part parce qu'elles sont élevées par les puissances supérieures d'intelligence et de volonté, et d'autre part parce qu'elles émanent d'une âme spirituelle. Jacques Maritain voyait la masculinité et la féminité chez l'être humain comme des réalités de l'âme, dont l'une des propriétés était la fonction génitale. Nous optons plutôt pour des puissances d'engendrer, mais dont l'âme est le principe. Avec Jacques Maritain, nous disons que l'âme est le principe de la masculinité et de la féminité, mais contre lui, nous disons qu'elle n'en est pas le sujet. C'est pourquoi il n'y a pas deux types d'âmes.

L'âme n'est pas la cause matérielle de la masculinité et de la féminité, mais elle en est la cause efficiente et finale. Dire que l'âme est cause finale implique que la masculinité et la féminité sont ordonnées à l'âme spirituelle chez l'homme. La masculinité et la féminité sont faites pour l'âme, et elles lui sont proportionnées ; comme le corps est fait pour l'âme, et lui est proportionné⁶⁷⁴. On peut s'étonner de ne pas voir apparaître comme cause finale le produit de la génération. On pourrait répondre que la puissance d'engendrer a en quelque sorte une fin prochaine et une fin lointaine. La fin prochaine est l'essence de l'âme, et la fin lointaine est l'âme de l'enfant engendré. Nous avons vu qu'une chose est la puissance d'engendrer en acte premier (être), et l'autre cette même puissance en acte second (opération). La fin prochaine est la fin de l'acte premier, et la fin lointaine est la fin de l'acte second. L'âme de l'enfant engendré ne peut être l'unique fin de la masculinité et de la féminité, sans quoi celles-ci n'auraient pas de fin chez l'individu qui n'engendre pas. Or, nous avons vu que la masculinité et la féminité

⁶⁷³ Cf. n. 212.

A propos de l'âme des bêtes qui n'est pas subsistante, cf. ST I, 75, 3.

⁶⁷⁴ Cf. ST III, 5, 4, co. : « *Corpus proportionetur animae sicut materia propriae formae* (Le corps est proportionné à l'âme comme la matière à sa forme propre). »

Cf. aussi n. 334.

Cf. enfin François-Xavier PUTALLAZ, « Pourquoi un corps si humain ? », pp. 91-97.

sont nécessaires à la perfection de l'individu, elles ont une fin en elles-mêmes. Nous avons vu aussi l'influence qu'elles ont sur toutes les relations de l'individu, au-delà de la génération.

Au terme de cette réflexion sur le sujet et le principe de la masculinité et de la féminité, nous pouvons répondre à une question importante, évoquée dans notre introduction générale : la masculinité et la féminité sont-elles des réalités qui relèvent seulement du corps, ou bien est-ce que l'âme est aussi sexuée ? Il faut répondre qu'elles relèvent des deux, tout en ajoutant un certain nombre de précisions.

La masculinité et la féminité ne relèvent pas du corps tout entier, mais des organes de la génération (caractères sexuels primaires). Les organes de la génération sont le *sujet* de la masculinité et de la féminité. Les caractères sexuels secondaires sont seulement des conséquences.

La masculinité et la féminité ne relèvent pas directement de l'essence de l'âme. Elles sont des puissances d'engendrer qui sont produites par l'essence de l'âme. L'âme est leur *principe*. Elles émanent de l'âme et sont ordonnées à elle. L'âme n'est donc pas sexuée, ou plutôt elle ne l'est pas *simpliciter* (en soi), mais *secundum quid* (selon sa puissance d'engendrer). L'âme n'est pas sexuée dans son essence, mais selon sa puissance d'engendrer.

Nous avons ainsi une position alternative aux positions de Jacques Maritain et de Thomas d'Aquin. Pour Jacques Maritain, la masculinité et la féminité sont des modalités de l'essence de l'âme (types subspécifiques d'ordre essentiel) : nous voyons qu'elles sont plutôt des puissances de l'âme qui émanent de l'essence de l'âme. Pour Thomas d'Aquin, la masculinité et la féminité sont des complexions corporelles (accidents inséparables) : nous voyons qu'elles sont plutôt des puissances qui ont un organe conjoint, et que les autres caractéristiques corporelles ne sont que des conséquences. Comme puissances, elles impliquent non seulement le corps, mais aussi l'âme.

c) Que deviennent la masculinité et la féminité après la mort ?

1. Avant la résurrection

L'âme est séparée du corps par la mort. Les organes de la génération, sujets de la masculinité et de la féminité, sont détruits par la mort. Que devient une puissance lorsque son sujet disparaît ? On a vu que Thomas écrit que les puissances qui ont pour sujet l'âme seulement demeurent après la mort, tandis que les puissances qui ont pour sujet l'organe conjoint ne demeurent que virtuellement (*virtute*)⁶⁷⁵. Les puissances végétatives demeurent dans l'âme comme en leur racine. L'âme continue de susciter ces puissances, mais celles-ci ne peuvent pas exister puisque le sujet, l'organe, est détruit⁶⁷⁶.

Ainsi en va-t-il de la masculinité et de la féminité. A la mort, la puissance d'engendrer ne demeure dans l'âme que virtuellement. Le principe de la masculinité et de la féminité (l'essence de l'âme) est toujours présent, mais il manque le sujet (les organes de la génération). Les organes de la puissance d'engendrer se décomposent. La cause efficiente demeure, mais pas la cause matérielle. La cause formelle et donc la puissance d'engendrer ne peut pas exister sans cause matérielle. Les âmes séparées des défunts sont dès lors masculines et féminines seulement virtuellement.

On a vu que l'âme reste individuée après la mort. Elle reste individuée dans la mesure où elle tend toujours à ce corps qui est le sien. Elle garde une tendance à tout ce qui constituait l'individu avant sa mort, et donc aussi à la masculinité ou à la féminité. Cette tendance de l'âme peut s'entendre dans le sens où l'âme continue de susciter les puissances d'engendrer, et donc la masculinité et la féminité, même si celles-ci ne peuvent pas exister en acte.

⁶⁷⁵ Cf. n. 458.

⁶⁷⁶ Cf. *Q. de anima*, 19, ad 2 : « *Huiusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa, sed quia anima separata est talis uirtutis, ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et uitam* (Les puissances de ce genre [sensitives] sont dites demeurer dans l'âme séparée comme en leur racine, non qu'elles y soient en acte, mais parce que l'âme séparée garde un tel pouvoir, de telle sorte qu'elle pourrait, à condition d'être unie au corps, causer à nouveau ces puissances dans le corps, de même que la vie). »

Cf. aussi *Sent. IV*, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 1, co. : « *Potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum huiusmodi potentias, si corpori uniatur* (Les puissances sensibles et les autres semblables ne demeurent dans l'âme que sous un aspect : dans leur racine, à la manière dont elles tirent leur origine de leurs principes. En effet, dans l'âme séparée, demeure la capacité d'agir à nouveau sur ces puissances, si elle est unie au corps). »

Dans le texte ancien du *De ente et essentia*, Thomas expliquait que la masculinité et la féminité ne demeuraient pas après la mort, sauf à l'entendre de « manière équivoque » (*non remanent nisi aequivoce*)⁶⁷⁷. Thomas considérait alors ce qui reste après la mort du côté de la matière et non de l'âme. Il utilise la même expression lorsqu'il parle du cadavre : « Lorsque l'âme se retire, on ne parle plus d'animal ni d'homme, sauf de manière équivoque (*nisi aequivoce*), un peu comme pour un animal peint ou sculpté en pierre ; il en va de même pour la main ou l'œil, la chair et les os, comme dit le philosophe. »⁶⁷⁸ Un cadavre n'est pas un être humain, ce n'est pas non plus un homme ou une femme, même s'il en a l'apparence. Le sujet est détruit, l'organe se décompose peu à peu. Dire que c'est « équivoque » signifie que la raison formelle est différente quand on parle de la masculinité d'un homme ou d'un cadavre. Un cadavre n'est pas masculin comme l'est un homme. Ce qui reste un certain temps des organes de la génération ne suffit pas à faire un homme. La masculinité n'est plus présente dans le cadavre. Il ne reste qu'une ressemblance. L'aspect masculin du cadavre n'est que temporaire. Il disparaît avec la décomposition du corps. Les organes se décomposent avec le temps. Thomas notait que la couleur de la peau, quant à elle, demeure dans le cadavre. Contrairement à la masculinité et à la féminité qui ont besoin d'un corps, n'importe quelle matière peut être le sujet de la couleur.

Cette réflexion sur les défunts dont les organes de la génération ont été détruits nous amène à revoir une question : que dire de l'individu qui a été castré ? Est-il encore un homme ? Une partie des organes de la génération (les testicules) ont été détruits. Le sujet de la masculinité a été affecté. Tout le sujet n'a pas été affecté, puisqu'il reste encore une partie des organes de la génération (l'individu a encore un pénis, par exemple). On pourrait dire que la masculinité demeure dans cet individu, mais qu'elle n'est plus pleinement actualisée. Elle y est d'une certaine manière comme elle était dans l'enfant avant la puberté.

Nous avons vu que la masculinité et la féminité n'existent pas dans l'âme séparée du corps. Peut-on imaginer que, par une grâce spéciale, Dieu donne à la masculinité et à la féminité de subsister dans l'âme séparée ? Dans le cas de la connaissance, Dieu donne à l'âme séparée de connaître malgré le fait qu'elle n'ait plus accès aux images⁶⁷⁹. Dieu pourrait-il donner à l'âme d'être masculine ou féminine malgré le fait qu'il n'y ait plus d'organes de la génération ? Pour

⁶⁷⁷ Cf. n. 541.

⁶⁷⁸ ST I, 76, 8, co. : « *Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum ; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit.* »

⁶⁷⁹ Cf. ST I, 89, 1.

répondre à cette question, il faudrait faire un détour par les Ecritures. Cela demanderait un certain développement que nous ne pouvons entreprendre ici. La question reste donc ouverte.

2. Après la résurrection

Du côté de l'âme séparée, les puissances de l'âme sont comme en suspens tant que l'âme n'a pas été réunie à son corps. On a vu que l'âme séparée tendait toujours à son corps, c'est pourquoi elle reste individuée. On dit alors de l'âme qu'elle se trouve dans un état contraire à la nature⁶⁸⁰. L'âme « désire » être réunie à son corps⁶⁸¹. Elle garde toujours une aptitude et une inclination

⁶⁸⁰ Cf. ST I, 118, 3, co. : « *Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem* (S'il est naturel pour l'âme d'être unie au corps, être sans corps serait contraire à la nature, et une âme qui existerait sans corps ne posséderait pas la perfection de sa nature). »

⁶⁸¹ Cf. ST I-II, 4, 5, ad 5 : « *[Desiderium animae separatae] non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive* ([L'âme séparée] n'est pas pleinement en repos en ce qui la concerne elle-même, qui désire ; car elle ne possède pas son bien de toutes les manières dont elle voudrait le posséder. C'est pourquoi, à la reprise de son corps, sa béatitude augmente, non pas en intensité, mais en extension). »

Dans la réponse, Thomas cite saint Augustin qui explique qu'il y a un désir naturel de l'âme pour gérer le corps, cf. ST I-II, 4, 5, co. : « *Unde Augustinus, in XII super Gen. ad Litt., cum quaesivisset, utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi, respondet quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi* (C'est pourquoi S. Augustin s'étant demandé "si les âmes des morts peuvent sans leurs corps acquérir la suprême béatitude" répond : "Elles ne peuvent voir la substance immuable comme les saints anges la voient, soit pour une raison plus cachée, soit parce qu'il y a en elles un désir naturel de gérer leur corps"). »

Cf. aussi ST I-II, 4, 5, arg. 4, l'objection se formulait ainsi : « *Secundum philosophum, in VII Ethic., felicitatis operatio, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animae separatae est impedita, quia, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt., inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum, idest in visionem essentiae divinae. Ergo anima sine corpore non potest esse beata* (Selon le Philosophe, "l'opération de la félicité, en quoi consiste la béatitude, n'a pas d'empêchement". Or l'opération de l'âme séparée a un empêchement ; car, dit S. Augustin, "l'âme a comme un appétit naturel de régir le corps, et par cet appétit elle est arrêtée en quelque sorte dans son élan vers le ciel suprême", c'est-à-dire vers la vision de l'essence divine. Donc l'âme sans le corps ne peut être bienheureuse). »

Ce à quoi il répond (ad 4) : « *Dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris, et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam sui perfectionem requiritur, et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere* (Une chose peut être empêchée par une autre de deux manières. D'abord par manière de contrariété, comme le froid empêche l'action de la chaleur ; et un tel empêchement de l'activité s'oppose à la béatitude. En second lieu, du fait d'un certain manque, en ce sens que la chose empêchée n'aura pas tout ce qui est requis à sa pleine et entière perfection ; et un empêchement de ce genre ne s'oppose pas à l'opération béatifiante, mais seulement à sa perfection pleine et entière. Aussi dit-on que la séparation de l'âme d'avec son corps la retarde, en l'empêchant de tendre de tout son élan vers la vision de l'essence divine. En effet, l'âme désire jouir de Dieu de telle manière que sa jouissance dérive par une sorte de rejaillissement vers le corps lui-même, selon qu'il en est

à être unie au corps⁶⁸². L'âme garde donc une inclination à la masculinité ou à la féminité, qu'elle ne pourra retrouver qu'avec le corps. C'est la promesse de la résurrection.

Selon Thomas, comme on l'a vu précédemment, les organes de la génération aussi bien de l'homme que de la femme ressusciteront pour la perfection de la nature⁶⁸³. Nous pouvons en effet tenir que les organes de la génération ressusciteront avec leurs sujets. Ainsi, la cause matérielle de la masculinité et de la féminité sera de nouveau présente. A la résurrection, les puissances de l'âme qui ont pour sujet un organe conjoint retrouveront leur sujet. Elles pourront exister de nouveau en acte, et non virtuellement. La masculinité et la féminité seront donc retrouvées à la résurrection. Elles ne serviront pas pour la génération, mais leur présence est nécessaire pour la perfection de la nature⁶⁸⁴. A la résurrection, elles seront associées à la béatitude de l'âme, comme c'est le cas pour le corps en général⁶⁸⁵.

Au jour de sa résurrection, Jésus apparaît comme homme. Le Verbe garde pour toujours la condition masculine qu'il a assumée dans son incarnation, comme il garde pour toujours la nature humaine qu'il s'est unie. Le Verbe est masculin pour toujours dans son corps humain ressuscité et glorifié. Il est apparu comme homme à sa résurrection, il est aussi monté aux cieux et s'est assis à la droite du Père comme homme. On a vu d'ailleurs que toute relation d'une personne au Christ est marquée par le fait qu'il soit homme.

On peut donc dire qu'il y a déjà au ciel un corps masculin. La foi catholique enseigne à travers le dogme de l'Assomption qu'il y a aussi au ciel un corps féminin glorifié : celui de la Vierge

capable. C'est pourquoi, tant qu'elle jouit de Dieu sans son corps, son appétit se repose en Dieu de telle sorte qu'elle désire toujours voir son corps parvenir lui aussi à la participation de ce bien). »

⁶⁸² Cf. ST I, 76, 1, ad 6 : « *Secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem* (Il convient par soi à l'âme d'être unie au corps, comme il convient par soi à un corps léger de se tenir vers le haut. Et de même qu'un corps léger reste léger même lorsqu'il serait écarté de son lieu propre, mais garde cependant une aptitude et une inclination à y retourner, de même l'âme humaine conserve son être propre une fois séparée du corps, tout en ayant une aptitude et une inclination naturelle à s'unir à lui). »

⁶⁸³ Cf. nn. 301-302.

⁶⁸⁴ Cf. nn. 133 et 308-310.

⁶⁸⁵ Jacques Maritain écrivait d'ailleurs que les traits de la féminité seront présents dans la vie glorieuse, cf. Jacques MARITAIN, « Faisons-lui une aide semblable à lui », p. 250 : « Dans leur vie glorieuse, la femme (non plus comme épouse mais selon son être-femme) restera pour l'homme un vis-à-vis et une "aide", disons une compagne d'activité bienheureuse : en telle sorte que la nature humaine se trouvera toujours ontologiquement plénière de par leur mutuelle complémentarité. Ces traits caractéristiques de la féminité demeurent sûrement là-haut. Songez au souci que la Vierge prend de la terre, à l'espèce d'impatience qui la presse d'apparaître à de pauvres enfants pour nous réveiller un peu de nos torpeurs... »

Marie. Voici ce que dit le pape Pie XII, lorsqu'il proclame ce dogme le 1^{er} novembre 1950 dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* : « Nous affirmons, Nous déclarons et Nous définissons comme un dogme divinement révélé que l'Immaculée Mère de Dieu, Marie toujours vierge, après avoir achevé le cours de sa vie terrestre, *a été élevée en corps et en âme* à la vie céleste »⁶⁸⁶. La masculinité et la féminité sont réellement présentes en Jésus et en Marie ressuscités et glorifiés.

Cette remarque trouve un écho pertinent dans le document *Communion et service* écrit en 2004 par la Commission Théologique Internationale, que nous avons déjà évoqué précédemment :

[Le Verbe] a assumé la condition humaine dans sa totalité, en prenant l'un des sexes, et il devint « homme » dans les deux sens de ce terme, c'est-à-dire membre de la communauté humaine et être humain masculin. La relation de chaque personne au Christ est déterminée de deux manières : elle dépend de la propre identité sexuelle de chacun et de celle du Christ.

De plus, l'incarnation et la résurrection étendent l'identité sexuelle originelle de l'*imago Dei* jusque dans l'éternité. Le Seigneur ressuscité continue d'être un homme en siégeant maintenant à la droite du Père. Nous pouvons aussi remarquer que la personne sanctifiée et glorifiée de la Mère de Dieu, maintenant assumée corporellement au ciel, continue d'être une femme. Quand, dans la Lettre aux Galates (3, 28), saint Paul annonce que dans le Christ toutes les barrières sont abolies, y compris celle entre l'homme et la femme, il affirme qu'aucune différence humaine ne peut empêcher notre participation au mystère du Christ. L'Eglise n'a pas suivi saint Grégoire de Nysse ni quelques autres Pères de l'Eglise qui pensaient que la résurrection annulerait les différences sexuelles comme telles. Les différences sexuelles entre l'homme et la femme, bien qu'elles se manifestent certainement dans des attributs physiques, transcendent en réalité le pur physique et touchent le mystère même de la personne.⁶⁸⁷

⁶⁸⁶ PIE XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* définissant le dogme de l'Assomption, 1^{er} novembre 1950, § 44. Nous soulignons.

⁶⁸⁷ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu (2004) », in Gilles EMERY (éd.), *Commission Théologique Internationale : Documents II (1986-2009)*, nn° 34-35, pp. 454-455.

Thomas va dans le même sens que ce texte lorsqu'il commente l'épître de saint Paul aux Galates : « Le sexe ne fait aucune différence pour ce qui est de recevoir l'effet du baptême » (*Sup. Gal.*, 3, 9 : « *Sexus nullam differentiam facit quantum ad participandum Baptismi effectum* »). Il s'oppose aussi à la position de Grégoire de Nysse, notamment lorsqu'il traite de la génération dans l'état d'innocence, cf. ST I, 98, 2, co. : « *Quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in libro quem fecit de homine, quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis. Et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum* (Certains, parmi les anciens Pères, considérant la laideur de la convoitise qui accompagne l'union charnelle dans notre état présent, ont soutenu que dans l'état d'innocence la génération ne se serait pas faite par union des sexes. Ainsi S. Grégoire de Nysse dit

Jésus glorifié continue d'être un homme, et Marie glorifiée continue d'être une femme. Comme dit le texte, la masculinité et la féminité se manifestent dans des « attributs physiques » : les organes de la génération et les caractères sexuels secondaires. Elles transcendent cependant ces réalités et touchent « le mystère même de la personne » dans la mesure où elles sont des propres, et pas seulement des accidents inséparables. La masculinité et la féminité touchent le mystère même de la personne, car elles ont leur principe dans l'âme et l'âme est leur fin. Elles révèlent d'une certaine manière la forme substantielle⁶⁸⁸.

Nous venons de voir que les sujets de la masculinité et de la féminité sont les organes de la génération, appelés aussi caractères sexuels primaires. Nous avons vu ensuite quel était leur principe : le principe de la masculinité et de la féminité est l'essence de l'âme. Au moment de la mort, les organes sont détruits et donc le sujet est détruit. L'âme continue de susciter la masculinité et la féminité, mais celles-ci ne peuvent pas exister en acte. Elles n'existent que virtuellement. Au moment de la résurrection, les organes ressuscitent : la masculinité et la féminité sont donc à nouveau présentes en acte.

Considérer le sujet et le principe de la masculinité et de la féminité nous a permis d'approfondir notre connaissance de ces réalités. Nous devrions maintenant être en mesure de les définir. Nous

que dans le Paradis le genre humain se serait multiplié d'une autre façon, comme se sont multipliés les anges, sans commerce charnel, par l'opération de la puissance divine. Et il dit que Dieu avait créé l'homme et la femme avant le péché, en pensant au mode de génération qui allait exister après le péché, péché que Dieu connaissait à l'avance. Mais cette opinion n'est pas raisonnable. En effet, les choses qui sont naturelles à l'homme ne lui sont ni retirées ni accordées par le péché). »

Pour Grégoire de Nysse, la masculinité et la féminité étaient inutiles à la génération avant le péché originel, et la résurrection les annulera. La masculinité et la féminité ont été créées en vue du péché originel et sont donc liées à lui. Or, la masculinité et la féminité relèvent de la perfection de la nature et non du péché. De même que les différences sexuelles étaient présentes dans l'état d'innocence, elles le seront à la résurrection. La résurrection n'annule pas les perfections de la nature, au contraire elle les élève.

Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio* 17. Pour Grégoire de Nysse, même s'ils sont en vue du péché, c'est Dieu qui a créé les deux sexes. Pour les manichéens, c'est un Dieu mauvais qui a créé les deux sexes.

A propos de la génération humaine comme une chose bonne et non comme le fruit du péché, cf. aussi SCG III, 126 et Sent. II, d. 20, q. 1, a. 2.

⁶⁸⁸ Cf. ST I, 29, 1, ad 3 : « *Quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret, ignis est corpus simplex, calidum et siccum, accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas* (Parce que les différences substantielles nous sont inconnues, ou encore n'ont pas de nom, il nous faut parfois user de différences accidentelles à leur place. On dira, par exemple, que le feu est "un corps simple, chaud et sec" ; car les accidents propres sont des effets des formes substantielles et les manifestent). »

aurons ainsi atteint notre objectif principal, qui est de savoir ce que sont en soi la masculinité et la féminité.

D) Peut-on définir la masculinité et la féminité ?

1) Peut-on définir un accident ?

On sait qu'au sens propre, la définition se rapporte à l'essence. L'essence est définie par le genre et la différence spécifique. Si on prend l'être humain par exemple, celui-ci est défini comme « animal rationnel ». Le genre est « animal », et la différence spécifique est « rationnel ». S'il est vrai que la différence spécifique est dénommée par un accident (la raison), elle désigne en réalité la substance de l'âme rationnelle⁶⁸⁹. Notre intellect ne peut pas connaître les formes substantielles en elles-mêmes, c'est pourquoi il se sert des accidents pour les nommer⁶⁹⁰. La masculinité et la féminité n'apparaissent pas dans la définition de l'être humain, car elles ne sont pas des différences spécifiques et ne se rapportent pas à la différence spécifique comme c'est le cas pour la raison.

Comment définir un accident ? En soi, un accident ne peut pas être défini s'il est séparé de son sujet. La masculinité et la féminité n'ont pas un être par soi, mais seulement par leur sujet. Elles ne peuvent être définies si le sujet n'est pas posé dans la définition. Pour ne pas confondre ce « sujet » avec le sujet des puissances, nous parlerons ici plutôt de l'« individu » : on ne peut pas définir la masculinité et la féminité en dehors de l'individu, comme on ne peut pas les penser en dehors d'un individu. C'est pour cela que, dans le *Commentaire de la Métaphysique*, Thomas soulignait le fait que l'animal est mentionné dans la définition du mâle et de la femelle⁶⁹¹. C'est aussi ce que nous avons vu dans la deuxième section de ce chapitre : on ne peut pas penser la

⁶⁸⁹ Cf. ST I, 77, 1, ad 7 : « *Rationale et sensibile, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis ; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni* (Si on les prend comme différences, “rationnel” et “sensible” ne ressortissent pas des puissances, sens ou raison, mais de l'âme sensitive ou rationnelle elle-même. Toutefois, comme les formes substantielles, qui en elles-mêmes nous sont inconnues, nous sont rendues manifestes par leurs accidents, rien n'empêche, faute de mieux, de poser des accidents en lieu et place des différences substantielles). »

Cf. aussi n. 688.

⁶⁹⁰ Cf. *In Symbolum*, Proemium : « *Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae* (Notre connaissance est si faible qu'aucun philosophe n'a jamais pu découvrir parfaitement la nature d'une seule mouche). »

⁶⁹¹ Cf. n. 530.

féminité sans la femme ou la femelle chez l'animal, de même on ne peut pas penser la masculinité sans l'homme ou le mâle chez l'animal.

Dans un autre passage du *Commentaire de la Métaphysique*, Thomas explique que l'accident ne peut pas être défini principalement, mais secondairement. La définition signifie l'un. Or, l'un se dit au sens premier (*prius*) de la substance, et seulement au sens second (*posterius*) de l'accident⁶⁹². Si on prend l'unique réalité qu'est l'« homme blanc » par exemple, on peut définir la substance dans un sens premier (homme), mais on définira toujours le blanc dans un sens second. Si on prend l'unique réalité « être humain masculin » (homme), on peut définir l'être humain dans un sens premier, mais on définira la masculinité dans un sens second. De même, si on prend plus largement l'unique réalité « animal masculin » (mâle), on peut définir l'animal dans un sens premier, mais on définira toujours la masculinité dans un sens second.

Thomas distingue ensuite les accidents simples (qui n'ont pas un sujet déterminé dans leur définition) et les accidents composés (qui ont un sujet déterminé sans lequel ils ne peuvent être définis)⁶⁹³. Il prend l'exemple du nez. L'accident de concavité est un accident simple (on peut

⁶⁹² Cf. *In Met.*, 7, IV : « Si igitur ad rationem definitionis pertinet quod significet unum, sequitur quod erit ratio albi hominis definitio, quia albus homo est quodammodo unum. Sed alio modo erit definitio ratio albi, et ratio substantiae; quia ratio substantiae erit definitio per prius, ratio albi per posterius, sicut unum per prius et posterius de utroque dicitur (Si donc il appartient à la notion de la définition qu'elle signifie l'un, il s'ensuit qu'il y aura une définition pour la notion de l'homme blanc car l'homme blanc est un en un certain sens, mais pas dans le même sens où il y a une définition de la notion du blanc et une définition de la notion de substance ; car la définition de la notion de substance sera une définition dans un sens premier alors que celle de la notion du blanc le sera dans un sens second, tout comme l'un se dit en un sens premier de la substance et en un sens second de l'accident). »

⁶⁹³ Cf. *In Met.*, 7, IV : « Est ergo dubitatio, si aliquis velit dicere quod ratio, quae est ex additione, non est definitio illorum accidentium quae sunt simplicia, sed copulatum erit definitio. Videtur enim, quod nullius eorum possit esse definitio. Palam est ergo, quod si illa definiuntur, necesse est eorum definitionem ex additione facere, cum sine propriis subiectis definiri non possint. Sicut si accipiamus haec tria, idest nasus, et concavitas, et simitas: concavitas est simpliciter accidens, praecipue in comparatione ad nasum, cum non sit nasus de intellectu concavi. Simitas autem est accidens compositum, cum sit nasus de intellectu eius. Et ita simitas erit quoddam dictum ex duobus, inquantum significat hoc in hoc, idest determinatum accidens in determinato subiecto, et nec concavitas nec simitas est passio nasi secundum accidens, sicut album inest Calliae et homini per accidens, inquantum Callias est albus, cui accedit hominem esse. Sed simum est passio nasi secundum se. Naso enim inquantum huiusmodi competit esse simum. Alia autem translatio loco eius quod est concavum, habet aquilinum. Et est planior sensus ; quia in definitione aquilini ponitur nasus, sicut in definitione simi. Sed sicut masculinum per se competit animali, et aequale quantitati, et omnia alia quaecumque secundum se dicuntur existere in aliquo, quia de omnibus est eadem ratio, et huiusmodi sunt in quibus, idest in quorum rationibus existit nomen eius cuius est passio, idest substantia, aut etiam ratio eius. Semper enim in definitionibus potest poni ratio loco nominis : sicut si dicimus quod homo est animal rationale mortale, potest poni loco nominis animalis definitio, ut dicatur quod homo est substantia animata sensibilis rationalis mortalis. Similiter si dicam quod masculus est animal potens generare in alio, possum etiam dicere quod masculus est substantia animata sensibilis potens generare in aliquo alio. Et sic patet, quod non contingit separatim ostendere, idest notificare aliquod praedictorum accidentium quae diximus copulata, sicut contingit notificare album sine hoc quod in eius definitione sive ratione ponatur homo. Sed non contingit ita notificare femininum sine animali ; quia oportet quod animal ponatur in definitione feminini sicut et in definitione masculini. Quare patet, quod non est alicuius praedictorum accidentium copulatum quod quid erat esse et definitio vera, si nulla definitio est ex additione, sicut contingit in definitionibus substantiarum (La

penser la concavité sur un autre sujet que le nez), tandis que le camus est un accident composé (on ne peut pas penser le camus sur un autre sujet que le nez). Thomas prend aussi l'exemple du mâle et de la femelle. Il reprend la définition du mâle donnée par Aristote. On ne peut définir

question est donc de savoir si on veut dire que l'énonciation qui se fait par une addition n'est pas une définition pour les accidents qui sont simples mais qu'elle le serait pour ceux qui sont composés. Il semble en effet qu'il ne puisse y avoir de définition pour aucun d'eux. Il est donc clair que si ceux-là sont définis, il est nécessaire que leur définition se fasse à partir d'une addition puisqu'ils ne peuvent être définis sans leurs sujets propres. Ainsi, si nous prenons ces trois exemples, à savoir le nez, la concavité et le camus : la concavité est un accident simple surtout si on le compare au nez puisque le nez n'entre pas dans la compréhension du concave. Mais le camus est un accident composé puisque le nez entre dans sa compréhension ou sa définition. Et ainsi le camus sera dit en quelque sorte à partir des deux, dans la mesure où il signifie "ceci dans cela", c'est-à-dire un accident déterminé dans un sujet déterminé, et la concavité tout comme le camus ne sont pas des propriétés du nez par accident, comme le blanc appartient par accident à Callias ou à l'homme, dans la mesure où Callias est blanc, auquel il arrive aussi d'être un homme. Mais c'est par soi que le camus est une propriété du nez. En effet, c'est au nez en tant que nez qu'il appartient d'être camus. Mais une autre version, au lieu de concave, dit aquilin. Et dans ce cas, le sens est plus clair car le nez est présent dans la définition d'aquilin comme il entre dans la définition de camus. Mais tout comme le mâle appartient par soi à l'animal, et l'égal à la quantité, il en est de même pour tous les autres prédicats qui sont dits exister par soi dans un autre, car pour eux tous on retrouve un même rapport, et "ils sont ceux dans lesquels", c'est-à-dire qu'ils sont ceux dans la définition desquels existe le nom de ce "à quoi appartient la propriété", c'est-à-dire la substance ou même sa définition. Dans les définitions en effet on peut toujours placer la définition du nom au lieu du nom lui-même : ainsi, si nous disons que l'homme est un animal rationnel et mortel, on peut placer au lieu du nom animal sa définition, comme lorsqu'on dit que l'homme est une substance animée sensible, rationnelle et mortelle. De la même manière, si je disais que le mâle est l'animal pouvant engendrer dans un autre, je pourrais aussi dire que le mâle est la substance animée sensible pouvant engendrer dans un autre. Et il est ainsi évident qu'on ne peut séparément "manifeste", c'est-à-dire faire connaître quelque chose de ces accidents qu'on appelle composés comme on peut faire connaître le blanc sans faire entrer le sujet homme dans sa définition ou sa notion. Mais on ne peut pas notifier ou faire connaître la femelle sans l'animal ; car il faut que l'animal soit placé dans la définition de la femelle comme dans celle du mâle. De là on voit qu'il ne peut y avoir de quiddité ou de définition à proprement parler pour ces accidents composés s'il est vrai qu'aucune définition ne se fait à partir d'une addition comme cela se produit dans les définitions des substances). »

Cf. aussi *In Met.*, 7, IV : « *Quare sic quidem, idest simpliciter per prius, nullius erit definitio nisi substantiae, nec etiam quod quid erat esse. Sic autem, idest secundum quid et posterius, erit etiam aliorum. Substantia enim quae habet quidditatem absolutam, non dependet in sua quidditate ex alio. Accidens autem dependet a subiecto, licet subiectum non sit de essentia accidentis ; sicut creatura dependet a creatore et tamen creator non est de essentia creaturae, ita quod oporteat exteriorem essentiam in eius definitione poni. Accidentia vero non habent esse nisi per hoc quod insunt subiecto : et ideo eorum quidditas est dependens a subiecto : et propter hoc oportet quod subiectum in accidentis definitione ponatur, quandoque quidem in recto, quandoque vero in obliquo. In recto quidem, quando accidens significatur ut accidens in concrezione ad subiectum : ut cum dico, simus est nasus concavus. Tunc enim nasus ponitur in definitione simi quasi genus, ad designandum quod accidentia non habent subsistentiam, nisi ex subiecto. Quando vero accidens significatur per modum substantiae in abstracto, tunc subiectum ponitur in definitione eius in obliquo, ut differentia ; sicut dicitur, simitas est concavitas nasi (C'est pourquoi, "ainsi certes", c'est-à-dire prise absolument et principalement, la définition, tout comme la quiddité, n'existe que pour la substance. "Mais autrement", c'est-à-dire prise secondairement, elle existe aussi pour les autres prédicaments. En effet, la substance qui possède une quiddité absolue ne dépend pas d'un autre pour sa quiddité. Mais l'accident dépend d'un sujet, bien que le sujet ne fasse pas partie de l'essence de l'accident, tout comme la créature dépend du créateur et cependant le créateur ne fait pas partie de l'essence de la créature de telle sorte qu'il faudrait poser une essence extérieure dans sa définition. D'un autre côté les accidents ne possèdent d'être que parce qu'ils existent dans un sujet : et c'est pourquoi leur quiddité est dépendante du sujet : et c'est pour cette raison qu'il faut que le sujet soit placé dans la définition de l'accident, parfois directement, parfois indirectement. Le sujet est placé dans la définition de l'accident directement quand l'accident est signifié comme existant concrètement dans un sujet, comme lorsque je dis que le camus est un nez concave. Alors en effet le nez est placé dans la définition du camus comme à titre de genre pour signifier que les accidents n'ont de substance qu'à partir du sujet. D'un autre côté lorsque l'accident est signifié comme séparément à la manière d'une substance, alors le sujet est placé dans sa définition d'une façon indirecte, à la manière d'une différence, comme lorsqu'on dit que le camus est la concavité du nez). »*

le mâle, ni la femelle, sans mentionner l'animal. Le mâle est en effet l'« animal pouvant engendrer dans un autre », et la femelle est l'« animal pouvant engendrer en soi ». On ne peut concevoir le mâle et la femelle en dehors de l'animal, car ils n'existent pas en dehors de l'animal.

On pourrait objecter que Thomas parle ici du mâle et de la femelle, et non de la masculinité et de la féminité. Parler de « mâle » et de « femelle », c'est nécessairement mentionner l'individu puisqu'elles sont des dénominations : elles désignent l'individu par l'accident. Peut-on définir la masculinité et la féminité sans faire mention de l'animal ? On pourrait par exemple les définir ainsi : la masculinité est la « puissance active d'engendrer », tandis que la féminité est la « puissance passive d'engendrer ». L'animal n'est pas directement mentionné ici, mais il l'est cependant indirectement par les puissances d'engendrer. Les puissances d'engendrer sont des propriétés de l'animal. Il n'y a pas de masculinité et de féminité sans puissance d'engendrer, et donc sans animal.

Il semble que la distinction entre accident simple et accident composé rejoint en réalité la distinction entre propres et accidents inséparables. La définition de la masculinité et de la féminité nécessite la mention de l'animal, car elles sont des propres du genre « animal ». De même, on pourrait dire que le camus est un propre du genre « nez ». Tous les nez ne sont pas camus, mais tous les êtres camus sont des nez. De la même manière, tous les animaux ne sont pas masculins, mais tous les êtres masculins sont des animaux. Le camus et la masculinité sont des accidents composés, car ce sont des propres. La couleur de la peau, en revanche, est un accident simple, car c'est un accident inséparable. C'est pour cela que l'animal n'est pas mentionné dans sa définition.

La définition de la masculinité et de la féminité ne peut pas être une définition prise au sens premier (*simpliciter et prius*). Elle est nécessairement une définition prise au sens second (*secundum quid et posterius*). Cette définition comprend un genre et une différence, mais il ne s'agit pas d'une différence spécifique. La masculinité et la féminité ne sont pas deux espèces différentes, mais elles sont deux puissances d'engendrer différentes. Le genre est d'une certaine manière la « puissance d'engendrer », et la différence est « active » pour la masculinité et « passive » pour la féminité. La masculinité est donc la « puissance active d'engendrer » et la féminité est la « puissance passive d'engendrer ».

2) La définition nominale, la définition causale et la définition descriptive

Dans son livre *Introduction générale et logique*, Roger Verneaux fait mention de plusieurs types de définitions⁶⁹⁴. Il explique que la définition au sens strict est la *définition essentielle*. C'est la définition que nous venons de voir, prise au sens premier. Ce type de définition est rarement atteint, car les différences spécifiques nous sont souvent inconnues. Roger Verneaux mentionne alors trois autres types de définitions plus souvent utilisés : la *définition nominale*, la *définition causale* et la *définition descriptive*. On a vu qu'on ne peut donner une définition essentielle de la masculinité et de la féminité, car elles sont des accidents. On peut cependant en donner une définition au sens second ; c'est ce que nous avons fait. On pourrait aussi essayer de les définir selon les trois autres types de définitions proposés par Roger Verneaux.

Le premier type de définition, la *définition nominale*, n'est pas une définition réelle. Elle ne définit pas une chose, mais le sens d'un mot, par l'étymologie ou l'usage courant. Dans le dictionnaire d'étymologie du Centre national des ressources textuelles et lexicales (CNRTL), on trouve que le mot « masculinité » vient du latin *masculus* qui signifie mâle, tandis que le mot « féminité » vient du latin *femina* qui signifie femelle⁶⁹⁵. Cette définition n'apporte rien sur ce que sont en soi la masculinité et la féminité.

Le deuxième type de définition, la *définition causale*, est une définition réelle. C'est une définition extrinsèque. Elle ne définit pas la chose en elle-même, mais elle la définit par sa cause. Quelles sont les causes de la masculinité et de la féminité ? Nous avons vu précédemment ce que sont la masculinité et la féminité selon les quatre causes d'Aristote. La masculinité a pour *cause matérielle* les organes masculins de la génération, pour *cause formelle* la puissance active d'engendrer, pour *cause efficiente* et pour *cause finale* l'essence de l'âme. La féminité, quant à elle, a pour *cause matérielle* les organes féminins de la génération, pour *cause formelle* la puissance passive ou réceptive d'engendrer, pour *cause efficiente* et pour *cause finale* l'essence de l'âme.

A la définition causale, Roger Verneaux rattache la *définition génétique*, qui indique la manière dont une chose est produite. La masculinité et la féminité sont produites par l'essence de l'âme qui est leur principe. On peut cependant placer aussi dans cette définition l'origine biologique

⁶⁹⁴ Cf. Roger VERNEAUX, *Introduction générale et logique*, Beauchesne et ses fils, Paris, 1964, pp. 72-73.

⁶⁹⁵ Cf. <<http://www.cnrtl.fr/etymologie/>>, consulté le 31.01.2018.

des organes de la génération. Au niveau biologique, la masculinité est produite par la 23^e paire de chromosomes, les chromosomes XY, et en particulier le gène SRY qui se trouve sur le chromosome Y. La féminité, quant à elle, est produite par la 23^e paire de chromosomes, les chromosomes XX, et en particulier par l'absence du chromosome Y et du gène SRY. Cette définition reste une définition extrinsèque. Elle ne dit rien de ce que sont en soi la masculinité et la féminité.

Le troisième type de définition, la *définition descriptive*, est une définition réelle comme la définition causale. C'est une définition plus proche de l'essence, car elle est intrinsèque. Elle indique les propriétés de la chose. Comment décrire la masculinité et la féminité ? Au niveau biologique, on pourrait décrire les caractères sexuels primaires et secondaires. Par exemple, la féminité est ce par quoi un être humain possède un vagin, des ovaires, des seins développés, etc. ; et la masculinité est ce par quoi un être humain possède un pénis, des testicules, une barbe, etc.

C'est ce type de définition qui est utilisé par le dictionnaire *Larousse*. Le *Larousse* définit la masculinité comme l'« ensemble des comportements considérés comme caractéristiques du sexe masculin », et la féminité comme l'« ensemble des caractères anatomiques et physiologiques propres à la femme ». Il est surprenant de constater que la définition de la féminité n'est pas le pendant de la définition de la masculinité. On parle de « comportements » pour la masculinité, et de « caractères anatomiques » pour la féminité. Les caractères anatomiques masculins sont désignés plutôt par le terme de « virilité ». La virilité est définie ainsi : « Ensemble des caractères physiques de l'homme adulte ; ce qui constitue le sexe masculin. » La définition descriptive désigne alors soit la matière de la masculinité et de la féminité (les caractères anatomiques), soit leurs conséquences (la physiologie ou les comportements). Une fois de plus, cela ne dit rien de ce que sont en soi la masculinité et la féminité.

C'est aussi ce type de définition qu'a utilisé Aristote pour définir non pas la masculinité et la féminité, mais le mâle et la femelle : « Le mâle est ce qui peut engendrer en un autre, [...] tandis que la femelle est ce qui peut engendrer en soi. »⁶⁹⁶ Pour définir le mâle et la femelle, Aristote décrit leur acte propre dans la génération. A sa suite, John Finley propose la définition suivante :

⁶⁹⁶ Cf. n. 150.

« Le mâle est ce qui cogénère en un autre ; la femelle est ce qui cogénère en soi. »⁶⁹⁷

John Finley explique qu'il y a quatre avantages à la définition qu'il donne. Le premier est que le verbe « cogénère » indique que le mâle et la femelle participent activement ensemble à l'œuvre de la génération et qu'aucun n'engendre tout seul. Le second, impliqué dans la notion de génération, est que l'être engendré est comme les parents. Le but des puissances « cogénératives » est de continuer l'espèce des parents. Elles ne peuvent donc pas constituer une nouvelle espèce. Le troisième avantage est le fait que le mâle et la femelle sont définis en référence l'un à l'autre. Comme cogénérateurs, ils sont appelés à être en relation. Le quatrième est que cette définition montre la distinction : engendrer en soi ou en un autre. L'objet prochain de la génération n'est pas le même pour le mâle et pour la femelle, du fait que différents organes et opérations sont impliqués⁶⁹⁸. John Finley fait remarquer ensuite que cette définition ne dit rien de spécifiquement humain. Il montre alors que tout se joue dans la compréhension du « co- » de la relation. Pour l'être humain, le « co- » implique la délibération, le choix, et l'amour qui accompagnent l'activité sexuelle humaine.

Ces définitions d'Aristote et de John Finley sont des définitions descriptives. Elles décrivent la génération vue du côté du mâle et vue du côté de la femelle. Le mâle et la femelle sont définis en référence à la génération. Ces définitions ne disent rien sur ce que sont en soi la masculinité et la féminité. Comme il apparaît impossible de définir le mâle et la femelle sans mentionner la génération, c'est donc qu'il y a bien un rapport entre la masculinité et la féminité et la génération. Cela confirme l'idée que la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer. « Engendrer dans un autre » ou « engendrer en soi » sont des descriptions des actes de la puissance active d'engendrer (la masculinité) et de la puissance passive d'engendrer (la féminité).

Selon les définitions de la masculinité et de la féminité que nous avons données, on pourrait définir ainsi le mâle : « Animal possédant la puissance active d'engendrer », et la femelle : « Animal possédant la puissance passive d'engendrer ». Ces définitions font mention

⁶⁹⁷ Cf. John FINLEY, « The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach », pp. 610-611.

⁶⁹⁸ Cf. n. 440.

indirectement de la nécessaire relation entre le mâle et la femelle, dans la mesure où les modalités active et passive s'appellent l'une l'autre.

Il faut dire en réalité que le terme « passif » dit plus que « réceptif ». D'une part, la passivité appelle telle activité et pas une autre, ce qui souligne la complémentarité. D'autre part, la passivité implique de produire un acte en retour, ce qui n'est pas le cas de la réceptivité. Comme nous l'avons vu, est passif ce qui a besoin d'être actualisé par un principe actif pour produire son acte. Bien que le terme « passif » soit souvent jugé comme péjoratif, il est difficile de trouver un autre terme qui exprime le fait qu'un principe doive être actualisé pour produire son acte. Le fait que la femelle ait une puissance passive d'engendrer n'implique ici aucune connotation négative.

Ces définitions ne mentionnent que la forme et non la matière (organes de la génération). Elles s'appliquent ainsi à tous les animaux, bêtes ou êtres humains. Chaque puissance d'engendrer est nécessairement accompagnée des organes de génération correspondants.

Pour les distinguer du mâle et de la femelle chez l'animal en général, on pourrait définir ainsi l'homme : « Etre humain possédant la puissance active d'engendrer », et la femme : « Etre humain possédant la puissance passive d'engendrer ». Les puissances d'engendrer de l'homme et de la femme sont élevées, d'une part, en raison de leur principe (l'âme spirituelle) et d'autre part, par les puissances spirituelles qui agissent sur elles. Cette définition ne mentionne pas non plus la matière (organes de la génération), mais elle fait mention de l'individu humain. Il ne s'agit plus des puissances d'engendrer de l'animal en général, mais de l'être humain. Les organes de la génération sont donc ceux de l'être humain.

Nous avons vu qu'on ne peut pas donner une définition de la masculinité et de la féminité au sens premier, car elles ne sont pas des substances mais seulement des accidents. On ne peut pas les définir sans mentionner d'une certaine manière la substance qui va avec : l'animal. L'animal est mentionné indirectement dans leur définition puisque nous évoquons les puissances d'engendrer, et que toute puissance d'engendrer implique nécessairement un animal. La masculinité est la puissance active d'engendrer et la féminité est la puissance passive d'engendrer.

Avant de conclure ce troisième chapitre, nous pouvons encore ajouter quelques remarques. Dire que la masculinité et la féminité sont des puissances actives et passives d'engendrer c'est dire que, ce qui fait qu'un homme est un homme, c'est le fait de posséder la puissance de donner la vie d'une manière active (la puissance de féconder) ; et ce qui fait qu'une femme est une femme, c'est le fait de posséder la puissance de donner la vie d'une manière passive (la puissance d'être fécondée).

La féminité n'est pas la maternité, mais seulement une disposition à la maternité. La maternité est le fruit de l'actualisation (au sens d'acte second) de la féminité. Elle révèle la féminité de la façon la plus évidente. Une personne enceinte est une personne qui possède la puissance d'être fécondée : il n'y a aucun doute que c'est une femme. La paternité est souvent moins associée à la masculinité que la féminité n'est associée à la maternité. En réalité, il faudrait dire que, comme la maternité révèle la féminité, la paternité révèle la masculinité. Une personne qui a mis enceinte une autre personne est une personne qui possède la puissance de féconder : il n'y a aucun doute que c'est un homme. Le rôle du père dans la génération est tout aussi important que celui de la mère. Si celui de la mère semble plus important du côté de la cause matérielle, il faut dire que celui du père est particulièrement important du côté de la cause efficiente.

Nous avons vu le lien que faisait Thomas entre la femme et la génération. Nous avons vu aussi le souci de Jacques Maritain de détacher l'idée de femme de la génération. Il faut dire en réalité que la difficulté ne vient pas tant du fait qu'on associe la femme à la génération, qu'au fait qu'on n'associe pas l'homme à la génération. Comme la féminité, la masculinité est une puissance d'engendrer. L'homme, aussi bien que la femme, ne peut pas se comprendre en dehors de la génération.

On peut ajouter encore une réflexion à propos de la grossesse. La grossesse se rapporte à la puissance nutritive de la mère, qui vient assister la puissance de croissance de l'embryon. La grossesse ne se rapporte pas directement à la puissance d'engendrer : elle en est une conséquence. Lorsqu'une mère porte un enfant, elle n'est pas en train d'engendrer : l'enfant a déjà été engendré. L'activité de la puissance d'engendrer de la mère – comme celle du père d'ailleurs – est en réalité très courte. Elle cesse dès lors que l'embryon est conçu et qu'il devient autonome (c'est lui qui « gère » sa croissance). Pendant la grossesse, la mère donne à l'enfant tout ce dont il a besoin pour son propre développement. Cela fait appel à la puissance nutritive de la mère. S'il est vrai que la mère est passive dans la génération même, il va de soi qu'elle n'est pas passive dans toutes les conséquences immédiates de la génération : dans la grossesse,

dans la naissance, et dans l'allaitement. Elle est aussi active, plus tard, dans l'éducation de l'enfant : dans la croissance humaine et spirituelle de l'enfant.

Résumé du chapitre III

L'objectif de ce troisième chapitre était de savoir ce que sont la masculinité et la féminité en soi. Nous avons essayé de comprendre ces réalités en les abordant d'une part, du point de vue biologique, et d'autre part, du point de vue philosophique.

Dans la première section, nous avons considéré quelques études actuelles en biologie sur l'homme et la femme. Au stade embryonnaire, le garçon et la fille se différencient par les organes de la génération (caractères sexuels primaires). La formation d'organes féminins de génération se fait par défaut. En présence d'un chromosome Y et donc du gène SRY, des facteurs virilisants sont ajoutés, et ce sont alors des organes masculins de génération qui sont formés. La présence ou l'absence du chromosome Y dépend du type de spermatozoïde transmis par le père. Si le père transmet un spermatozoïde porteur du chromosome X, c'est une fille qui est formée, et s'il transmet un spermatozoïde porteur du chromosome Y, c'est un garçon qui est formé. Le père peut aussi bien transmettre un type de spermatozoïde que l'autre ; il s'agit d'une alternative. La formation d'une fille n'est donc pas le résultat de la formation d'un garçon inaboutie à cause d'un manque de chaleur. La femme n'est pas un « mâle manqué ».

Au stade de la puberté, les gonades se mettent à produire des hormones qui provoquent l'apparition des caractères sexuels secondaires, ainsi que la production de gamètes (spermatozoïdes ou ovocytes). La fille devient une femme et le garçon devient un homme. Cela signifie que les caractères sexuels primaires sont arrivés à maturité.

Les organes de la génération et les gamètes de l'homme et de la femme sont différents. L'objet prochain de la génération est différent pour l'homme et pour la femme. Cela implique que l'homme et la femme posent des actes spécifiquement différents, et donc qu'ils ont des puissances d'engendrer différentes. Le père et la mère sont tous deux causes efficaces dans la génération, mais de manières différentes. Le père est une cause efficace active, tandis que la mère est une cause efficace passive. Le père a l'initiative de la génération : c'est lui qui pénètre et féconde. La mère, quant à elle, est pénétrée et fécondée. L'homme a donc une puissance active d'engendrer et la femme a une puissance passive d'engendrer.

Dans la deuxième section, nous avons laissé le point de vue biologique de côté pour essayer de comprendre la masculinité et la féminité du point de vue philosophique. Nous avons vu qu'on

ne peut pas appréhender la masculinité et la féminité en soi, mais seulement dans un sujet. Elles sont donc des accidents.

Dans la troisième section, nous avons cherché à savoir de quel type d'accidents il s'agit. Nous avons vu d'abord ce qu'il en est au niveau des accidents prédicables. Jacques Maritain les considère comme des types subspécifiques, alors que Thomas d'Aquin les considère comme des accidents inséparables. Il semblait cependant qu'aucune de ces deux positions n'était satisfaisante. Afin de pouvoir saisir ce qu'elles sont véritablement comme prédicables, il nous a fallu les considérer comme accidents prédicamentaux. Nous avons vu qu'elles ne peuvent pas être des quantités ou des relations, mais qu'elles sont des qualités. En tant que prédicaments, la masculinité et la féminité sont des accidents de la deuxième espèce du genre qualité : ce sont des puissances. La masculinité est la puissance active d'engendrer, et la féminité est la puissance passive d'engendrer. Ces deux puissances sont complémentaires et nécessaires pour la génération. Cela répondait à notre question sur les prédicables : si la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer, alors ce sont des propres. Ce ne sont ni des accidents inséparables comme le pensait Thomas, ni des types subspécifiques comme le pensait Jacques Maritain. Le propre se situe d'une certaine manière entre l'accident inséparable et le type subspécifique. Comme elles sont des propres, la masculinité et la féminité découlent des principes de l'espèce. Cependant, ce sont les seuls propres qui ne sont pas présents chez tous les individus de l'espèce humaine. La moitié des individus a le propre de la masculinité, et l'autre moitié le propre de la féminité : ce sont donc des propres disjonctifs. Lorsque, dans la deuxième section, la masculinité et la féminité étaient désignées comme accidents, c'est en tant qu'elles étaient considérées comme prédicaments et non comme prédicables.

La masculinité et la féminité ont un effet sur les autres qualités, comme les qualités passibles, les formes, et les dispositions corporelles. Elles ont aussi un effet sur les autres puissances. Elles influencent l'agir de l'individu, au-delà de la génération. Chez l'être humain, la masculinité et la féminité jouent en quelque sorte le rôle de cause matérielle pour les puissances sensibles et intellectives ; et les puissances sensibles et intellectives jouent en quelque sorte le rôle de cause efficiente et finale pour la masculinité et la féminité. Comme causes efficientes et finales, les puissances supérieures élèvent la masculinité et la féminité. Comme causes matérielles, la masculinité et la féminité influencent les actes des puissances supérieures non pas dans leur spécification, mais dans leur exercice. Nous avons observé en particulier que le mouvement de l'amour entre un homme et une femme est similaire au mouvement de la génération : c'est un

mouvement qui vient de l'homme et qui va vers la femme. Nous avons aussi observé que les passions ont une part importante dans le raisonnement de la femme.

Nous avons vu que la masculinité et la féminité sont ordonnées à la relation, et plus particulièrement à la relation d'amour. Elles mettent leurs sujets en relation. La masculinité est ce qui, en l'homme, l'ordonne à la femme et la féminité est ce qui, en la femme, l'ordonne à l'homme. Dans le cadre de l'amour conjugal, la masculinité et la féminité suscitent une union féconde des époux, union qui est à la fois spirituelle, sensitive et charnelle. Elles donnent par ailleurs une modalité particulière à toutes les relations.

Nous avons ensuite cherché à savoir quel était le sujet et quel était le principe de la masculinité et de la féminité. Les sujets de la masculinité et de la féminité sont les organes de la génération ou les caractères sexuels primaires. Ce sont les causes matérielles. Le principe de la masculinité et de la féminité est l'essence de l'âme. L'essence de l'âme est la cause efficiente et finale. Chez l'être humain, la masculinité et la féminité sont plus élevées que chez la bête, car elles ont leur principe dans une âme intellectuelle.

Au moment de la mort, la masculinité et la féminité disparaissent car leur sujet (organes de la génération) disparaît. Le principe subsiste cependant chez l'être humain (l'âme subsistante) et continue de les susciter. La masculinité et la féminité demeurent donc virtuellement. Après la résurrection, le sujet est de nouveau présent et donc aussi la masculinité et la féminité.

Dans la quatrième section, nous avons cherché à savoir si on pouvait définir la masculinité et la féminité. Comme accidents, elles sont plus difficilement définissables que si elles étaient des substances. On ne peut pas les définir au sens premier. On peut cependant les définir en lien avec la substance dans laquelle elles inhérent : l'animal. On a alors ces définitions : la masculinité est la puissance active d'engendrer, et la féminité est la puissance passive d'engendrer. Dans les deux cas, l'animal est mentionné indirectement, par la puissance d'engendrer.

Ce que nous venons de voir sur la masculinité et la féminité ouvre de nombreux champs de réflexion. Nous pourrions par exemple revoir à cette lumière la mission de l'homme et de la femme dans l'Eglise et dans la société. C'est ce que Jean-Paul II suggérait dans l'exhortation

apostolique *Christifideles Laici* que nous avons citée dans l'introduction générale⁶⁹⁹. Nous pourrions aussi réfléchir en profondeur à la complémentarité de l'homme et de la femme dans le monde du travail, de la recherche scientifique, de l'éducation, etc. Pour poursuivre notre recherche, nous avons cependant choisi de centrer notre réflexion sur le rapport entre l'homme et la femme.

La manière dont on conçoit la masculinité et la féminité a une influence considérable sur la manière dont on comprend le rapport entre l'homme et la femme. Thomas d'Aquin voyait la féminité comme une faiblesse de complexion corporelle. Cela impliquait qu'il revient toujours à l'homme de gouverner la femme. Cette vision constitue d'une certaine manière le socle de la domination masculine. Si nous considérons que la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer, qu'en est-il de la domination masculine ?

⁶⁹⁹ Cf. n. 1.

Chapitre IV : Masculinité, féminité, et domination masculine

Dans ce quatrième et dernier chapitre, nous voulons saisir le lien qui existe entre une certaine conception de la masculinité et de la féminité, et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. C'est l'objectif secondaire de notre étude. Nous allons aborder la question du rapport entre l'homme et la femme selon un angle particulier : celui de la domination masculine. Notre but n'est pas d'étudier le problème de la domination masculine en soi, ce qui ferait l'objet d'une thèse à part, mais de saisir comment ce problème trouve son fondement dans une certaine conception de la masculinité et de la féminité. Nous verrons si notre conception de la masculinité et de la féminité peut soutenir l'idée d'une domination masculine et, si ce n'est pas le cas, ce que cette conception peut nous dire du rapport entre l'homme et la femme.

Qu'entend-on par domination masculine ? Parler de « domination masculine », c'est évoquer l'idée qu'il est inscrit dans la « nature » de l'homme de dominer la femme, et qu'il est inscrit dans la « nature » de la femme d'être soumise à l'homme. Derrière cette idée se cache aujourd'hui le stéréotype de la femme mère et ménagère, qui s'occupe des enfants et assure toutes les tâches domestiques (ménage, lessives, courses, cuisine, etc.), tandis que l'homme, qui travaille hors de la maison le jour, se fait servir en rentrant à la maison le soir. La femme est considérée comme un objet au service de l'homme : l'homme a tous les droits sur elle. Cette idée de domination masculine trouve son fondement dans une certaine conception de la masculinité et de la féminité fondée sur la biologie. L'homme domine la femme, car il est biologiquement plus fort ; et la femme est soumise à l'homme, car elle est biologiquement plus faible. C'est ce qu'on appelle le « déterminisme biologique ».

Toute la difficulté se trouve dans la manière de concevoir la masculinité et la féminité. Redéfinir la masculinité et la féminité amène nécessairement à revoir le rapport entre l'homme et la femme, et à mettre en question la domination masculine. Nous avons vu que la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer. Est-ce que la domination est inscrite dans la puissance active d'engendrer et la soumission dans la puissance passive d'engendrer ?

Nous réfléchirons au problème de la domination masculine en trois sections : nous verrons d'abord les positions de Thomas d'Aquin et des études sur le genre ; nous verrons ensuite si la masculinité et la féminité impliquent que l'homme soit le chef ; nous verrons enfin un cas

particulier, qui représente pour certains une illustration de la domination masculine : le cas du sacerdoce ministériel réservé aux hommes.

Comme le chapitre précédent, ce chapitre sera en dialogue avec la pensée de Thomas d'Aquin. Ce chapitre fera notamment écho au premier chapitre, qui montre les idées sur l'homme et la femme que Thomas tire de l'Écriture Sainte. C'est surtout dans ce contexte que Thomas parle de la domination de l'homme sur la femme. Comme Thomas, nous ferons appel à l'Écriture Sainte pour réfléchir à la question du rapport entre l'homme et la femme.

A) La domination masculine chez Thomas d'Aquin et dans les études sur le genre

Nous allons exposer ici deux positions différentes à propos de la domination masculine. D'un côté, Thomas d'Aquin soutient qu'il existe une domination naturelle de l'homme sur la femme. De l'autre côté, les études sur le genre luttent contre l'idée qu'il existe quelque chose dans la biologie de l'homme et de la femme qui implique une telle domination.

1) La domination masculine chez Thomas d'Aquin

Nous avons vu que, pour Thomas d'Aquin, la femme est de complexion corporelle froide et humide (molle) : elle est biologiquement plus faible que l'homme. Cette faiblesse fait qu'elle est naturellement soumise à l'homme : il revient en effet aux plus parfaits de gouverner les plus faibles. La domination de l'homme sur la femme est naturelle, elle était déjà présente dans l'état d'innocence. C'est donc le donné biologique qui justifie la domination masculine. On voit comment la manière de concevoir la masculinité et la féminité est déterminante pour la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. La question de la domination masculine est directement liée à la manière dont on conçoit la masculinité et la féminité.

Pour Thomas, la domination en soi n'est pas une chose mauvaise : « On domine sur un autre comme sur un homme libre, quand on dirige celui-ci vers son bien propre, ou vers le bien

commun. »⁷⁰⁰ L'homme domine sur la femme pour la diriger vers son bien propre ou le bien commun. Cette domination ne prive pas la femme de sa liberté, mais au contraire elle promeut sa liberté. A ce type de domination s'oppose un autre type de domination, où la femme est considérée comme une esclave : « On peut donc dire que quelqu'un domine sur un autre comme sur son esclave, quand il ramène le dominé à sa propre utilité à lui, le dominateur. » Dans ce cas, l'homme se sert de la femme pour sa propre utilité ; il ne la sert plus, mais il se sert d'elle. Alors que le premier type de domination existait dès l'état d'innocence, le second type de domination est apparu des suites du péché originel.

Pour Thomas, le problème ne vient pas tant du fait que l'homme domine sur la femme, que du fait qu'il domine sur elle comme sur une esclave. La solution au problème de la domination masculine ne consisterait pas à supprimer cette domination, mais à bien l'ordonner.

Nous avons vu dans le premier chapitre comment l'idée de domination prend place dans la pensée de Thomas. Thomas pense qu'il revient à l'homme de dominer sur la femme en général, mais cela est particulièrement vrai dans le cas de la famille. Il est impossible pour Thomas d'envisager une société sans un seul chef chargé de veiller au bien commun. La société familiale doit nécessairement avoir un chef : une société ne peut pas s'établir sans chef, ni avec deux chefs. Le rôle de chef revient à ceux qui sont plus parfaits, à ceux qui possèdent « plus largement le discernement de la raison ». Le gouvernement de la famille revient donc à l'homme.

Thomas d'Aquin était-il misogyne ? C'est la question que s'est posée Catherine Capelle. Selon elle, Thomas est matériellement misogyne, mais pas formellement⁷⁰¹. Catherine Capelle

⁷⁰⁰ Cf. n. 18.

⁷⁰¹ Cf. Catherine CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe ?*, pp. 83-84 : « Si, par un effort de reconstitution intellectuelle, nous essayons de nous placer dans la mentalité qui fut celle de Thomas, nous devons relever le bien fondé de sa conviction : s'il est vrai que la femme soit un être humain de qualité inférieure, si l'on voit dans les détails précis du chapitre III de la Genèse une valeur dogmatique fondée sur la réalité concrète des événements relatés, alors la femme doit rester gouvernée par le mâle dans la société et dans l'Eglise. Que si, au contraire, l'évolution de la société et de la science nous oblige à reconnaître, dans la femme, un humain à part entière, si les preuves de ses aptitudes intellectuelles et morales la montrent capable à la fois dans les sciences contemporaines et dans la valeur éthique de sa conduite, si enfin une exégèse de la Genèse nous oblige à relativiser les événements rapportés au chapitre III, alors la position de notre auteur en serait de toute évidence transformée. Pour Thomas, en effet, il faut bien voir que, enserré dans la mentalité cléricale de son temps, il n'aurait pas pu penser autrement qu'il ne le fait sur le problème, au fond, secondaire pour lui qu'était la place de la femme dans la société et dans l'Eglise. Mais il m'apparaît que sa probité intellectuelle l'aurait conduit à récuser cette misogynie dans la mesure où, prenant racine dans l'égalité métaphysique entre l'homme et la femme qu'Aristote lui a fait découvrir, il verrait l'inconsistance des théories physiques du Stagirite et la valeur purement mythique de la Source à laquelle appartiennent à la fois le chapitre II et le chapitre III de la Genèse. Ces textes [...] prennent leurs images des mœurs

suppose que la position de Thomas aurait été différente s'il avait eu accès aux sources actuelles. Elle explique que bien que ses sources, l'interprétation de l'Écriture et la biologie de son temps, étaient empreintes de misogynie, Thomas a toujours voulu malgré tout démontrer l'égalité de l'homme et de la femme. La position de Thomas a en cela représenté une étape considérable dans la valorisation de la femme dans l'Eglise. Catherine Capelle note trois étapes : tout d'abord, le fait que la femme ait été admise au baptême (les femmes n'étaient pas intégrées dans l'essentiel de la religion juive) ; ensuite, l'intervention de saint Paul qui a écrit que, dans le corps mystique du Christ, il n'y a ni homme ni femme ; enfin, Thomas d'Aquin qui écrit que la différence sexuelle n'est que corporelle⁷⁰². Rien dans la société ambiante ne suggérait cette vérité. Thomas est allé au-delà des données contemporaines pour défendre l'égalité des hommes et des femmes. Pour Catherine Capelle, Thomas n'est donc pas misogyne⁷⁰³. Il a simplement été influencé par les sources de son temps qu'il prenait au sérieux.

Bien que pour Thomas la différence sexuelle est seulement corporelle, on a vu que cette différence a un impact sur la raison de la femme. La raison de la femme est plus faible à cause de sa faible complexion corporelle. Catherine Capelle semble donner à Thomas des intentions un peu décalées pour son temps. En réalité, lire Thomas avec en arrière fond la question de la misogynie est anachronique. La lutte contre l'oppression des femmes n'est pas une problématique du temps de Thomas. Thomas considérait que les femmes étaient inférieures aux hommes, mais il ne les méprisait pas pour autant⁷⁰⁴. La hiérarchie n'implique pas de soi pour Thomas un mépris des réalités inférieures. Chaque créature possède une perfection propre, quel que soit son niveau dans l'ordre de la nature.

contemporaines à leur composition, c'est-à-dire à une société patriarcale et sémitique. Au point où nous en sommes de notre enquête, nous pouvons, me semble-t-il, apporter une première conclusion : l'Aquinat est matériellement misogyne, formellement il ne l'est pas, car les raisons pour lesquelles il l'a été ne correspondent pas à la réalité fondamentale de sa pensée ; elles n'auraient plus de valeur de motivation pour lui, en un autre état de l'évolution du monde et de l'Eglise. »

⁷⁰² Cf. *Ibid.*, p. 170.

⁷⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 170 : « Nous nous inscrivons en faux contre l'accusation portée à l'auteur ici étudié d'avoir été *misogyne*. Il ne l'a pas été : il a vécu dans une société patriarcale et par le fait même misogyne. Mais dans la mesure de sa grâce et de son acuité intellectuelle, sa vision a dépassé le point précis de l'incarnation de l'Eglise de son temps pour prévoir et annoncer une libération de la femme à l'égard de certaines servitudes d'un autre âge où d'aucuns voudraient la tenir enfermée, faute de tenir suffisamment compte de cette incarnation de l'Eglise dont nous parlons. »

Cf. aussi p. 167 : « Pouvons-nous maintenant répondre à l'interrogation qui titrait notre recherche ? Je répondrais : oui, Thomas d'Aquin est féministe dans la mesure où il a su transcender son aristotélisme : l'incomplétude de l'être humain qu'est la femme ne se situe ni dans son intelligence, ni dans son âme. »

⁷⁰⁴ Cf. nn. 17 et 125.

Une autre théologienne, Prudence Allen, a voulu démontrer que Thomas soutient d’une certaine manière l’égalité homme-femme. Dans un article de la revue *Studies in Religion*, elle compare deux visions médiévales de la femme : celle de Hildegarde de Bingen et celle de Thomas d’Aquin⁷⁰⁵. Elle explique que Hildegarde soutient une théorie de *sex complementarity* (complémentarité des sexes), tandis que Thomas soutient une théorie de *sex polarity* (polarité des sexes) au niveau de la nature et de *sex complementarity* au niveau de la grâce⁷⁰⁶. La théorie de *sex complementarity* dit que l’homme et la femme sont fondamentalement égaux en valeur et en dignité, tout en reconnaissant une différence significative entre les deux sexes. La théorie de *sex polarity* reconnaît aussi une différence significative entre l’homme et la femme, mais elle dit que les hommes en général sont supérieurs aux femmes. Selon Prudence Allen, Thomas s’appuie sur la biologie d’Aristote pour dire que l’homme est supérieur à la femme, mais il va plus loin que lui avec sa vision de la grâce⁷⁰⁷. Prudence Allen mentionne deux cas où Thomas soutient une égalité homme-femme : dans le cas de la résurrection (il y aura aussi des femmes parmi les ressuscités), et dans celui de la sagesse infuse (Marie a reçu le don de la sagesse, même si elle l’a utilisé d’une manière différente de l’homme). L’homme et la femme sont donc inégaux du point de vue de la nature, mais égaux du point de vue de la grâce.

L’interprétation de Prudence Allen rejoint notre propre interprétation. On y retrouve notre réflexion à propos de l’ordre des sexes et de l’ordre de la gloire⁷⁰⁸. Selon Thomas, la femme est

⁷⁰⁵ Cf. Prudence ALLEN, « Two medieval views on woman’s identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas », *SR* 16 (1987) 21-36.

⁷⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 21.

⁷⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 35 : « Hildegard remained relatively free from the direct influx of Aristotelian arguments for the natural inferiority of woman, because she wrote just prior to the massive introduction of Latin translations of Aristotelian texts. Thomas, on the other hand, wrote just after this period. In addition, his teacher Albert the Great was very receptive to the Greek philosopher’s theories, and particularly his theories of generation. In this way Thomas was predisposed to accept the Aristotelian rationale for sex polarity as a foundation for his own thinking on the subject. Where Thomas went beyond Aristotelian sex polarity was in his acceptance of the Christian orientation towards a sex complementarity on the level of grace, that is in the belief in resurrection, and in the equal access of women and men to infused wisdom and theological virtue. »

⁷⁰⁸ Cf. Chapitre I, B, 1.

C’est aussi le constat de Kristin Mary Popik, cf. *The Philosophy of Woman of St. Thomas Aquinas*, pp. 34-35 : « To summarize, the imperfection of woman’s soul, and her inferiority in comparison with man in ability to do higher reason and to order her acts and control her passions with reason, is the result of the influence of her imperfect and weak body on her soul and its operations. But this imperfection and inferiority is not universally true of all women, nor is it so great in the average woman as to be impossible to overcome: some women are found who excel in virtue or who have great abilities in higher reason. Not only is it possible that some women’s bodies, more perfect and stronger than normal, might not have such a detrimental effect on their souls as is usual, but also that the natural imperfection and weakness of women’s souls be overcome by conscious effort in the cultivation of reason and virtue, and of course by grace, which transcends the natural order in which woman is inferior to man. »

inférieure à l'homme par nature, mais elle peut se retrouver à égalité ou supérieure à lui par la grâce. Dans l'ordre naturel, il revient à l'homme de gouverner la femme, car il est naturellement supérieur à elle. Dans l'ordre de la gloire, il pourra en être autrement : les individus supérieurs seront ceux qui auront montré le plus de charité.

Ainsi, selon Thomas, la domination de l'homme sur la femme est une réalité fondée sur l'ordre de la nature. Dans l'ordre de la gloire, il pourra être donné à certaines femmes de dominer sur des hommes mais, dans la vie d'ici-bas, il revient toujours à l'homme de dominer.

2) La domination masculine et les études sur le genre

La question des études sur le genre est une question particulièrement ample. Nous ne pourrions ici qu'en proposer une très brève esquisse⁷⁰⁹.

Les études sur le genre sont nées dans les années 1980, dans le sillage des mouvements féministes du XX^e siècle. Elles sont nées de la lutte contre l'oppression des femmes par les hommes. Les hommes oppriment les femmes sous couvert d'une supériorité inscrite dans leur nature. Or, cette inégalité, comme toutes les inégalités, ne peut être que le fruit d'une élaboration culturelle permettant aux hommes de prendre le pouvoir. L'objectif des études sur le genre est d'éradiquer cette élaboration culturelle en montrant qu'elle n'a aucun fondement naturel. Il faut démontrer qu'il n'est pas inscrit dans la nature de l'homme de dominer, ni dans la nature de la femme d'être soumise. En luttant contre tout « déterminisme biologique »,

Cela rejoint aussi la réflexion du père Pinto de Oliveira, cf. « Homme et femme dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin », p. 172 : « Mais au-delà de cette subordination qui ressort la première, et d'une façon ostensible, comme l'application d'une loi générale de l'ordre du monde, une autre considération de la nature humaine de la femme en manifeste une vision plus profonde. Cette nature saisie et comprise d'une façon absolue et dans ses principes constitutifs fondera l'égalité de l'homme et de la femme : égalité essentielle, d'une même nature rationnelle et libre ; égalité devant Dieu, dans une même vocation à la vie éternelle. Lorsque cette vocation sera pleinement accomplie, dans la perfection achevée de la résurrection glorieuse, la différence des sexes persistera parce qu'elle appartient à la "nature" que l'ordre du salut ne vient pas détruire mais parfaire. Mais parmi les élus aucune subordination fondée sur l'ordre naturel ne restera, la loi suprême et unique qui régit et ordonne la cité céleste étant l'amour divin. La hiérarchie qui en dérive parmi les élus – hommes et femmes – s'établira selon leur degré de participation à la charité divine et de leur communion et ressemblance plus ou moins étroite avec Dieu qui est Amour. »

⁷⁰⁹ Nous nous appuyons pour cette explication sur l'ouvrage de référence : Laure BERENI – Sébastien CHAUVIN – Alexandre JAUNAIT – Anne REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, De Boeck Supérieur, Louvain-la-Neuve, 2012².

« naturalisme » ou « essentialisme », on devrait arriver à éradiquer la « domination masculine », dénoncée aussi sous le nom de « patriarcat ».

Au « déterminisme biologique », les études sur le genre opposent ainsi l'idée de « construction sociale ». Elles font la distinction entre le donné naturel (le sexe biologique) et la construction sociale (le genre). Le genre est une construction sociale, une élaboration culturelle, développée autour du sexe biologique. Il est empreint de stéréotypes : les « stéréotypes du genre »⁷¹⁰. Ces stéréotypes peuvent varier selon les cultures, les lieux et les époques. La domination de l'homme et la soumission de la femme sont des stéréotypes du genre. L'enjeu pour les études sur le genre est de montrer que le genre est une pure construction sociale, sans fondement biologique. Le but est de parvenir à vider le sexe biologique de toute dimension culturelle. Le sexe biologique doit pouvoir devenir aussi insignifiant que la couleur des cheveux ou de la peau, par exemple.

On peut relever deux étapes dans le travail des études sur le genre. La première étape a consisté à ne plus attribuer l'identité sexuée au sexe biologique. Alors qu'au départ le sexe biologique déterminait l'identité sexuée, c'est maintenant le genre qui détermine l'identité sexuée : « Le genre définit ainsi le sexe, qu'on ne saurait plus considérer comme une réalité physique indépendante de nos pratiques sociales »⁷¹¹. Le sexe biologique a été peu à peu dissocié du genre et de l'identité sexuée. On peut posséder un pénis sans être un homme pour autant. C'est le cas des individus dits « transgenre ». Un individu transgenre est soit de genre masculin avec un sexe de femme, soit de genre féminin avec un sexe d'homme⁷¹². L'individu transgenre n'est pas comme l'individu transsexuel. L'individu transsexuel a recours à une opération de

⁷¹⁰ La dichotomie homme/femme se caractérise ainsi par des dichotomies telles que violence/douceur, courage/beauté, aventurier/princesse, fort/faible, dur/mou, extérieur/intérieur, sphère politique/sphère domestique, rationnel/sentimental, agressif/sensible, individualiste/altruiste, mathématiques/linguistique, travail/famille, sport/art, bleu/rose, pantalon/robe, camions/poupées, etc.

⁷¹¹ Laure BERENI – Sébastien CHAUVIN – Alexandre JAUNAIT – Anne REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, p. 55.

La position de Jacques Maritain, qui consistait à attribuer la masculinité et la féminité à un type d'âme plutôt qu'au sexe biologique, est finalement assez proche de l'idée de genre. Comme ce qui a été fait avec le genre, Jacques Maritain a désolidarisé la masculinité et la féminité du sexe biologique. Jacques Maritain a cependant toujours reconnu un lien entre la masculinité et la féminité et le sexe biologique : le sexe biologique était une des conséquences de la masculinité et de la féminité.

⁷¹² Cf. Laure BERENI – Sébastien CHAUVIN – Alexandre JAUNAIT – Anne REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, p. 43 : « Une personne transgenre se distingue d'une personne transsexuelle en ce qu'elle n'a généralement pas recours à la chirurgie et revendique une identité "trans" en tant que telle, et non l'appartenance à une catégorie de sexe homogène. »

réassignation sexuelle pour que son sexe biologique soit en phase avec son genre. Pour l'individu transsexuel, il existe encore un lien entre le sexe biologique et le genre.

Depuis les années 1990, les études sur le genre sont passées à une étape plus radicale, qui consiste à « dénaturer » le sexe. Cette étape est une conséquence logique de la première étape. Les catégories « homme » et « femme » disparaissent du genre. Le genre ne se rapporte plus à l'homme ou à la femme, mais il désigne une des multiples variations possibles : chacun a d'une certaine manière son propre genre. Les questions d'orientation sexuelle s'étant entretemps invitées dans le débat, le genre tend parfois à désigner plutôt cette orientation : on est « hétérosexuel », « homosexuel », ou « bisexuel ». Le genre, entendu dans ce dernier sens, n'est pas totalement déconnecté du sexe biologique puisque, pour se dire homosexuel par exemple, encore faut-il connaître son sexe biologique et celui de son partenaire (les personnes homosexuelles sont de même sexe biologique). Il reste donc une certaine élaboration culturelle fondée sur le sexe biologique, mais celle-ci ne concerne que l'orientation sexuelle.

En même temps qu'elles disparaissent du genre, les catégories « homme » et « femme » disparaissent du sexe biologique. Pour démontrer que ces catégories sont arbitraires, les études sur le genre s'appuient sur le cas des personnes intersexuées. Puisque ces personnes ne peuvent être « rangées » dans une catégorie, alors on propose de supprimer l'idée de catégorie dans le sexe biologique et de dire qu'il existe une infinité de variations entre l'homme et la femme : l'homme et la femme n'étant que les extrêmes d'une échelle de sexes. On retrouve le même phénomène que pour le genre. Il n'y a pas de « vrai sexe », mais une espèce de continuum avec une multitude de sexes⁷¹³. L'intersexuation n'est dès lors plus considérée comme une anomalie, c'est une variation : c'est une des raisons pour lesquelles certains encouragent à ne pas faire d'opération chirurgicale⁷¹⁴. Le document de la Commission nationale d'éthique Suisse que nous avons vu précédemment va d'ailleurs dans ce sens.

⁷¹³ Cf. Michel BOYANCE, *Hommes, femmes, entre identités et différences*, pp. 20-21 : « On tend de plus en plus à ne plus parler de troubles, d'anomalies, de difficultés ou de désordres, mais de *variations* du développement sexuel, comme s'il existait un continuum entre le masculin et le féminin qui impliquerait une pluralité d'identités et donc une impossibilité d'identifier les identités : une personne intersexuée reste une personne, donc la personne ne se réduit pas à son identité binaire biologique masculin-féminin, il n'y a pas de "vrai sexe". »

Notons que l'expression de « vrai sexe » vient de Michel Foucault, cf. *Ibid.*, p. 21, n. 19.

⁷¹⁴ Cf. Laure BERENI – Sébastien CHAUVIN – Alexandre JAUNAIT – Anne REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, p. 37 : « Toute la question est bien entendu de savoir quels sont les critères de ce vrai sexe. En l'occurrence, ceux-ci varient en fonction de considérations elles-mêmes marquées par une pensée sociale du genre. Pour une femelle génétique (XX), les médecins prendront surtout en considération les capacités reproductives, considérées comme déterminantes du sexe femelle. En revanche, pour des mâles génétiques, c'est le plus souvent

Alors que l'objectif de départ des études sur le genre était d'effacer les stéréotypes du genre, elles en sont arrivées à nier l'existence de sexes biologiques. Elles voulaient supprimer les inégalités entre les hommes et les femmes, et en sont arrivées à supprimer les hommes et les femmes. Ceci montre bien qu'il existe un lien entre la conception que l'on a de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Pour supprimer une inégalité, les études sur le genre ont supprimé une différence. Est-ce à dire que la masculinité et la féminité impliquent de soi une inégalité, et qu'on ne peut supprimer cette inégalité sans supprimer la masculinité et la féminité ? Ou plutôt n'est-ce pas le signe que les études sur le genre se sont fondées sur une mauvaise conception de la masculinité et de la féminité ? Toute différence n'implique pas de soi une inégalité : tout dépend de la manière dont on comprend la différence.

Il semble, finalement, que les études sur le genre n'ont pas pris la bonne voie pour résoudre la question de la domination masculine. Elles ont voulu nier que le sexe biologique puisse avoir une signification, au lieu de chercher à comprendre ce qu'il est et ce qu'il signifie vraiment. Il s'est avéré qu'on ne peut pas nier la signification du sexe biologique sans en arriver à nier le sexe biologique lui-même. Le sexe biologique est nécessairement chargé d'une signification. Il est impossible de le rendre aussi insignifiant que la différence de couleur des cheveux ou de la peau. La véritable question est donc celle-ci : pourquoi le sexe biologique implique de soi une signification, et pas la couleur des cheveux ou de la peau ?

La meilleure manière de résoudre la question de la domination masculine ne peut être qu'une étude poussée de ce que sont en soi la masculinité et la féminité. Notre recherche sur la masculinité et la féminité se présente donc comme une alternative pour résoudre la question posée par les études sur le genre. Nous avons vu que, comme puissances d'engendrer, la

la taille du pénis qui sera prise en compte, évaluée aux normes de la sociabilité masculine. Le Mouvement pour les droits des intersexués (IRM) a ainsi proposé, non sans humour, un "phallomètre" prédictif des opérations chirurgicales de réassignation : un organe génital à la naissance de 2.9 à 4.5 centimètres permet de "déterminer" un mâle, un organe de moins de 1.5 centimètre impose de "fabriquer" une fille, et un organe situé entre 1.5 et 2 centimètres sera renvoyé à d'autres critères de détermination, comme la capacité à uriner debout ou assis, ou la capacité à pénétrer ou être pénétré. Il semble ainsi que la "vérité" exprimée par les gonades, la génétique, les hormones ou l'anatomie se dérobe toujours lorsqu'il s'agit de déterminer un critère unique du sexe. Ce que la chirurgie d'assignation de sexe, dans les cas d'intersexuation, montre de manière exemplaire, est bien la stabilité du paradigme de la différence des sexes : celui-ci impose de "corriger" toutes les occurrences qui risqueraient d'en invalider la prémisse essentielle selon laquelle il y aurait deux sexes naturels existant dans un domaine pré-social. Des mouvements intersexes et trans militent aujourd'hui pour la dépathologisation de l'intersexuation et l'arrêt de ces procédures chirurgicales dénoncées comme des violences et des mutilations inacceptables. »

masculinité et la féminité impliquent l'agir de l'individu et qu'elles ont une influence sur les autres puissances de l'âme. La couleur de la peau n'implique pas l'agir de l'individu, elle n'est qu'une qualité passible. La masculinité et la féminité ont donc nécessairement une signification, liée à la manière dont l'individu engendre et dont il agit en général. La question reste de savoir quelle est cette signification. Si la masculinité et la féminité sont des puissances d'engendrer, la domination masculine trouve-t-elle encore un fondement ?

B) La masculinité et la féminité impliquent-t-elles que l'homme soit le chef ?

Dire que la masculinité et la féminité sont des puissances différentes d'engendrer implique que la femme n'est pas naturellement plus faible que l'homme. L'homme et la femme sont différents, mais cette différence n'implique de soi aucune hiérarchie, aucune inégalité. La position de Thomas n'est donc pas juste. Du point de vue de l'ordre de la nature, l'homme et la femme sont à égalité ; il n'y a pas d'« ordre des sexes ». La différence entre l'homme et la femme n'est pas une différence de « degré », mais de « nature ». La puissance active d'engendrer et la puissance passive d'engendrer ne s'opposent pas comme si l'une était la privation de l'autre ; elles sont des contraires, des alternatives.

Même si les passions ont une part importante dans le raisonnement de la femme, cela n'implique pas que sa raison est plus faible et qu'elle doive être gouvernée par l'homme. L'homme et la femme peuvent tous les deux gouverner. Ils gouvernent simplement différemment. Nous avons aujourd'hui de nombreux exemples de femmes qui excellent dans ce qu'on appelle des « postes à haute responsabilité », que ce soit dans le monde de l'entreprise, de l'enseignement, en politique, etc. Il ne revient donc pas naturellement à l'homme de gouverner.

Puisqu'il n'y a pas de hiérarchie naturelle entre l'homme et la femme, on dira que l'homme et la femme ne sont pas vraiment en « rapport », mais plutôt en « relation ». Il reste que l'homme et la femme ne se situent pas de la même manière dans leur relation, et surtout lorsqu'il s'agit d'une relation d'amour. La masculinité et la féminité ont une influence sur la manière dont l'homme et la femme s'aiment, et cela peut avoir quelques conséquences, notamment dans le cadre de la famille.

1) L'homme : le premier dans la génération et dans l'amour

Du point de vue de la génération, il y a un ordre évident entre l'homme et la femme, fondé sur la cause efficiente. Comme cause efficiente active, l'homme est celui qui enclenche la génération. Il est celui qui pénètre et qui féconde. Il est le premier dans la génération : le premier agent. Comme cause efficiente passive, la femme est le second agent. Elle est pénétrée et fécondée. L'ordre de la génération est différent de l'ordre de la nature (fondé sur la perfection de nature et donc sur les causes matérielles et formelles) et de l'ordre de la grâce et de la gloire (fondé sur la charité et donc sur la cause finale). Notons que cet ordre de la génération n'est pas l'ordre de génération évoqué précédemment à propos des puissances de l'âme. Il s'en rapproche cependant : c'est un ordre temporel.

En étudiant le rapport des puissances de l'âme entre elles, nous avons vu qu'il y a un lien entre l'amour instinctif, l'amour sensible et l'amour spirituel. Nous avons vu que la femme attire et que l'homme tend vers elle : le mouvement vient de l'homme, et va vers la femme. On observe que l'ordre qui existe au niveau de la génération se retrouve dans l'amour spirituel. Dans sa lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* consacrée aux femmes, Jean-Paul II s'appuie sur l'épître aux Ephésiens (Ep 5, 21-33) pour montrer qu'il existe un ordre de l'amour. Voyons d'abord ce que dit cette épître :

Par respect pour le Christ, soyez soumis les uns aux autres ; les femmes, à leur mari, comme au Seigneur Jésus ; car, pour la femme, le mari est la tête, tout comme, pour l'Église, le Christ est la tête, lui qui est le Sauveur de son corps. Eh bien ! puisque l'Église se soumet au Christ, qu'il en soit toujours de même pour les femmes à l'égard de leur mari. Vous, les hommes, aimez votre femme à l'exemple du Christ : il a aimé l'Église, il s'est livré lui-même pour elle, afin de la rendre sainte en la purifiant par le bain de l'eau baptismale, accompagné d'une parole ; il voulait se la présenter à lui-même, cette Église, resplendissante, sans tache, ni ride, ni rien de tel ; il la voulait sainte et immaculée. C'est de la même façon que les maris doivent aimer leur femme : comme leur propre corps. Celui qui aime sa femme s'aime soi-même. Jamais personne n'a méprisé son propre corps : au contraire, on le nourrit, on en prend soin. C'est ce que fait le Christ pour l'Église, parce que nous sommes les membres de son corps. Comme dit l'Écriture : À cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un. Ce mystère est grand : je le dis en référence au Christ et à l'Église. Pour en revenir à vous, chacun doit aimer sa propre femme comme lui-même, et la femme doit avoir du respect pour son mari.⁷¹⁵

⁷¹⁵ Ep 5, 21-33.

Jean-Paul II commente ainsi :

Si l'auteur de la *Lettre aux Ephésiens* appelle le Christ l'Epoux et l'Eglise l'Epouse, il confirme indirectement par cette analogie *la vérité sur la femme en tant qu'épouse*. L'Epoux est celui qui aime. L'Epouse est aimée : *elle est celle qui reçoit l'amour, pour aimer à son tour*. [...] Lorsque nous disons que la femme est celle qui reçoit l'amour pour aimer à son tour, nous ne pensons pas seulement ou avant tout au rapport nuptial spécifique du mariage. Nous pensons à quelque chose de plus universel, fondé sur le fait même d'être femme dans l'ensemble des relations interpersonnelles qui structurent de manières très diverses la convivialité et la collaboration entre les personnes, hommes et femmes. Dans ce contexte large et différencié, *la femme présente une valeur particulière comme personne humaine* et, en même temps, comme personne concrète, *du fait de sa féminité*. Cela concerne toutes les femmes et chacune d'elles, indépendamment du contexte culturel où elles se trouvent, de leurs caractéristiques spirituelles, psychologiques et physiques, comme par exemple leur âge, leur instruction, leur santé, leur travail, le fait d'être mariées ou célibataires.⁷¹⁶

Selon Jean-Paul II, la femme est celle qui est aimée et qui aime à son tour. C'est l'ordre de l'amour. Comme l'ordre de la génération, cet ordre est fondé sur la cause efficiente. Il ne correspond pas nécessairement à la chronologie du « coup de foudre » : la femme peut très bien tomber amoureuse avant l'homme. Il s'agit plutôt d'une illustration de la manière dont l'homme manifeste et donne son amour, et de la manière dont la femme reçoit cet amour et le donne à son tour. Il manifeste la manière dont l'homme et la femme sont causes efficientes dans l'amour. Jean-Paul II met en évidence la manière dont l'homme et la femme aiment, la manière dont ils se donnent. L'homme et la femme n'aiment pas de la même manière, et ils ne se donnent pas de la même manière⁷¹⁷. L'homme est premier dans l'ordre de l'amour, car le mouvement vient de lui. Cet ordre se retrouve au-delà du mariage, dans tous les rapports entre hommes et femmes.

Le pape poursuit dans le paragraphe suivant : « La dignité de la femme est intimement liée à l'amour qu'elle reçoit en raison même de sa féminité et, d'autre part, à l'amour qu'elle donne à son tour. »⁷¹⁸ La femme répond à l'amour de l'homme en donnant à son tour de l'amour.

⁷¹⁶ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, § 29.

⁷¹⁷ Cf. aussi Michele SCHUMACHER, « Des amours de différentes sortes. Féminisme, nature et anthropologie », *RETM* 290 (2016), pp. 31-32 : « C'est son amour sincère pour moi – le délice qu'il éprouve du fait que j'existe *en tant que moi*, et donc aussi *en tant que féminine* – qui à la fois encourage et suscite ma manière particulièrement féminine de l'aimer en retour. Précisément en le recevant *en tant qu'homme* – encourageant et promouvant avec reconnaissance sa masculinité et acceptant son don de soi sous la forme de mon propre don de moi –, en retour, j'encourage, je favorise et je promeus sa manière spécifiquement masculine d'aimer. »

⁷¹⁸ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, § 30.

D'une certaine manière, on pourrait dire qu'elle ne donne jamais autant d'amour que lorsqu'elle se sait aimée. Le don de la femme suit en quelque sorte le don de l'homme⁷¹⁹. Comme dans la génération, la femme est d'abord dans une attitude de réceptivité au don de l'homme. On retrouve d'une certaine manière dans l'amour les dimensions active et passive. Comme nous l'avons vu, cela ne signifie pas que l'homme et la femme ont deux volontés (amours) spécifiquement différentes, comme c'est le cas pour les puissances d'engendrer. La manière d'aimer ne constitue pas la masculinité ou la féminité : elle en est une conséquence.

Nous pouvons ajouter ici une observation : la force est un attribut qui est souvent donné à l'homme et la beauté à la femme⁷²⁰. Ces attributs correspondent d'une certaine manière à l'ordre de l'amour. La beauté donne à la femme d'attirer l'homme, et la force de l'homme lui donne de se porter vers la femme. On pourrait objecter que la force de l'homme lui donne de se battre, mais ne se bat-il jamais autant que lorsque c'est pour une femme ? N'aime-t-il pas conquérir celle qu'il aime ? On observe que la femme aime savoir qu'elle attire, elle aime se faire désirer, et sa beauté inhérente y contribue, tandis que l'homme aime savoir qu'il est à la hauteur, et sa force inhérente y contribue. La force de l'homme et la beauté de la femme disent quelque chose de leur manière d'aimer. On peut dire aussi que la beauté de la femme et la force de l'homme

⁷¹⁹ Certains faits culturels semblent tenir de cet ordre, comme la galanterie par exemple, le fait que l'homme est celui qui invite la femme à danser, ou bien même le fait que c'est lui qui fait la demande en mariage.

La réflexion d'Adrienne von Speyr va aussi dans ce sens, cf. Michele SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology*. Adrienne von Speyr & Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2014, p. 273 : « Adrienne argues that it is the man who initiates the mutual surrender of the couple by risking love first of all. Despite his later sexual maturity, a young man is sexually stimulated or “awakened” much sooner than is a young woman, Adrienne explains, whereby he is also more apt, or likely, to be sexually active. The mystic of Basel notes in her commentary of Ephesians 5:31, wherein reference is made to the original unity of man and woman in Genesis 2:24, that it is he who clings to the woman, rather than she to him. Only after he has assumed the risk of humiliation, even rejection, in his courtship of her, so as to prove “the unbreachable strength of the bond,” should the woman consider subjecting herself to him. »

L'union est un abandon mutuel, mais cet abandon est initié par l'homme. La femme reçoit l'initiative de l'homme et elle s'abandonne en retour. L'abandon de la femme appelle ensuite celui de l'homme. Cf. *Ibid.*, p. 276 : « It is in virtue of his characteristically initiating love in the sexual act, for example, that the man consequently invites or provokes the woman's characteristically responsive surrender in the form of loving availability: he “takes the lead by surrendering and losing himself.” Her surrender, in turn – which Adrienne qualifies as her part of love – is necessary for his own, which is to say that his surrender presupposes hers. His is “always a response to the feminine surrender,” which in turn is a response to his initiating call or invitation, his “challenge [*Forderung*].” »

Adrienne von Speyr note cependant que, alors que dans l'acte sexuel, l'homme est actif et la femme contemplative, c'est l'inverse qui se passe dans le fait de donner naissance, cf. *Ibid.*, p. 278, Michele Schumacher cite Adrienne von Speyr : « In the conjugal act the man is active, the woman contemplative, whereas in giving birth the situations are reversed. » La réceptivité de la femme appelle une réponse active de sa part. Cette réponse active est la maternité.

⁷²⁰ Cette remarque s'inspire des ouvrages grand public de John et Stasi Eldredge. Cf. John ELDREDGE, *Indomptable*. Le secret de l'âme masculine, Editions Farel, Paris, 2002 ; et John et Stasi ELDREDGE, *Cœur de femme*. Du rêve à la réalité, Editions Farel, Paris, 2007.

vont de pair avec la maternité et la paternité. La répartition des graisses chez la femme, qui lui donnent certaines formes et courbes caractéristiques, va de pair avec sa capacité à porter un enfant. De même, le développement de la masse musculaire chez l'homme va de pair avec sa capacité à prendre soin et à protéger d'une certaine manière la mère et l'enfant.

Dire que l'homme est plus fort, n'est-ce pas dire qu'il est supérieur à la femme ? Il est vrai que l'homme a une force physique que la femme n'a pas, mais cela n'implique pas que la femme doit lui être soumise. La société qu'est la famille n'est pas une société fondée sur la force physique, comme cela semble être le cas dans certaines « sociétés » animales. La famille est fondée sur l'amour. La force de l'homme est au service de son amour pour la femme. La domination masculine est un détournement de cette force.

Nous voyons dans l'épître aux Ephésiens que la manière dont l'époux se donne à l'épouse dit quelque chose de la manière dont le Christ se donne à l'Eglise. Comme l'épouse est appelée à répondre à l'amour de l'époux, ainsi l'Eglise est appelée à répondre à l'amour du Christ. Jean-Paul II écrit :

Dans le cadre du « grand mystère » du Christ et de l'Eglise, tous sont appelés à répondre – comme une épouse – par le don de leur vie au don ineffable de l'amour du Christ qui est seul, comme Rédempteur du monde, l'Epoux de l'Eglise.⁷²¹

Il y a une analogie entre l'amour du Christ pour l'Eglise et l'amour de l'homme pour la femme. C'est l'homme qui a l'initiative de l'amour, tout comme le Christ a l'initiative de l'amour. La femme reçoit l'amour de l'homme et se donne à son tour, tout comme l'Eglise reçoit l'amour du Christ et se donne à son tour. La manière dont l'homme aime est une image de la manière dont le Christ aime ; et en même temps, la manière dont le Christ aime révèle à l'homme la manière dont il doit aimer. La manière dont la femme aime est une image de la manière dont l'Eglise aime ; et en même temps, la manière dont l'Eglise aime révèle à la femme la manière dont elle doit aimer. On pourrait dire d'une certaine manière que le Christ enseigne à l'homme à aimer de manière active, à prendre l'initiative de l'amour ; tandis que l'Eglise enseigne à la femme à aimer de manière réceptive, à se laisser aimer.

⁷²¹ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, § 27.

L'homme doit aimer sa femme comme le Christ aime l'Eglise, mais il doit aimer le Christ comme l'Eglise aime le Christ. Face au Christ, l'homme a une attitude de réceptivité comme la femme. Cette attitude lui est moins naturelle qu'à la femme, et il peut l'apprendre d'elle. La femme enseigne ainsi à l'homme comment, comme membre de l'Eglise, il est appelé à recevoir l'amour du Christ et à l'aimer à son tour⁷²². L'homme n'a pas la même manière d'aimer le Christ et d'aimer sa femme ; tandis que la femme a la même manière d'aimer le Christ et d'aimer son mari.

Le fait que l'homme est premier dans l'amour n'implique pas qu'il est supérieur à la femme. Comme entre l'homme et la femme, on trouve un ordre de l'amour en Dieu, entre les personnes divines : l'amour du Père est premier, auquel répond l'amour du Fils et de l'Esprit⁷²³. Le Père est principe. Cet ordre n'empêche pas que les personnes divines sont égales. Ainsi en va-t-il de l'homme et de la femme : il y a entre eux un ordre dans l'amour qui n'empêche pas qu'ils sont égaux. Le fait que l'homme est premier ne va pas contre l'égalité de l'homme et de la femme : l'homme est premier, il n'est pas supérieur.

⁷²² Michele Schumacher développe la réflexion de Jean-Paul II en montrant de quelle manière la femme est prophétesse et, plus encore, sacrement de l'Eglise, cf. « The Prophetic Vocation of Women and the Order of Love », *Logos* 2 (1999) 146-192.

Cf. par exemple p. 153 : « Given the primacy of receptivity in human love, it is clear that man, no less than woman, is incapable of loving – of “realizing himself” by becoming a gift for another – until he has himself been touched by divine love. Hence, the pope’s distinction between the Bridegroom as “the one who loves” and the Bride as the one who “is loved” is at first sight perplexing, as is the image itself which hints of a nostalgia for a bygone era in which women, far from initiating a relationship, waited upon men to make the first move. John Paul II does acknowledge that the *feminine* concept of the Bride includes *all* human beings – men as well as women – as it is symbolic of a universal vocation to respond with a complete gift of oneself to the total self-giving of Christ, the Church’s Bridegroom. »

Cf. aussi p. 155 : « The dignity of woman is thus biblically demonstrated within the order of love as a pure *grace*, as a completely unmerited gift, whereby she accomplishes her “prophetic” mission of manifesting the order of love and the truth that every human being is eternally loved in Christ. »

Cf. p. 181 : « It follows that John Paul II’s appeal to women is far more than that of imaging, by way of *analogy*, the love of God by their love for their children (cf. Isa. 66: 13; Ps. 131: 2) and for all people. Nor is it that of consequently manifesting the order of love. Rather, the specific challenge he addresses to women (as spouses and mothers in both the natural and supernatural realms) is that of revealing God’s love in the form of a natural “sacrament.” »

Cela se réalise notamment par sa maternité physique et spirituelle, cf. p. 182 : « It is, in other words, not so much by explicitly teaching the faith (although this is certainly not excluded from woman’s prophetic mission) (*MD*, 16), but by being “God-filled herself,” by being rooted in love’s source (cf. John 15) and empowered by it, that she leads to God all those with whom she has contact. This is the supreme manner whereby she witnesses to the order of love: by receiving love and by actively loving, she realizes both dimensions of her specific vocation which are contained in the biblical figures of the Bride and Mother. »

⁷²³ Jean-Paul II le faisait aussi remarquer, cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, § 29 : « L’ordre de l’amour appartient à la vie intime de Dieu lui-même, à la vie trinitaire. »

2) Le chef de famille

Faut-il nécessairement un « chef » de famille ? Nous avons vu que Thomas expliquait que toute société nécessite un chef qui ait le souci du bien commun. Quel est le bien commun de la famille ? Ce n'est pas l'argent ni les biens matériels.

Le chef de famille n'est pas de soi le parent qui rapporte le plus d'argent. Il est vrai que, pendant le temps de la maternité, la mère est très sollicitée par les enfants et qu'elle a besoin du père pour l'aider à assurer les meilleures conditions matérielles. Nous avons vu que la mère est la cause matérielle principale de la génération. C'est en elle que la grossesse se passe, et c'est elle ensuite qui allaite. La femme enceinte porte l'enfant des deux. Son investissement pour le bien de la famille passe d'abord par là. Elle porte en elle l'enfant et lui donne ce dont il a besoin pour son développement. Cette responsabilité est, de fait, inscrite en elle. Le père ne peut pas assurer cette responsabilité à sa place. Pour le bien de la famille, le père doit pouvoir s'investir de son côté dans ce qu'il peut faire. Ne pouvant pas assurer la grossesse, il semble dès lors que sa responsabilité soit de veiller au bien de la mère et de l'enfant, en leur assurant les meilleures conditions matérielles possibles. C'est sans doute à ce titre que le père est vu comme le protecteur de la famille⁷²⁴. Il est en quelque sorte l'intendant de la famille. Le bien commun de la famille ne consiste cependant pas dans les biens matériels.

La famille est une société fondée sur l'amour. Cela implique qu'il y a un bien plus important que les biens matériels. Ce bien est la vertu (ou le bonheur) de chacun des membres de la famille. La femme, aussi bien que l'homme, éduque chacun à la vertu. L'homme et la femme ont tous deux autorité sur la famille : il revient à tous deux de faire grandir chacun en vertu. Le chef (du latin *caput*, qui signifie « tête ») est le responsable du bien des membres de la famille : il est celui qui doit pouvoir répondre, rendre compte, du bien de la famille. Pourquoi cette mission reviendrait-elle à l'homme en particulier ? Cette question est importante et mériterait un développement approfondi. On peut simplement émettre ici l'hypothèse suivante : l'homme

⁷²⁴ Nous voyons un exemple éloquent de ce rôle paternel dans la figure de saint Joseph. Joseph prend chez lui son épouse : « Il prit chez lui son épouse » (Mt 1, 24) ; plus tard, lors de la fuite en Egypte : « Il prit l'enfant et sa mère, et se retira en Egypte » (Mt 2, 14) ; et après : « [Il] prit l'enfant et sa mère, et il entra dans le pays d'Israël » (Mt 2, 21).

est le chef, parce qu'il est le premier dans l'ordre de l'amour. Il est la première cause efficiente de l'amour, source de toute vertu.

Etant le premier dans l'ordre de l'amour, on pourrait dire que l'homme est le premier dans le « cercle vertueux » de la famille. En aimant, l'homme se met au service du bien de sa famille. La mission de chef est un service. Elle ne revient pas à l'homme parce qu'il est naturellement supérieur, mais parce qu'il est premier dans l'ordre de l'amour. Cette mission est fondée sur la cause efficiente de l'amour et non sur la cause matérielle ou formelle du sujet. Il n'y a aucune différence au niveau de la nature : l'homme n'est pas plus parfait que la femme, tous deux sont identiques selon l'ordre de la nature. Nous préférons parler de la « mission » de chef de famille plutôt que du « rôle » car, précisément, être chef n'est pas quelque chose d'acquis : le père devient chef par son amour. La mission de chef consiste à aimer en premier. Le père est chef dans la mesure où il aime. Le mot « chef » désigne précisément la tête, le lieu d'où vient l'amour qui se répand dans le corps entier (la famille). Thomas écrit que le propre de la charité est d'aimer plutôt que d'être aimé, et il donne comme exemple l'amour de la mère pour ses enfants⁷²⁵. L'amour du père pour la famille doit pouvoir se modeler sur cet amour de la mère pour les enfants. Il en est aussi la source : l'amour de la mère pour les enfants est en quelque sorte un débordement de l'amour qu'elle reçoit de son mari.

Cela révèle deux points importants. Le premier point, c'est que la mission de chef revient de soi à l'homme uniquement dans le cadre de la famille, car la famille est une société fondée sur l'amour. Elle fait intervenir l'ordre de l'amour. La « domination masculine » prétend attribuer à l'homme la mission de chef dans toutes les sociétés. Or, lorsqu'une société n'est pas fondée sur l'amour, il n'y a aucune raison pour que l'homme en soit de soi le chef. Le second point, c'est que la mission de chef ne consiste pas à se faire servir, mais à servir le bien des membres de la famille et à être prêt à en rendre compte. La « domination masculine » prétend qu'il est inscrit dans la nature de la femme de servir et dans la nature de l'homme de se faire servir. Nous voyons ici qu'il n'en est rien : il n'est pas inscrit dans la nature de l'homme de se faire servir, mais plutôt de servir par amour.

Nous retrouvons ici la même difficulté qu'avec le terme « passif ». Bien que le terme « chef » soit souvent chargé d'une connotation négative, il est difficile de trouver un autre terme pour exprimer la mission du père dans la famille. Toute la connotation négative vient en réalité d'une

⁷²⁵ Cf. n. 100.

compréhension faussée de ce que signifie être « chef ». Le chef n'est pas celui qui se sert des autres à ses propres fins ; il est celui qui se met au service du bien des autres.

Comme annoncé précédemment, la question du chef de famille mériterait un approfondissement. Nous avons seulement pu voir ici de quelle manière notre conception de la masculinité et de la féminité peut éclairer cette question et nous aider à la repenser.

La question de la mission du père dans la famille a aussi été abordée par Edith Stein. Edith Stein soulève quelques idées dont certaines rejoignent notre propos. Selon elle, la vocation naturelle de l'homme dans la famille est d'être chef et protecteur de la femme⁷²⁶. Edith Stein fonde son propos sur l'Écriture Sainte : dans la Genèse⁷²⁷ et dans les épîtres de saint Paul⁷²⁸.

C'est un devoir, pour l'homme, de veiller au bien de la femme et des enfants, de favoriser le

⁷²⁶ Cf. Edith STEIN, « L'éthos des professions féminines », in *La Femme*, p. 70 : « La participation à la vie du mari implique [...] la *subordination dans l'obéissance*, telle qu'elle est ordonnée par la parole de Dieu. L'homme est, par nature, au service immédiat de son objet ; la femme se met au service dudit objet par amour pour lui, et il convient donc que cela se produise sous la conduite de ce dernier. Mais que le devoir d'obéissance dépasse ce cadre et s'étende aussi à ce qui ressortit au domaine immédiat de la femme, c'est-à-dire au foyer et à l'éducation, cela découle moins de la spécificité féminine que de la vocation naturelle de l'homme, qui est d'être le chef et le protecteur de la femme. A cette destination naturelle correspond également l'inclination naturelle de la femme à obéir et à servir. »

Cf. aussi, dans le même ouvrage, « Les fondements de l'éducation féminine », pp. 94-95 : « Le corps (*Leib*) féminin est formé pour "ne faire qu'une seule chair" avec un autre être humain et pour nourrir en lui une nouvelle vie humaine. A cela correspond le fait que l'âme féminine est faite pour être le sujet d'un chef dans un esprit d'obéissance et de disponibilité et pour être en même temps son solide appui, à la façon dont un corps bien discipliné est le docile instrument de l'esprit qui l'anime, mais est aussi la source de sa force et lui donne sa solide position dans le monde extérieur. Et son âme est faite pour être le rempart des autres âmes et la patrie où elles peuvent s'épanouir. »

⁷²⁷ Cf. Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, p. 136 : « Le fait que l'homme ait été créé le premier indique qu'il a une certaine prééminence », et p. 142 : « C'est à l'homme, parce que créé le premier, qu'il revient de diriger cette communauté de vie. »

⁷²⁸ Cf. Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, pp. 145-146 : « Si l'homme doit être le chef de la femme – et nous pouvons ajouter tout de suite par analogie : si l'homme doit être le chef de toute la famille au sens où le Christ est le Chef de l'Eglise, il aura pour mission de diriger cette petite <cellule>, image et reflet (*Abbild*) du grand Corps mystique, de telle manière que chaque membre puisse y faire s'épanouir pleinement ses dons et puisse leur faire porter des fruits pour le salut du <corps> tout entier, et de telle manière que chacun accède au salut. L'homme n'est pas le Christ et n'a pas le pouvoir d'accorder des dons. Mais il est en son pouvoir de faire s'épanouir (ou s'étioler) les dons qui existent, exactement comme un être humain peut en aider un autre à faire s'épanouir ses dons. Et il sera sage de sa part de ne pas laisser les dons s'étioler mais, au contraire, de les faire s'épanouir pour le salut du <corps> tout entier. Or, étant donné que lui même n'est pas, à l'instar du Christ, parfait, mais qu'il est une créature dotée de divers dons et pourvue de nombreuses imperfections, sa suprême sagesse consistera à contrebalancer ses imperfections par les dons du membre qui le complète (de même que la suprême sagesse politique du souverain consistera à laisser gouverner le ministre dont il aura reconnu la supériorité). Mais il est essentiel pour la santé de l'organisme que cela se fasse sous la conduite du chef. Si le corps se rebelle contre la tête, l'organisme prospérera tout aussi peu que si la tête laisse dépérir le corps. »

plein épanouissement de leurs dons⁷²⁹. La domination masculine est une conséquence du péché originel et pervertit l'idée que la femme se présente comme *compagnon* de l'homme⁷³⁰. Dans

⁷²⁹ Cf. Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, pp. 149-150 : « L'étroit lien physique qui attache l'enfant à sa mère, les prédispositions particulières de la femme à participer à la vie d'un autre être et à se mettre à son service, ainsi que son sens très aigu de l'épanouissement harmonieux des facultés lui assignent la part principale dans l'éducation <de son enfant>. D'autre part, les tâches maternelles nécessitent que le mari protège et assiste la mère et l'enfant ; sa plus grande force de propulsion ainsi que sa plus grande possibilité d'épanouissement dans des réalisations particulières lui assignent cependant aussi la mission de donner des directives pour des réalisations particulières. Et enfin, compte tenu du fait qu'il règne sur la création, la mission lui incombe d'assister les plus nobles des créatures terrestres. »

Cf. *Ibid.*, p. 152 : « La façon dont l'homme et la femme devaient se compléter selon l'ordre originel de la nature ressort ainsi assez clairement : chez l'homme, la vocation de maître apparaît comme étant la vocation première, la vocation de père comme étant secondaire (elle n'est point subordonnée ou juxtaposée à la vocation de maître, mais intégrée dans celle-ci) ; chez la femme, la vocation maternelle apparaît comme étant la vocation première, la participation à la domination comme étant secondaire (et, d'une certaine façon, incluse dans sa vocation de mère). »

Cf. *Ibid.*, p. 155 : « Dans le mariage chrétien, le mari estime qu'il est de son devoir en tant que chef de la petite communauté de veiller à la santé de cet organisme tout entier : ainsi, il lui incombe non seulement de s'évertuer de son mieux à subvenir aux besoins matériels et à assurer la "réussite" extérieure ; mais il doit aussi contribuer personnellement à ce que chaque membre atteigne au plus haut degré de perfection auquel la nature et la grâce peuvent l'élever. Cela signifie ceci : tantôt il devra mettre activement la main à l'ouvrage et donner des instructions, tantôt il devra se montrer réservé et laisser faire, tantôt il devra intervenir énergiquement, au contraire, en prenant des mesures préventives ou en combattant <une mauvaise tendance>. Si des dons et des facultés naissent spontanément chez sa femme et chez ses enfants et commencent à se développer, il les laissera s'épanouir et, autant qu'il est nécessaire et qu'il est en son pouvoir, il prêtera son concours. S'il a affaire à des natures moins douées et à des talents plus médiocres, s'il observe <chez sa femme et chez ses enfants> un manque de courage et de confiance en leurs propres capacités, il s'efforcera de faire percer leurs dons cachés. Il est de son devoir d'affermir la vie spirituelle chez sa femme et de ne pas la laisser s'enliser dans une vie purement instinctuelle, soit qu'il la fasse participer à son travail à lui, soit qu'il lui donne son appui si elle se montre disposée à exercer une activité autonome. »

Cf. aussi Edith STEIN, « Vie chrétienne de la femme », in *La Femme*, pp. 188-189 : « La destination naturelle comme la destination surnaturelle sont communes à l'homme et à la femme. Mais, au sein de leurs destinations communes, leurs missions respectives se différencient conformément à la différence naturelle des sexes. La vocation première de l'homme est la domination de la terre, la femme est placée à ses côtés en tant qu'aide. La vocation première de la femme est la procréation et l'éducation de sa progéniture, l'homme lui est donné à cette fin comme protecteur. Cela correspond au fait que les mêmes dons apparaissent chez l'un et chez l'autre, mais dans une mesure et dans une proportion différentes. Chez l'homme, ce sont surtout les dons requis pour le combat, la conquête et la domination, à savoir la force physique pour prendre possession du monde extérieur, l'entendement pour pénétrer intellectuellement le monde, <et enfin,> la force de caractère et la puissance de réalisation pour le façonner d'une manière créative. Chez la femme, ce sont les capacités de préserver l'être en gestation et en croissance, de le protéger et de favoriser son développement, d'où, sur le plan physique, le don de vivre dans une union plus intime avec son corps et de rassembler tranquillement ses forces, et, d'autre part, celui d'endurer des douleurs, de se priver et de s'adapter ; d'où, sur le plan psychique, la disposition à se porter sur ce qui est concret, individuel et personnel, la capacité de l'appréhender dans sa spécificité et de s'adapter à celle-ci, et le désir de favoriser son développement. » (A propos de la mission première de l'homme et de la mission première de la femme, cf. aussi Edith STEIN, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, p. 318.)

Cf. enfin n. 630.

⁷³⁰ Cf. Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, p. 149 : « Dans l'état du châtiment, les rapports de "compagnonnage" se sont mués en des rapports de domination, qui s'exercent fréquemment avec brutalité ; le mari se moque bien, en ce cas, des dons naturels de sa femme et de la meilleure façon de les faire s'épanouir, mais il les exploite, au contraire, comme des moyens en vue d'une fin, en les mettant au service d'une œuvre ou pour satisfaire sa propre concupiscence. »

ce cas, l'homme ne se met pas au service des dons de la femme, mais il les exploite.

La femme, quant à elle, est le cœur du foyer⁷³¹. Alors que l'homme a le rôle de tête dans la famille, la femme a le rôle de cœur. Cette répartition des rôles dans la famille se retrouve dans l'Eglise. Marie est le cœur de l'Eglise et le Christ en est la Tête⁷³². Le lien de Marie aux membres de l'Eglise est plus fort que le lien des membres entre eux, de la même manière que le lien d'une mère à ses enfants est plus fort que le lien des enfants entre eux⁷³³.

On trouve enfin dans une conférence d'Edith Stein une explication du fait que l'homme est qualifié par Thomas de « principe et but de la femme »⁷³⁴. L'homme est principe de la femme, car d'une part celle-ci fût tirée de lui, et d'autre part il est le chef. L'homme est but de la femme, car elle tend à être unie à lui d'une part, et d'autre part elle est créée pour l'amour de l'homme.

⁷³¹ Dans sa conférence « Vie chrétienne de la femme », in *La Femme*, p. 200, Edith Stein soulève le « grave problème de la double profession et le danger de l'extension démesurée de l'activité extra-familiale de la femme mariée, qui finit par l'empêcher d'être le cœur de la famille ainsi que l'âme du foyer, ce qui doit pourtant demeurer sa mission essentielle ».

⁷³² Cf. Edith STEIN, « La mission de la femme en tant que guide de la jeunesse sur le chemin de l'Eglise », in *La Femme*, p. 393 : « Aussi certain que la tête et le cœur jouent un rôle remarquable dans le corps humain, qu'ils conditionnent l'existence et le fonctionnement de tous les autres organes et de tous les autres membres, et qu'il existe entre la tête et le cœur une excellente connexion, il est tout aussi certain que Marie, grâce à son union sans pareille au Christ, est également unie par des liens réels – c'est-à-dire mystiques ici – aux autres membres de l'Eglise ; cette union transcende par son intensité, par sa nature et par sa portée celle qui lie les autres membres entre eux, de la même manière que le lien qui unit une mère à ses enfants est plus fort que les liens fraternels. »

⁷³³ On pourrait pousser cette idée d'Edith Stein en disant que, d'une certaine manière, en étant le cœur de l'Eglise, Marie crée le lien et fonde la communauté de l'Eglise. Ceci pourrait expliquer d'ailleurs la présence de Marie au cénacle à la Pentecôte (cf. Ac 1, 14), et aussi le fait que les premières communautés chrétiennes se rassemblaient dans des maisons où étaient les femmes.

⁷³⁴ Cf. Edith STEIN, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, pp. 331-332 : « C'est ici qu'il convient d'essayer d'élucider ce que Thomas veut dire lorsqu'il qualifie l'homme de "principe et de but de la femme". Un "principe" est d'abord ce dont procède autre chose. Ainsi, ce terme caractérise le fait que la femme fût tirée de l'homme. Il caractérise ensuite l'élément premier en tant qu'élément supérieur auquel est subordonné l'élément second. A cela correspond la parole de Paul, selon laquelle l'homme est le chef de la femme. Un "but" est en premier lieu ce vers quoi tend une autre chose, ce en quoi elle parvient au repos et trouve son accomplissement. Cela exprime l'idée selon laquelle le sens de l'être féminin se réalise dans son union avec l'homme. Ce terme caractérise en second lieu ce pour quoi une autre chose est là. Cela signifie donc que la femme est créée <pour> l'amour de l'homme, parce que ce dernier a besoin d'elle pour réaliser le sens de son être. Cela ne me semble pas renfermer l'idée selon laquelle la femme n'aurait été créée *que* pour l'amour de l'homme ; car toute créature a sa propre raison d'être – et celle-ci réside dans sa manière particulière d'être l'image et le reflet (*Abbild*) de l'Etre divin. Il eût d'ailleurs été parfaitement possible de perpétuer le genre humain par un moyen autre que par les rapports entre les sexes si ces rapports eux-mêmes ne revêtaient point un sens et une valeur propres. Je ne vois rien de dégradant non plus dans l'expression "pour l'amour de l'homme" si on ne la mésinterprète pas dans le sens où l'on a pu la mésinterpréter suite à la dégénérescence des deux sexes par la chute, c'est-à-dire dans le sens où la femme servirait à l'homme de moyen lui permettant d'arriver à ses fins et de satisfaire ses appétits. Ce n'est pas ce que doit être la compagne qui se tient "en face de lui" au-dessus de toutes les autres créatures. Par une libre décision personnelle, au contraire, elle doit être pour lui l'"aide" qui lui permet de devenir ce qu'il doit être. Car "l'homme n'est pas non plus sans la femme", et c'est pourquoi il doit "quitter père et mère pour s'attacher à sa femme". »

Edith Stein voit un lien entre le fait que l'homme ait été créé le premier dans le second récit de la Genèse et le fait qu'il soit chef. Cette observation est intéressante. Quel est le lien entre l'ordre de la création et l'ordre de l'amour ? On pourrait dire que l'ordre de l'amour suit en quelque sorte l'ordre de la création. L'homme est créé le premier, il est celui qui aime en premier. L'ordre de l'amour se voit aussi dans le mouvement qui suit la création de la femme : l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme. Le mouvement vient de l'homme et va vers la femme.

3) Conclusion

Nous voyons ici comment notre conception de la masculinité et de la féminité nous a amené à comprendre différemment le rapport entre l'homme et la femme. L'homme n'est pas naturellement supérieur, et il est donc question de relation plus que de rapport. La relation de l'homme et de la femme est marquée par un ordre de l'amour, lequel est marqué par l'ordre de la génération. Dans le cadre de la famille, qui est une société fondée sur l'amour, il revient à l'homme d'être le chef, car il est le premier dans l'ordre de l'amour.

La mission de chef de famille est indirectement inscrite dans la masculinité et donc dans la puissance active d'engendrer. Elle est liée à l'ordre de l'amour, lequel est lié à l'ordre de la génération. Le sexe biologique implique de soi un ordre dans la génération. Il implique moins directement un ordre dans l'amour, et donc la mission de chef. On peut dire alors qu'il y a en effet un certain « déterminisme biologique », mais que celui-ci est très limité. Ce que détermine directement le sexe biologique, c'est une manière de donner la vie. Ce qu'il détermine moins directement, c'est une manière d'aimer. Nous avons vu que l'homme et la femme posent des actes spécifiquement différents dans la génération, et que les autres actes qu'ils posent diffèrent seulement dans leur exercice. L'erreur du « déterminisme biologique » est probablement de faire passer des différences dans l'exercice des actes pour des différences de spécification des actes.

La masculinité et la féminité sont « biologiques » dans la mesure où ce sont des puissances qui ont un organe conjoint. Leur « déterminisme » ne se rapporte cependant directement qu'à la manière d'engendrer. Il n'est nullement inscrit dans la nature de la femme d'être soumise, ni dans la nature de l'homme de dominer. Le problème n'est donc pas le « déterminisme

biologique » en soi, mais une vision exagérée du « déterminisme biologique ». Toute la question repose sur la conception que l'on a de la masculinité et de la féminité. Il faudrait revoir tous les « stéréotypes du genre » à la lumière de ce que sont la masculinité et la féminité comme puissances d'engendrer, et invalider toutes les attributions abusives.

Nous arrivons ainsi à une position médiane entre celle de Thomas, et celle des études sur le genre. Avec Thomas, nous pouvons dire qu'il revient à l'homme d'être chef de famille, et qu'il s'agit d'une mission qui vise le bien de la femme et des enfants. Contre lui, nous pouvons dire que cette charge ne consiste pas à gouverner, mais à aimer en premier et à rendre compte du bien de la famille. L'homme n'est pas chef en vertu d'une supériorité naturelle, mais en vertu de l'ordre de l'amour. Il revient de soi à l'homme d'être chef dans la famille seulement, car la famille est une société fondée sur l'amour.

Avec les études sur le genre, nous pouvons dire qu'il n'est pas inscrit dans la masculinité de dominer et dans la féminité d'être soumise. Contre les études sur le genre, nous pouvons dire que la masculinité et la féminité ne sont pas aussi insignifiantes que la couleur des cheveux ou de la peau. Elles impliquent directement une manière de donner la vie et moins directement une manière d'aimer. Il revient à l'homme d'être chef de famille dans la mesure où il est le premier à aimer.

Contre la domination masculine, il faut dire alors que l'homme n'est pas chef en vertu d'une supériorité naturelle, mais seulement en vertu du fait qu'il est premier dans l'ordre de l'amour. Son pouvoir ne s'étend pas à tous les domaines d'une part, et d'autre part son pouvoir ne consiste pas à se servir des autres, mais à les servir. La domination masculine est en quelque sorte un détournement de la mission de chef de famille. Elle pervertit la mission de chef de famille dans son essence (c'est un service qui est fait par amour et non une domination), et dans son extension (elle ne s'applique que dans la famille, qui est une société fondée sur l'amour).

Cette réflexion sur la mission de chef de famille nous amène à porter un autre regard sur ce que dit l'Écriture. Peu avant d'écrire sur l'ordre de l'amour, Jean-Paul II écrivait ceci dans sa lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, à propos du passage de l'épître aux Ephésiens que nous avons vu précédemment :

L'auteur de la *Lettre aux Ephésiens* ne voit aucune contradiction entre une exhortation ainsi formulée [« *maris, aimez vos femmes* »] et la constatation que « les femmes doivent se soumettre à leurs maris, comme au Seigneur ; en effet, pour la femme, le mari est la tête » (cf. 5, 22-23). L'auteur sait que cette attitude, si profondément enracinée dans les mœurs et la tradition religieuse du temps, doit être comprise et vécue d'une manière nouvelle, comme une « *soumission mutuelle dans la crainte du Christ* » (cf. Ep 5, 21) ; d'autant plus que le mari est dit « chef » de la femme *comme* le Christ est chef de l'Eglise ; il l'est pour « se livrer pour elle » (Ep 5, 25), et se livrer pour elle c'est donner jusqu'à sa vie. Mais, tandis que dans la relation Christ-Eglise, la seule soumission est celle de l'Eglise, dans la relation mari-femme, la « soumission » n'est pas unilatérale, mais bien réciproque !

Par rapport à l'« ancien », c'est là évidemment une « nouveauté » ; c'est la nouveauté évangélique. Nous rencontrons plusieurs textes où les écrits apostoliques expriment cette nouveauté, même si l'on y entend aussi ce qui est « ancien », ce qui s'enracine dans la tradition religieuse d'Israël, dans sa façon de comprendre et d'expliquer les textes sacrés comme, par exemple, le chapitre 2 de la *Genèse*.

Les Lettres des Apôtres sont adressées à des personnes qui vivent dans un milieu ayant les mêmes façons de penser et d'agir. La « nouveauté » du Christ est un fait : elle constitue le contenu sans équivoque du message évangélique et elle est le fruit de la Rédemption. En même temps, cependant, la conscience que dans le mariage il y a la « soumission mutuelle des conjoints dans la crainte du Christ », et pas seulement celle de la femme à son mari, doit imprégner les cœurs, les consciences, les comportements, les mœurs. C'est un appel qui depuis lors ne cesse d'être pressant pour les générations qui se succèdent, un appel que les hommes doivent sans cesse accueillir de nouveau. L'Apôtre n'écrivit pas seulement : « Dans le Christ Jésus..., il n'y a ni homme ni femme », mais aussi « il n'y a ni esclave ni homme libre ». Et pourtant combien de générations il a fallu pour que le principe se concrétise dans l'histoire de l'humanité par l'abolition de l'institution de l'esclavage ! Et que dire des formes nombreuses d'esclavage auxquelles sont soumis des hommes et des peuples, et qui n'ont pas encore disparu de la scène de l'histoire ?

Cependant, le défi de l'« *ethos* » de la Rédemption est clair et définitif. Toutes les motivations de la « soumission » de la femme à l'homme dans le mariage doivent être interprétées dans le sens d'une « soumission mutuelle » de l'un à l'autre « dans la crainte du Christ ». La dimension du véritable amour nuptial trouve sa source la plus profonde dans le Christ qui est l'Epoux de l'Eglise, son Epouse.⁷³⁵

Selon Jean-Paul II, saint Paul invite à une « soumission réciproque ». Il n'y a pas de soumission réciproque entre le Christ et l'Eglise, mais il doit y en avoir entre l'homme et la femme. On

⁷³⁵ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, § 24.

peut s'étonner de cette conclusion quand on voit qu'il n'est nullement écrit que l'homme doive se soumettre à la femme.

Lorsque saint Paul invite à la soumission : « Par respect pour le Christ, soyez soumis les uns aux autres » (Ep 5, 21), il énumère ensuite quelles sont ces soumissions : « Les femmes, à leur mari, comme au Seigneur Jésus » (Ep 5, 22) ; « Vous, les enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur » (Ep 6, 1) ; « Vous, les esclaves, obéissez à vos maîtres d'ici-bas comme au Christ » (Ep 6, 5). Les femmes doivent se soumettre à leurs maris ; les enfants doivent obéir à leurs parents ; et les esclaves à leurs maîtres. L'expression « les uns aux autres » (Ep 5, 21) ne semble donc pas renvoyer à une réciprocité, mais plutôt aux différentes formes de soumission. Comme il n'est jamais signifié que les maris doivent être soumis à leur femme, il n'est jamais signifié non plus que les parents doivent obéir à leurs enfants, ni que les maîtres doivent obéir à leurs esclaves. On trouve d'ailleurs un parallèle de cette triple soumission en Col 3, 18-22⁷³⁶. On aura remarqué que saint Paul ne demande pas aux enfants et aux esclaves d'être soumis, mais d'obéir. L'obéissance est une forme de soumission. Elle implique cependant plus que la soumission, puisque le sujet n'est pas à égalité avec celui qui gouverne. La femme est à égalité avec l'homme, c'est pourquoi il ne lui est pas demandé d'obéir, mais seulement de lui être soumise.

On trouve dans une catéchèse de Jean-Paul II, plus ancienne que la lettre apostolique, une explication de ce qu'il entend par la soumission de l'homme : l'homme est soumis à la femme par l'amour qu'il lui porte⁷³⁷. L'amour est une forme de soumission. Voilà pourquoi il y aurait une soumission réciproque. Il faut dire cependant que le texte de l'épître aux Ephésiens met très clairement en vis-à-vis l'*amour* de l'homme et la *soumission* de la femme. L'homme doit *aimer* la femme, et la femme doit se *soumettre* à lui. La soumission de la femme est une soumission à l'amour de l'homme. Dire que la femme doit se soumettre à l'homme, c'est dire

⁷³⁶ Col 3, 18-22 : « Vous les femmes, soyez soumises à votre mari ; dans le Seigneur, c'est ce qui convient. Et vous les hommes, aimez votre femme, ne soyez pas désagréables avec elle. Vous les enfants, obéissez en toute chose à vos parents ; cela est beau dans le Seigneur. Et vous les parents, n'exaspérez pas vos enfants ; vous risqueriez de les décourager. Vous les esclaves, obéissez en toute chose à vos maîtres d'ici-bas, non pas seulement sous leurs yeux, par souci de plaire aux hommes, mais dans la simplicité de votre cœur, en craignant le Seigneur. »

⁷³⁷ Cf. JEAN-PAUL II, « Le Christ, source et modèle des rapports entre les époux », du 11 août 1982 : « L'auteur de l'épître souligne cet amour de manière particulière en s'adressant aux maris. Il écrit en effet : "Et vous, maris, aimez vos femmes..." et, par cette manière de s'exprimer, il empêche toute crainte qu'aurait pu faire naître (vu la sensibilité contemporaine) la phrase précédente : "Les femmes sont soumises aux maris." L'amour exclut toute espèce de soumission qui ferait de la femme la servante ou l'esclave du mari, un objet de soumission unilatérale. L'amour fait que, en même temps, *le mari est soumis lui aussi à sa femme, et en cela soumis au Seigneur lui-même*, tout comme la femme au mari. La communauté ou unité qu'ils doivent constituer en raison de leur mariage se réalise dans une donation réciproque qui est aussi une soumission réciproque. »

qu'elle doit se laisser aimer par lui. La soumission est une disposition à se laisser aimer. Elle signifie la réceptivité de la femme. La femme est soumise à l'amour qu'elle reçoit de l'homme. Elle se laisse aimer par l'homme qui se « livre pour elle ». Saint Paul reprend les mots de la Genèse, pour exprimer le mouvement de l'homme vers la femme : l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme.

La soumission que saint Paul demande aux femmes n'est donc pas une soumission servile, contrairement à ce que certains commentateurs laissent entendre⁷³⁸. Il faut dire au contraire que c'est un appel à une nouvelle forme de soumission, à une soumission bonne, qui vise le bien de la femme. Cette soumission implique que l'attitude de l'homme envers la femme soit une attitude d'amour. C'est ainsi que certains commentateurs comprennent aussi l'appel de saint Paul⁷³⁹. Cet appel ne concerne que le cadre de la famille : il n'est pas demandé à toutes les

⁷³⁸ Daniel Marguerat explique, par exemple, que si saint Paul a insisté sur certains préceptes concernant la femme, c'est parce qu'il y avait à l'époque un mouvement d'émancipation des femmes, cf. Camille FOCANT – Daniel MARGUERAT (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Bayard – Labor et Fides, Montrouge – Genève, 2012, p. 960 : « Libérées par l'Esprit des contraintes liées à leur condition sociale, fuyant une sexualité souvent dominatrice de la part de l'homme, des femmes chrétiennes se sont appuyées sur la dignité baptismale reconnue aux femmes et aux hommes dans les communautés pauliniennes pour réclamer une égalité de pouvoir avec les hommes. A Corinthe et à Ephèse, un même front d'émancipation subvertit la dépendance sociale de la femme en s'appuyant sur le message libérateur de l'Evangile paulinien. L'auteur des épîtres pastorales réagit en réinvestissant la condition créaturale de la femme, définie dans l'Antiquité par la maternité : la liberté chrétienne ne doit pas conduire à l'effacement de la différence sexuelle. Les femmes d'Ephèse s'inspiraient de l'idéal "moderne" de la *matrona* romaine, tandis que l'auteur des épîtres pastorales s'affilie à un conservatisme social en vogue à l'époque d'Auguste. Il rejoint, ce faisant, une normalité de la société romaine, qui doit éviter à l'Eglise d'être ressentie comme un élément socialement perturbant. »

⁷³⁹ Cf. aussi Chantal REYNIER, *L'épître aux Ephésiens*, Cerf, Paris, 2004, pp. 174-175 : « L'objet premier de cette exhortation concerne le rapport de l'épouse à son époux dans un vocabulaire tout différent de celui du temps. En effet, si la toute première exhortation (v. 22) s'adresse aux femmes, dans une phrase sans verbe qui sous-entend, semble-t-il, le verbe du verset précédent ("soyez soumises", v. 21), terme utilisé en Col 3, 18 ; Tt 2, 5 et 1 P 3, 5, cette soumission est référée au Seigneur. Une telle référence est évidemment unique dans la littérature antique concernant les rapports de l'homme et de la femme : "les femmes [soyez soumises] à vos propres maris comme au Seigneur". Le motif de la soumission est donc entièrement original, et même surprenant. Seule la suite du texte permet d'en comprendre la nature. Cette consigne n'est pas une réaction face à l'émancipation des femmes chrétiennes qui revendiqueraient dans le mariage l'application littérale de Ga 3, 28 ("il n'y a plus de mâle et de femelle") comme le mentionne Aletti. En fait, l'auteur s'adresse aussi bien aux femmes qu'à leur mari en développant pour chacun des deux partenaires les implications de la place du Seigneur. La soumission demandée aux femmes (v. 22) et l'amour demandé aux maris (v. 28) sont tous deux en fonction du Seigneur. [...] La soumission de l'épouse à l'égard de son mari est analogue à celle de l'Eglise à l'égard du Christ, c'est-à-dire qu'elle est de l'ordre d'un amour rendu parce qu'il est d'abord reçu. Ce qui est demandé à l'épouse n'a rien à voir avec l'obéissance absolue au mari comme à Dieu que décrit E. Schüssler-Fiorenza (*In Memory of Her*, Londres 1983). Il s'agit d'une obéissance, "en tout", dans l'amour, obéissance qui est une manière de répondre à l'amour dont on a entendu et senti la profondeur. En effet, si le mari est "tête de la femme", c'est parce que son agir envers la femme est à l'image de celui du Christ envers l'Eglise, modèle de l'amour, et non en raison d'une supériorité qui lui reviendrait par nature ! Ainsi, la notion de l'Eglise-corps suggère l'image de la tête pour le Christ et permet de dire que le Christ est tête en raison de l'amour prioritaire qu'il donne à l'Eglise. »

Cf. Edouard COTHENET, *Les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens*, Cerf, Paris, 1992, p. 61 : « Les lecteurs modernes sont surtout sensibles à l'ordre de soumission qui est donné aux épouses (5,22-24.33) mais ils perçoivent moins la conversion qui est demandée aux maris. Selon la sagesse antique, l'homme doit commander et la femme obéir. Même Plutarque (45-125 ?), qui a rédigé de si beaux développements sur l'amour conjugal, écrivait : "Si

femmes d'être soumises à tous les hommes, mais aux épouses d'être soumises à leur mari⁷⁴⁰.

C) Masculinité et sacerdoce ministériel

Le fait que le sacerdoce ministériel soit réservé à des hommes est parfois compris comme une forme de domination masculine. La question du sacerdoce ministériel n'est pas l'objet de notre étude, mais nous voulons seulement la prendre ici comme une illustration du lien qui existe entre la conception de la masculinité et de la féminité et la compréhension des rapports entre l'homme et la femme. Nous verrons comment notre approche de la masculinité et de la féminité peut éclairer cette question.

On a vu que, pour Thomas d'Aquin, le sacerdoce ministériel est réservé à des hommes pour une raison symbolique : il faut que la supériorité soit signifiée dans la figure du prêtre⁷⁴¹. La femme ne peut pas être prêtre, car elle est signe de sujétion. Cette idée se fondait sur la conception que Thomas avait de la masculinité et de la féminité. Les femmes étant de nature plus faible, elles signifient l'infériorité, tandis que les hommes signifient la supériorité. Thomas utilisait aussi cet argument pour expliquer que le Christ s'est incarné comme homme.

La masculinité est nécessaire pour le sacrement de l'ordre, car elle est porteuse d'une signification. On retrouve ici l'idée de signification que les études sur le genre ont cherché à détruire. La question du ministère sacerdotal est en quelque sorte en pleine opposition avec les

les femmes se soumettent à leurs maris, elles sont louées ; si elles veulent dominer, elles perdent davantage l'honneur que leurs maris qui se laissent dominer. Il faut que le mari exerce l'autorité sur sa femme non comme le propriétaire d'une chose, mais comme l'âme du corps, partageant les mêmes sentiments et lié par la bienveillance ; comme il faut prendre soin de son corps, sans servir ses plaisirs et ses passions, aussi faut-il que l'homme commande à sa femme en étant joyeux et attentif" (Préceptes conjugaux n°23). En Eph les maris sont invités non à commander, mais à aimer d'un amour qui n'a rien de possessif, d'un amour de don, sur le modèle de l'amour du Christ lui-même. »

Cf. encore Michel BOUTTIER, *L'épître de saint Paul aux Ephésiens*, Labor et Fides, Genève, 1991, p. 242 : « Il est peu probable que les épouses chrétiennes aient été particulièrement contestatrices ; d'autre part l'appel à la soumission n'a, en soi, rien d'original dans le contexte juif ou grec. La prescription ne se comprend que dans le vaste inventaire auquel procède la communauté chrétienne : qu'y a-t-il de changé dans la condition humaine depuis la venue du Messie ? Qu'est-ce qui continue ? Qu'est-ce qui est abrogé ? Transfiguré ? En 1 Co 7, Paul a procédé, à propos du mariage, à une évaluation des diverses situations qui se présentaient. Dans le code familial, on s'en tient à la relation constitutive. La soumission subsiste mais le motif est bouleversé. »

⁷⁴⁰ Dans *Saint Paul, Epître aux Ephésiens*, Gabalda, Paris, 2001, Jean-Noël Aletti explique que « comme l'indique l'adjectif [idios] – on pourrait paraphraser ainsi : le mari qui est *le leur/vôtre* –, le commandement ne s'adresse pas aux femmes en général, mais aux femmes mariées, aux épouses, qui sont invitées à ne se soumettre qu'à leur mari – et non à tous les hommes » (p. 275).

⁷⁴¹ Cf. Chapitre I, B, 3.

études sur le genre. Elle révèle que la masculinité n'est pas insignifiante. Si la masculinité est une puissance d'engendrer, quelle est sa signification intrinsèque qui la rend nécessaire pour le sacerdoce ministériel ? Nous verrons d'abord la réflexion d'Edith Stein, puis nous verrons comment la question du sacerdoce ministériel rejoint la question de l'ordre de l'amour et de la génération.

1) La réflexion d'Edith Stein

Dans ses réflexions sur la femme, Edith Stein s'est posé la question du sacerdoce ministériel⁷⁴². Elle explique que Dieu voulait investir seulement des hommes de la charge d'être ses représentants sur terre : il a envoyé son Fils (un homme), et celui-ci a choisi des hommes pour poursuivre sa mission. Dieu investit certaines femmes d'une autre mission, à la suite de Marie : s'unir intimement à lui pour devenir des messagères de son amour. Le prêtre prend ainsi la figure de l'*alter Christus*, tandis que la femme consacrée prend la figure de la *sponsa Christi*⁷⁴³. Cette vocation d'épouse du Christ a été pleinement accomplie par Marie.

Le prêtre sert Dieu en le représentant⁷⁴⁴. Marie ne représente pas le Christ, mais elle le seconde. C'est une autre manière de le servir. Elle se tient à ses côtés pour intercéder en faveur des êtres humains, et les conduire à lui.

⁷⁴² Cf. Edith STEIN, « La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce », in *La Femme*, pp. 165-166 : « D'un point de vue *dogmatique*, aucun obstacle ne me semble se dresser qui pourrait interdire à l'Eglise d'instituer une telle nouveauté inouïe jusqu'ici [conférer l'ordination sacerdotale à des femmes]. S'agissant de savoir si ce serait recommandé dans la pratique, on peut invoquer diverses raisons pour et contre. Ce qui parle *contre*, c'est l'ensemble de la tradition, depuis les temps primitifs jusqu'à nos jours, mais davantage encore que cela, à mon sens, c'est le fait mystérieux que j'ai déjà souligné précédemment, à savoir que le Christ vint sur terre en tant que le *Fils* de l'Homme, et, partant, que la première créature sur la terre qui fut, par excellence, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, était un homme – ce fait donc me paraît indiquer qu'Il voulait investir uniquement des hommes de la charge d'être Ses représentants sur terre. Mais, de même qu'Il s'est attaché à *une* femme plus intimement qu'à tout autre être sur terre et qu'Il l'a créée à son image comme nul être humain auparavant et ni par la suite, de même qu'Il lui a conféré, pour les siècles des siècles, un rôle au sein de l'Eglise qu'Il n'a conféré à aucun autre être humain, de même Il a, en tout temps, appelé des femmes à s'unir le plus intimement possible à Lui dans le dessein de leur confier la mission d'être les messagères de Son amour, d'annoncer Sa volonté aux rois et aux papes, et de préparer la voie à l'avènement de Son règne sur les cœurs des êtres humains. Il ne saurait y avoir de vocation plus sublime que celle de la *sponsa Christi*, et celle qui voit ce chemin se frayer devant elle n'aspirera à nul autre. »

⁷⁴³ Cf. Edith STEIN, « Vie chrétienne de la femme », in *La Femme*, p. 212 : « Dans la moyenne des cas, le type de l'*alter Christus* <“l'autre/le second Christ”> prévaudra chez le religieux, celui de la *sponsa Christi* chez la religieuse. »

⁷⁴⁴ Cf. Edith STEIN, « Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles », in *La Femme*, pp. 336-337 : « Tout l'être de Marie s'exprime dans cette parole : “Voici, je suis la Servante du Seigneur.” C'est la disponibilité au service du Seigneur, et elle exclut, de ce fait, tout autre lien. Le célibat du prêtre est, il est vrai,

Les femmes consacrées manifestent la vocation qui est celle de tout baptisé. La vocation de *sponsa Christi* est la vocation fondamentale de tous, même des prêtres⁷⁴⁵. Cette vocation d'union intime avec Dieu a été pleinement accomplie par Marie, et chacun est appelé à faire de même. Le prêtre a en quelque sorte une double vocation : être uni à Dieu et le représenter. Sa mission de prêtre l'appelle parfois à sortir de son union avec Dieu pour le représenter devant les hommes. Selon Edith Stein, la vocation de femme consacrée est un privilège par rapport à celle du prêtre, dans la mesure où le Christ garde toujours la femme consacrée dans son intimité, unie à lui. La femme consacrée n'est pas partagée entre deux missions.

Nous voyons que, selon Edith Stein, Dieu a voulu que des hommes soient ses représentants sur terre : Il a choisi de s'incarner comme homme, et le Christ a appelé des hommes à sa suite comme apôtres. Un homme serait donc plus disposé à représenter Dieu qu'une femme. Alors qu'on pourrait dire que les apôtres et leurs successeurs doivent être des hommes parce que le Christ était un homme, Edith Stein fait remonter l'explication plus haut : le Christ est un homme

également fondé sur la disponibilité sans partage au service du Seigneur. La différence se révèle dans la façon dont le Seigneur transforme ici comme là cette disponibilité en un service actuel. Il fait du prêtre Son représentant et nous fait voir derechef en ce dernier le Seigneur lui-même. En Marie, nous ne voyons pas le Seigneur, mais nous la voyons elle-même toujours aux côtés du Seigneur. Son service est un service qu'elle Lui rend d'une manière immédiate en tant que médiatrice qui intercède auprès de Lui en faveur des êtres humains, en tant que dispensatrice de grâces, qui transmet aux êtres humains ce qu'elle reçoit de Sa main. Elle ne représente pas le Seigneur, mais elle Le seconde. Sa position est en cela semblable à celle d'Eve qui se tient aux côtés du premier Adam. Si elle se tient à Ses côtés, cependant, ce n'est point pour Lui, mais pour nous. Et si elle est la Mère des vivants, ce n'est pas parce que, dans la succession des générations, toutes procédèrent d'elle, mais parce que son amour maternel s'étend au Corps mystique tout entier en même temps qu'à Celui qui en est la Tête. Elle est, par sa virginité, le pur archétype de la nature féminine, en ce qu'elle se tient aux côtés de Celui qui est l'archétype de toute la nature masculine, et en ce qu'elle conduit toute l'humanité jusqu'à Lui. »

⁷⁴⁵ Cf. Edith STEIN, « Vie chrétienne de la femme », in *La Femme*, pp. 220-221 : « Nous avons déjà soulevé plus haut la question de savoir s'il existe une différence de fond entre la consécration de la femme en *sponsa Christi* et l'ordination de l'homme en représentant du Christ dans le sacerdoce et dans l'état religieux. Je pense que là où le don de soi au Seigneur est accompli dans sa pureté et en plénitude, l'amour sponsal de l'âme sera infailliblement l'<attitude> fondamentale chez l'homme comme chez la femme. Et là où le sacerdoce ne vient pas s'enter sur la vocation religieuse, c'est-à-dire chez les frères convers, cette attitude sera sûrement d'autant plus pure qu'ils auront davantage progressé dans leur vie intérieure. Le prêtre a, pour sa part, l'obligation de rompre sans cesse, d'une certaine façon, sa fréquentation intime du Seigneur pour enseigner, juger et combattre à Sa place et pour Lui. Et, d'un point de vue humain, il est compréhensible qu'il se déprenne de son attitude sponsale, qu'il doit pourtant conserver, si c'est réellement dans l'esprit du Seigneur qu'il prend fait et cause pour Lui. Cela peut-être nous rendre accessible le fait mystérieux que Dieu n'ait point appelé les femmes à la prêtrise. D'une part, il est possible de le concevoir comme un châtement pour le fait que la première révolte contre la volonté divine advint par une femme. Mais, d'autre part, on peut considérer comme un privilège particulier de la grâce le fait que le Seigneur veuille constamment garder à Ses côtés l'épouse qui Lui est consacrée, le fait que c'est, non par l'octroi d'une autorité, mais par son union d'amour avec Lui, que doivent lui échoir tous les pouvoirs dans Son Royaume : <ainsi cette union est-elle> une image et un reflet de cette communauté d'amour la plus intime qui soit qu'Il ait jamais contractée avec un être humain, une <image et un reflet> de Son union avec la Mère de Dieu. »

(et les apôtres à sa suite), parce que la masculinité exprime quelque chose qui est en Dieu⁷⁴⁶.

L'argument de la représentation de Dieu va plus loin que l'argument de l'exemplarité du Christ⁷⁴⁷. Ce dernier argument, qui consiste à dire que les apôtres sont des hommes simplement parce que le Christ était un homme, pose d'ailleurs question. Pourquoi la masculinité est-elle déterminante dans le choix des apôtres, et pas le fait d'être juif ou palestinien par exemple ? Qu'est-ce qui rend l'accident de masculinité indispensable pour représenter le Christ, et non les autres accidents ? On sait déjà que la masculinité implique une manière d'agir, ce qui n'est pas le cas des autres accidents.

Il faut dire que, si le prêtre est un homme, c'est pour figurer le Christ homme, mais c'est aussi et d'abord pour figurer Dieu. Le prêtre est un homme pour la même raison que le Christ est un homme. En quoi la masculinité est-elle nécessaire pour représenter Dieu ? Pour Thomas, la masculinité était nécessaire parce qu'elle signifiait la supériorité. Si la masculinité est une puissance d'engendrer, quelle est la signification qui la rend nécessaire au sacerdoce ministériel ?

⁷⁴⁶ C'est aussi l'idée développée par C. S. Lewis, cf. « Priestesses in the Church », cf. *God in the Dock*. Essays on Theology and Ethics, Eerdmans, Grand Rapids, 1970, p. 236 : « To us a priest is primarily a representative, who represents us to God and God to us. Our very eyes teach us this in church. Sometimes the priest turns his back on us and faces the East – he speaks to God for us: sometimes he faces us and speaks to us for God. We have no objection to a woman doing the first: the whole difficulty is about the second. »

Cf. aussi pp. 238-239 : « It is painful, being a man, to have to assert the privilege, or the burden, which Christianity lays upon my own sex. I am crushingly aware how inadequate most of us are, in our actual and historical individualities, to fill the place prepared for us. But it is an old saying in the Army that you salute the uniform and not the wearer. Only one wearing the masculine uniform (provisionally, and till the Parousia) represent the Lord of the Church; for we are all, corporately and individually, feminine to Him. We men may often make very bad priests. That is because we are insufficiently masculine. It is no cure to call in those who are not masculine at all. A given man may make a very bad husband; you cannot end matters by trying to reverse the roles. He may make a bad male partner in a dance. The cure for that is that men should more diligently attend dancing classes; not that the ballroom should henceforward ignore distinctions of sex and treat all dancers as neuter. That would, of course, be eminently sensible, civilized, and enlightened, but, once more, "not near so much like a Ball". »

C. S. Lewis explique que, pour l'Eglise, la masculinité et la féminité ont un sens qui nous dépasse, cf. p. 239 : « With the Church, we are farther in: for there we are dealing with male and female not merely as facts of nature but as the live and awful shadows of realities utterly beyond our control and largely beyond our direct knowledge. Or rather, we are not dealing with them but (as we shall soon learn if we meddle) they are dealing with us. »

⁷⁴⁷ Cf. par exemple l'étude de Gilbert Narcisse, qui s'appuie sur l'exemplarité de l'humanité du Christ : « Convient-il à l'homme et à la femme d'être ordonnés prêtres ? », *RT* 99 (1999) 191-210.

2) Ordre de l'amour, ordre de la génération et sacerdoce ministériel

Pour réfléchir au lien entre masculinité et sacerdoce ministériel, il convient de concentrer notre propos sur le sacrement central du sacerdoce ministériel : l'Eucharistie⁷⁴⁸. C'est dans les sacrements que le prêtre représente Dieu (il agit *in persona Christi*), et plus particulièrement dans l'Eucharistie. C'est donc à la lumière de l'Eucharistie que l'on pourra comprendre au mieux le lien entre masculinité et sacerdoce ministériel.

Dans la célébration de l'Eucharistie, le Christ se présente à l'Eglise comme époux. Thomas écrit que le sacrement du mariage représente l'union du Christ et de l'Eglise, qui est figurée dans le sacrement de l'Eucharistie⁷⁴⁹. Dans l'Eucharistie se réalise ce qui est écrit dans l'épître aux Ephésiens : le Christ aime l'Eglise et se livre pour elle (« Ceci est mon corps livré pour vous »). L'ordre de l'amour y est manifesté de manière éminente. Le Christ a l'initiative de l'amour et l'amour de l'Eglise vient en réponse à son amour, comme l'époux a l'initiative de l'amour et l'amour de l'épouse vient en réponse à son amour. Si Dieu s'est incarné comme homme, c'est pour manifester qu'il aime l'Eglise comme un époux. La masculinité du prêtre renvoie à la masculinité du Christ, qui est un signe que Dieu se présente à l'Eglise comme époux.

L'ordre de l'amour entre un homme et une femme est une image d'un ordre d'amour plus grand qui est celui du Christ et de l'Eglise. L'homme est premier dans l'amour de la femme, mais Dieu est premier dans l'amour de tous les êtres humains. Dieu nous a aimé le premier : « Quant à nous, nous aimons parce que Dieu lui-même nous a aimés le premier » (1 Jn 4, 19). L'amour de Dieu dépasse et même transcende l'amour de l'homme. Contrairement à l'homme qui est mû par la bonté de la femme, Dieu n'est pas mû par la bonté des êtres humains, mais par son amour il infuse et crée la bonté en eux⁷⁵⁰. Si Dieu s'est fait homme (au sens de masculin), et si

⁷⁴⁸ Cf. ST III, 65, 3, co.

⁷⁴⁹ Cf. ST III, 65, 3, co. : « *Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur, unde et apostolus dicit, Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Le mariage aussi rejoint ce sacrement, au moins par son symbolisme, en tant qu'il représente la conjonction du Christ et de l'Eglise, dont l'union est figurée par le sacrement de l'Eucharistie. D'où la parole de l'Apôtre (Ep 5, 23) : "Ce sacrement (le mariage) est grand. Je parle, moi, du Christ et de l'Eglise"). »

⁷⁵⁰ Cf. ST I-II, 110, 1, co. : « *Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus, et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto* (Le bien de la créature en effet vient de la volonté divine, et par conséquent l'amour par lequel Dieu veut du bien à la créature fait jaillir le bien en elle. Au contraire, la volonté de l'homme est mue par le bien qui

le sacerdoce ministériel est réservé à des hommes, c'est parce que la manière dont l'homme aime manifeste la manière dont Dieu aime. Dieu est la première cause efficiente dans l'amour, comme l'homme est la première cause efficiente dans l'amour. La masculinité est le signe de cet amour premier.

Comme dans le cas du chef de famille, ce qui explique que le sacerdoce ministériel soit réservé à des hommes est l'ordre de l'amour. La question du sacerdoce ministériel réservé à des hommes renvoie à la question du chef de famille. La mission du prêtre s'éclaire par celle du chef de famille. Le prêtre est chef de la communauté des fidèles comme le père est chef de la famille. Comme le père de famille, le prêtre doit être capable de pouvoir rendre compte du bien de tous. La mission du père de famille est de faire grandir la vertu des membres de la famille. La mission du prêtre est de faire grandir la sainteté des fidèles. Le prêtre est au service de l'ordre de la grâce et de la gloire. Il n'est pas de soi plus saint que les autres, mais il est au service de leur sainteté. Sa mission est un service⁷⁵¹. Le prêtre est au service de ses fidèles, comme le Christ est au service de son peuple⁷⁵². Le prêtre aime et sert l'Eglise comme le Christ aime et sert l'Eglise : comme un époux⁷⁵³.

préexiste dans les choses ; d'où il suit que son amour ne cause pas la totalité du bien qui est dans la chose aimée, mais qu'il le présuppose en tout ou en partie). »

Cf. aussi ST I, 20, 2, co. : « *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* (L'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les choses). »

⁷⁵¹ Dans un article paru dans *The Thomist* cité précédemment, Benedict Ashley montre combien l'argument qui désigne le prêtre comme représentant du Christ tête peut choquer aujourd'hui. Le ministère sacerdotal et en particulier l'Eucharistie rend le Christ présent comme tête de la communauté. Le sacerdoce serait alors comme un symbole de l'oppression masculine. Ashley répond à cette objection en montrant de manière très complète ce que la configuration au Christ homme représente, comme celui qui sert la communauté. Cf. Benedict ASHLEY, « Gender and the Priesthood of Christ: A Theological Reflection », *The Thomist* 57 (1993) 343-379.

⁷⁵² Cf. par exemple Lc 22, 27 : « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert. » Cf. aussi Jn 13.

⁷⁵³ Cf. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* sur l'annonce de l'Evangile dans le monde d'aujourd'hui, 24 novembre 2013, § 104 : « Les revendications des droits légitimes des femmes, à partir de la ferme conviction que les hommes et les femmes ont la même dignité, posent à l'Eglise des questions profondes qui la défient et que l'on ne peut éluder superficiellement. Le sacerdoce réservé aux hommes, comme signe du Christ Epoux qui se livre dans l'Eucharistie, est une question qui ne se discute pas, mais peut devenir un motif de conflit particulier si on identifie trop la puissance sacramentelle avec le pouvoir. Il ne faut pas oublier que lorsque nous parlons de pouvoir sacerdotal "nous sommes dans le concept de la fonction, non de la dignité et de la sainteté". Le sacerdoce ministériel est un des moyens que Jésus utilise au service de son peuple, mais la grande dignité vient du Baptême, qui est accessible à tous. La configuration du prêtre au Christ-Tête – c'est-à-dire comme source principale de la grâce – n'entraîne pas une exaltation qui le place en haut de tout le reste. Dans l'Eglise, les fonctions "ne justifient aucune supériorité des uns sur les autres". De fait, une femme, Marie, est plus importante que les évêques. Même quand on considère la fonction du sacerdoce ministériel comme "hiérarchique", il convient de bien avoir présent qu' "elle est totalement ordonnée à la sainteté des membres du Christ". Sa clé et son point d'appui fondamental ne sont pas le pouvoir entendu comme domination, mais la puissance d'administrer le sacrement de l'Eucharistie ; de là dérive son autorité, qui est toujours un service du peuple. C'est un grand défi qui se présente ici aux pasteurs et aux théologiens, qui pourraient aider à mieux reconnaître ce que cela implique

Si le mot « chef » peut parfois être connoté négativement, on voit ici que l'enjeu n'est pas tant de créer un néologisme, que de retrouver le vrai sens de ce mot, notamment à travers la figure du Christ comme « chef », tête de l'Eglise. On pourrait dire que l'amour du père et l'amour du prêtre sont appelés à être à l'image de l'amour de Dieu, cet amour qui infuse la bonté dans les êtres. L'amour du père est appelé à infuser la vertu dans les membres de la famille, et l'amour du prêtre est appelé à infuser la sainteté dans les fidèles.

Le père de famille n'est pas chef en vertu d'une supériorité naturelle, mais en vertu de l'ordre de l'amour. De la même manière, le prêtre n'est pas chef en vertu d'une supériorité naturelle, mais en vertu de l'ordre de l'amour⁷⁵⁴. Thomas avait raison de dire que la masculinité est un signe nécessaire au sacrement. Elle est cependant nécessaire, non pas pour signifier la supériorité, mais pour signifier l'amour premier. Par sa masculinité, le prêtre signifie que Dieu aime en premier. Ainsi en va-t-il de la masculinité du Christ.

On a vu que la masculinité signifie non seulement une manière d'aimer, mais aussi plus directement une manière de donner la vie. La masculinité est une puissance à donner la vie de manière active. Qu'en est-il de cette signification vis-à-vis du sacerdoce ministériel ? On observe que le prêtre est désigné par le nom de « père ». Le prêtre donne la vie divine. On a vu que le caractère sacerdotal donne une modalité active au culte de Dieu (le prêtre transmet les réalités divines) et le caractère baptismal et celui de la confirmation donnent une modalité passive au culte de Dieu (l'individu reçoit les réalités divines). La masculinité du prêtre pourrait donc renvoyer aussi à la manière active dont Dieu donne sa vie divine. Elle signifierait non seulement que Dieu est époux, mais aussi qu'il est père.

Le sacrement qui se rapporte le plus au don de la vie divine est le baptême. Dans le baptême, Dieu donne la vie divine par l'intermédiaire du prêtre. C'est ce que le père de La Soujeole appelle la « paternité ministérielle »⁷⁵⁵. Cette paternité n'est qu'une paternité par

par rapport au rôle possible de la femme là où se prennent des décisions importantes, dans les divers milieux de l'Eglise. »

⁷⁵⁴ On pense ici à l'exemple de Pierre, que le Christ a établi comme chef de l'Eglise. Avant de l'établir comme chef de l'Eglise, le Christ a sondé l'amour de Pierre, cf. Jn 21, 15-19. Cela montre bien que la mission de chef repose sur l'amour.

⁷⁵⁵ Cf. Benoît Dominique DE LA SOUJEOLE, « Quelle paternité du prêtre diocésain ? », p. 140 : « Cette paternité ministérielle donne naissance et croissance à des fils. Elle n'est cependant pas pleine et entière. Le prêtre communique bien la vie divine, mais à la façon d'un instrument, à la façon dont le Verbe incarné lui-même, en son humanité, l'a fait : son humanité fut l'instrument de la divinité (LG 8 et SC 5). Cependant, si l'humanité du

analogie. Le prêtre participe à la paternité de Dieu, mais il n'est pas père à proprement parler. Le prêtre agit comme cause instrumentale de Dieu. Il ne transmet pas sa propre vie, mais la vie de Dieu. Nous avons vu un passage où Thomas faisait la comparaison entre la génération charnelle et la génération spirituelle qu'est le baptême⁷⁵⁶. Il expliquait qu'une femme peut baptiser en cas de nécessité, car elle n'agit pas selon la vertu propre de son sexe, mais comme instrument de la vertu du Christ.

On peut se poser la question suivante : pourquoi la femme ne peut pas être prêtre si le prêtre n'agit pas selon la vertu propre de son sexe, mais comme instrument de la vertu du Christ ? Il faut répondre que le cas du baptême est exceptionnel : Dieu supplée à l'absence de ministre ordonné. Le baptême peut se passer d'un ministre ordonné en cas de nécessité, car il est le sacrement le plus nécessaire. Ce qui rend la masculinité nécessaire au sacerdoce ministériel n'est pas le fait que le prêtre agisse selon la vertu propre de son sexe, c'est le fait que la masculinité renvoie à la manière dont Dieu agit. Elle est un signe qui renvoie à la manière dont Dieu aime et donne la vie. Thomas écrivait dans le *Commentaire des Sentences* que la masculinité est un signe absolument nécessaire pour recevoir le sacrement de l'ordre⁷⁵⁷. C'est une nécessité absolue et non une nécessité de convenance⁷⁵⁸. Dans leur manière d'aimer et de donner la vie, les hommes sont signes de la manière dont Dieu aime et donne la vie. Cela est valable pour tous les hommes, même ceux qui ne sont pas prêtres. Dans sa manière d'aimer et

Christ – en raison de son union unique et profonde à la Personne divine du Verbe – est un instrument qui transmet ce qu'il possède (c'est de sa grâce que nous recevons la grâce, cf. Jn 1, 17), par son ministère le prêtre ne transmet que de façon purement transitive la grâce de la Tête et non pas la sienne propre. Cette paternité, réelle et déterminante pour faire naître les hommes à la vie de Dieu, est donc très analogue. Elle n'assume pas ce qui est le plus profond de la paternité en général : transmettre à partir de sa propre vie. C'est ainsi que l'on propose de comprendre la formule selon laquelle le prêtre engendre, non des fils, mais des frères. Et comme cet office sacerdotal est le principal de la vocation du ministre, les textes magistériels modernes préfèrent insister sur ce qui en résulte, sur la finalité plutôt que sur l'efficacité, à savoir que devant celui qu'il vient de baptiser, c'est-à-dire devant celui à qui il vient de transmettre la vie, le prêtre est devant un frère. »

La paternité ministérielle se limite aux actes spécifiques des trois charges sacerdotales : prêcher, célébrer et conduire. Le père de La Soujeole distingue cette paternité de la « paternité spirituelle » qui dépend du charisme du prêtre et qui consiste à donner un peu de sa propre vie. Dans ce cas, le prêtre est plus qu'un instrument, il est une cause seconde de la vie donnée. Cette paternité n'est pas de soi liée au sacrement de l'ordre. Elle peut être donnée à tous : prêtres, mais aussi laïcs, hommes et femmes.

⁷⁵⁶ Cf. n. 257.

⁷⁵⁷ Cf. n. 135.

⁷⁵⁸ Cf. ST III, 1, 2, co. : « *Ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae ; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter* (Quelque chose est dit nécessaire à une fin de deux façons : de telle façon que sans cela quelque chose ne puisse pas exister ; c'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine. Ou bien parce que cela permet de parvenir à la fin de façon meilleure et plus adaptée ; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager). »

de donner la vie, l'homme est à l'image de Dieu d'une manière que la femme n'est pas. La remarque de Thomas s'avère finalement juste.

Alors que la masculinité renvoie à la manière dont Dieu agit, la féminité renvoie à la manière dont l'Eglise agit. Contrairement à la génération en Dieu qui ne nécessite pas de principe passif, la génération spirituelle nécessite l'agir de l'Eglise. Pour la génération spirituelle, Dieu a choisi de s'unir un principe féminin. L'Eglise est principe passif, puisqu'elle est dite « mère ». L'Eglise est non seulement épouse, mais elle est aussi mère. Dans sa manière d'aimer et de donner la vie, la femme est alors signe de la manière dont l'Eglise aime et donne la vie.

Alors que le vis-à-vis de l'homme est la femme, le vis-à-vis du prêtre n'est pas la femme, mais l'Eglise et donc tous les baptisés. Le prêtre représente Dieu, tandis que l'Eglise est présente par la communauté des fidèles, dont fait aussi partie le prêtre. Dieu a voulu être rendu présent par le prêtre (qui le représente au milieu des hommes et agit en son nom), tandis que l'Eglise est déjà présente par les fidèles (elle n'a pas besoin d'être représentée). Nous avons vu que l'ordination confère au prêtre le caractère sacerdotal. Ce caractère est une puissance active qui donne au prêtre la faculté de transmettre la grâce divine. Or, il ne suffit pas de transmettre la grâce divine, encore faut-il des personnes disposées à la recevoir. C'est ainsi que le caractère sacerdotal fait appel au caractère baptismal des fidèles (puissance passive). Par son baptême, le fidèle devient membre de l'Eglise et *sponsa Christi*, pour reprendre la terminologie adoptée par Edith Stein.

Alors que Dieu a voulu être représenté par un homme, l'Eglise n'a pas besoin d'être représentée : elle est déjà présente par les fidèles. Ceci explique pourquoi il n'y a pas de sacrement comparable à celui du sacerdoce ministériel qui serait donné à des femmes pour représenter l'Eglise. Il reste que, comme la masculinité est un signe nécessaire pour nous faire prendre conscience de l'agir de Dieu, la féminité est un signe nécessaire pour nous faire prendre conscience de l'agir de l'Eglise. La féminité est un signe nécessaire au baptisé pour comprendre ce qu'il est comme membre de l'Eglise. C'est ainsi que la figure de Marie éclaire la vocation baptismale. Les femmes ont un rôle privilégié dans l'Eglise, dans la mesure où elles révèlent à tous l'attitude d'amour à adopter face à Dieu. Comme nous l'avons vu précédemment, il faut dire que, parmi les fidèles en général (consacrés ou non), les femmes ont un rôle de pédagogue pour les hommes, dans la mesure où la manière dont l'Eglise aime leur est connaturelle : tout

fidèle (le prêtre y compris) est appelé à aimer Dieu de la même manière qu'une femme aime un homme. Les hommes doivent apprendre à être soumis à Dieu comme une épouse est soumise à son époux : comme elle, ils doivent apprendre à se laisser aimer.

Nous avons vu dans le début de ce travail que Thomas voyait quatre conséquences de la sujétion de la femme à l'homme : la femme ne peut pas baptiser en présence d'un homme ; le Christ n'a pas assumé le sexe féminin ; la femme ne peut pas recevoir le ministère ordonné ; et elle ne peut pas enseigner en public⁷⁵⁹.

Considérer la masculinité et la féminité comme des puissances d'engendrer et non comme des complexions corporelles plus ou moins parfaites nous amène à considérer différemment ces questions. Nous voyons ici que les ordres de la génération et de l'amour expliquent que le Christ soit un homme et que le sacerdoce ministériel soit réservé à des hommes. A propos du baptême, on peut faire remarquer que le code de droit canonique ne spécifie pas qu'il revient prioritairement à un homme de baptiser en cas de nécessité et en l'absence de prêtre⁷⁶⁰. On pourrait cependant émettre l'idée que l'homme, par sa masculinité, exprime quelque chose de la manière dont Dieu donne la vie dans le baptême. Il semble donc préférable que ce soit un homme qui baptise, quand cela est possible.

Quant au fait d'enseigner en public, il faut dire qu'il n'y a rien dans la féminité qui empêche cela. On pourrait dire que la femme enseigne différemment puisque les passions ont une part plus importante dans son raisonnement, ce qui est une richesse pour l'enseignement en général. On peut mentionner aussi l'étude d'Aurora Griffin, qui cherche la manière dont les femmes peuvent être des « leader » dans l'Eglise⁷⁶¹. Selon Aurora Griffin, l'intuition caractéristique des femmes se prête particulièrement bien au charisme de prophétie, tel qu'il est présenté par Thomas d'Aquin⁷⁶². Les femmes auraient alors une mission de prophétesses dans l'Eglise, qui

⁷⁵⁹ Cf. Chapitre I, B, 3.

⁷⁶⁰ Contrairement à ce qu'écrivait Thomas (cf. n. 23), le code de droit canonique ne précise pas qu'une femme ne doit pas baptiser en présence d'un homme, cf. CIC, can. 861, § 2.

⁷⁶¹ Cf. Aurora GRIFFIN, *Fit to lead? A Critical Evaluation of Certain Aspects of Thomas Aquinas' Anthropology and Ecclesiology as They Pertain to the Status of Women in the Catholic Church*, MPhil Dissertation, Oxford, 2016.

⁷⁶² Cf. *Ibid.*, pp. 57-58 : « Since prophecy is one of the *charismata* and does not rely on the natural abilities of the person receiving it, Aquinas' theology opens the possibility for women to be prophetesses despite their natural weakness of mind (ST II-II.172.3). Aquinas does not think that prophecy is a habit of the mind, but "requires an intellectual light surpassing the light of natural reason" (ST II-II.171.2). Nevertheless, the prophet can be better or

pourrait être particulièrement utile dans la théologie⁷⁶³.

Cette étude sur la question du sacerdoce ministériel réservé aux hommes nous a donné une belle illustration du lien qui existe entre la conception de la masculinité et de la féminité et la compréhension des rapports entre l'homme et la femme. Nous voyons dans le cas du sacerdoce ministériel que l'exclusivité ne repose pas sur la masculinité comprise comme une supériorité naturelle, mais sur la masculinité comprise comme une manière d'aimer et de donner la vie. La manière dont l'homme aime et donne la vie est signe de la manière dont Dieu aime et donne la vie : l'homme est le premier à aimer, comme Dieu est le premier à aimer ; et l'homme donne la vie de manière active, comme Dieu donne la vie de manière active. De la même manière, la femme est signe de la manière dont l'Eglise aime et donne la vie.

Nous voyons ainsi que la masculinité et la féminité ne sont pas insignifiantes, comme ont voulu le prétendre les études sur le genre. La masculinité implique une manière d'aimer et de donner la vie qui est signe de la manière dont Dieu aime et donne la vie. La féminité implique une manière d'aimer et de donner la vie qui est signe de la manière dont l'Eglise aime et donne la vie. Ainsi, la masculinité et la féminité ne sont pas dépourvues de signification. Bien au contraire, elles sont porteuses d'une signification qui les dépasse : une signification hautement spirituelle.

worse disposed to responding to the insights God offers him or her. This is where a woman's intuition may even dispose her to act prophetically in a unique way insofar as her intuition can make her expert on matters that require insight beyond discursive knowledge. This seems to align with what Aquinas says, insofar as prophecy can come to a person by "express revelation" (*expressam revelationem*) or "by instinct" (*per quendam instinctum*) (ST II-II.171.5). An argument can be made that while no one, male or female, is naturally prophetic, certain kinds of abilities make one able to act on this gift when it is given by the Holy Spirit. A woman's intuition, or in Aquinas' terms the dominance of the *passiones animae*, might be precisely that sensitivity to God and to others that enables her to see connections between the spiritual life and ordinary living. This, in a loose sense, is a prophetic function and an important aspect of theological inquiry. »

⁷⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 66 : « If one interprets prophecy in a broader way, and in a way that seems to be affirmed by the totality of Aquinas' writings if not by every passage on the subject, then women's natural intuition about the moral life and their emotional intelligence uniquely suit them to minister to the Church in a public way. This is leadership. One way for them to specifically act on this gift is in theology, as per the request of the recent popes. In theology, the laity and the ordained alike reflect on truths about God in an effort to know Him better and live according to His will. Far from women being unable to perform such a function, they may be able to do so in a particular and feminine way that complements the work already being done by male theologians. Understandably, Aquinas would not have thought about it in these terms since it was unusual for someone who was not ordained to study theology in his era. »

Résumé du chapitre IV

Dans ce quatrième chapitre et dernier chapitre, nous avons voulu donner un aperçu du lien qui existe entre une certaine conception de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Nous avons abordé la question sous l'angle de la domination masculine.

Dans la première section, nous avons résumé deux positions à ce propos : celle de Thomas d'Aquin et celle des études sur le genre. Pour Thomas d'Aquin, l'homme est naturellement supérieur à la femme. Ceci implique qu'il existe une domination naturelle de l'homme sur la femme. Cette domination a cependant été pervertie après le péché originel, l'homme ne servant plus le bien de son épouse et des enfants, mais se servant de son épouse pour parvenir à ses propres fins. Les études sur le genre, quant à elles, sont nées pour lutter contre la domination masculine. La domination masculine est, selon elles, un stéréotype du genre qu'il faut déconstruire. Il faut montrer que le sexe biologique est insignifiant. Pour cela, les études sur le genre ont d'abord travaillé à dissocier le genre du sexe biologique, puis en sont arrivées à nier l'existence des catégories « homme » et « femme » dans le genre et dans le sexe biologique. Il n'existe pas de catégories « homme » et « femme », mais un ensemble de variations, aussi bien au niveau du genre que du sexe biologique. Alors qu'elles voulaient instaurer un rapport juste entre l'homme et la femme, les études sur le genre sont arrivées à supprimer les idées d'« homme » et de « femme ». Ceci montre bien qu'il existe un lien entre la conception que l'on a de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme.

Dans la deuxième section, nous voulions savoir si la masculinité et la féminité impliquent que l'homme soit le chef. Nous avons vu qu'elles impliquent que l'homme et la femme n'aiment pas de la même manière. Il existe un ordre dans l'amour : l'époux est celui qui aime et l'épouse est celle qui est aimée et qui aime à son tour. La famille est une société fondée sur l'amour. Il revient à l'homme d'être le chef de famille, car il est le premier dans l'ordre de l'amour. Sa mission de chef consiste à faire grandir en vertu chacun des membres de la famille. Elle est un service. L'homme n'est donc pas chef en vertu d'une supériorité naturelle, mais en vertu de l'ordre de l'amour. La domination masculine est un détournement de la mission de chef de famille. Elle pervertit la notion de chef de famille dans son essence (c'est un service qui est fait par amour et non une domination), et dans son extension (elle ne s'applique que dans la famille, qui est une société fondée sur l'amour).

Dans la troisième section, nous avons cherché à voir quel pouvait être le lien entre masculinité et sacerdoce ministériel. Nous avons d'abord pris en considération la réflexion d'Edith Stein à ce sujet. Selon Edith Stein, Dieu a voulu que des hommes soient ses représentants sur terre (les *Alter Christus*). Certaines femmes, comme Marie, sont appelées à partager son intimité (les *Sponsa Christi*). La vocation de ces femmes est en réalité la vocation de tout baptisé. Tous les baptisés, prêtres compris, sont appelés à vivre dans l'intimité de Dieu. Nous avons ensuite cherché en quoi la masculinité est nécessaire pour représenter Dieu. Nous avons vu que la masculinité implique une manière d'aimer et de donner la vie qui est signe de la manière dont Dieu aime et donne la vie. De la même manière, la féminité implique une manière d'aimer et de donner la vie qui est signe de la manière dont l'Eglise aime et donne la vie. La masculinité et la féminité sont porteuses d'une signification hautement spirituelle.

Conclusion de la partie II

Dans cette seconde partie, nous avons voulu atteindre notre objectif principal et notre objectif secondaire. Notre objectif principal était de savoir ce que sont en soi la masculinité et la féminité ; et notre objectif secondaire était de pouvoir saisir le lien qui existe entre une certaine considération de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme.

Dans le troisième chapitre, nous avons cherché à savoir ce que sont en soi la masculinité et la féminité. Nous avons commencé par une approche biologique. Nous avons vu que la différence entre l'homme et la femme se manifeste par une différence dans les caractères sexuels primaires (organes génitaux) et secondaires. Nous avons vu aussi que l'homme et la femme n'engendrent pas de la même manière : non seulement leurs organes génitaux sont différents, mais aussi leurs gamètes. L'homme pénètre et féconde, tandis que la femme est pénétrée et fécondée. L'homme est actif, tandis que la femme est passive. Puisque leurs actes sont différents, l'homme et la femme ont des puissances d'engendrer spécifiquement différentes : l'homme a une puissance active d'engendrer, et la femme a une puissance passive d'engendrer.

Nous avons ensuite voulu considérer la masculinité et la féminité du point de vue philosophique. Nous avons d'abord vu qu'il est impossible de les considérer en dehors d'un sujet : c'est donc qu'elles sont des accidents. Nous avons ensuite voulu savoir de quel accident il s'agissait. Nous les avons étudiées comme prédicables, puis comme prédicaments. Nous sommes arrivés à la conclusion que ce sont des accidents de qualité, plus précisément les puissances d'engendrer et qu'elles sont donc des propres. Puisque ni la masculinité n'est présente dans toute l'espèce humaine, ni la féminité, mais que toujours l'une ou l'autre est présente, il faut dire que ce sont des propres disjonctifs. Comme les puissances inférieures de l'âme ont un rôle de cause matérielle pour les puissances supérieures, on retrouve quelques traits de la masculinité et de la féminité dans les puissances supérieures. Cela est vrai notamment de l'amour sensible et de l'amour spirituel. Les organes masculins de la génération constituent le sujet de la masculinité, tandis que les organes féminins de la génération constituent le sujet de la féminité. L'essence de l'âme est le principe de la masculinité et de la féminité, dans la mesure où les puissances de l'âme émanent de celle-ci.

Nous avons pu ainsi parvenir à une définition de la masculinité et de la féminité. La masculinité est la puissance active d'engendrer, tandis que la féminité est la puissance passive d'engendrer.

Dans le quatrième chapitre, nous avons montré le lien qui existe entre une certaine conception de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Nous nous sommes limités au cas de la domination masculine. Nous avons d'abord montré la manière dont Thomas d'Aquin et les études sur le genre appréhendaient la question de la domination masculine. Pour Thomas d'Aquin, la domination de l'homme sur la femme est naturelle. Elle peut être cependant détournée quand l'homme cherche son bien propre et non celui de la femme. Les études sur le genre ont voulu supprimer la domination masculine. Elles sont finalement arrivées au point de nier l'existence des catégories « homme » et « femme » dans le genre aussi bien que dans le sexe biologique.

Nous avons voulu savoir ensuite si notre conception de la masculinité et de la féminité implique qu'il revient à l'homme d'être le chef. Nous avons vu que la masculinité et la féminité impliquent un certain ordre dans l'amour. Dans le cadre de la famille, société fondée sur l'amour, il revient à l'homme d'être le chef car il est celui qui aime en premier. L'homme est le chef de la famille dans la mesure où il la sert par amour. Il a la responsabilité de faire grandir en vertu les membres de la famille. La domination masculine est une perversion de la notion de chef de famille dans son essence (c'est un service qui est fait par amour et non une domination), et dans son extension (elle ne s'applique que dans la famille, qui est une société fondée sur l'amour).

Nous avons étudié enfin le cas du sacerdoce ministériel. Nous avons vu que, si celui-ci est réservé à des hommes, c'est en raison de l'ordre de l'amour et de l'ordre de la génération. La masculinité implique une manière d'aimer et de donner la vie qui est signe de la manière dont Dieu aime et donne la vie. Ce signe est nécessaire au sacerdoce ministériel pour représenter Dieu.

Nous avons vu dans cette partie comment la pensée de Thomas d'Aquin a apporté des éléments utiles à notre réflexion. La vision que Thomas a de la génération a été décisive pour nous. En parlant de vertu active et de vertu passive, Thomas nous a donné la clé pour saisir ce que sont la masculinité et la féminité. Même si nous n'avons pas suivi précisément sa vision à cause de l'évolution de la biologie, nous nous en sommes largement inspirés. C'est grâce ensuite à son anthropologie que nous avons pu comprendre en profondeur ce que sont la masculinité et la

féminité. Ce que Thomas a écrit sur les puissances de l'âme nous a été en particulier très profitable.

La pensée générale de Thomas sur l'homme et sur la femme nous a aussi permis de saisir qu'il existe un lien entre une certaine conception de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Nous avons vu de manière assez succincte le cas de la domination masculine, mais toutes les idées de Thomas d'Aquin sur l'homme et la femme mériteraient d'être revues à la lumière de la masculinité et de la féminité comme puissances d'engendrer (comme par exemple le rôle du père et de la mère dans l'éducation des enfants, l'ordre de la charité, la piété envers le père, la transmission du péché originel, etc.).

Conclusion générale

Il s'avère que notre intuition de départ était bonne : la pensée et la méthode de Thomas d'Aquin se sont avérées particulièrement fructueuses pour notre étude de la masculinité et de la féminité.

Récapitulation

La première partie de ce travail nous a permis d'entrer dans la pensée de Thomas d'Aquin à propos de l'homme et de la femme. Thomas n'a pas écrit de traité en tant que tel sur l'homme et la femme. Lorsque, occasionnellement, il parle de la femme, il laisse cependant apparaître un certain nombre d'idées sur ce qu'elle est, et sur ce qui la distingue de l'homme.

Dans le premier chapitre (Chapitre I), nous avons collecté les textes de Thomas sur la femme qui font référence à des versets bibliques. Nous avons vu que Thomas tire deux grandes idées de l'Écriture Sainte : l'homme est le principe et la fin de la femme ; et le mari est le chef de la femme.

Dans le second chapitre (Chapitre II), nous avons collecté les textes de Thomas sur la femme qui font référence à la biologie d'Aristote. Nous avons vu que Thomas tire trois grandes idées d'Aristote : dans la génération, la femme a une vertu passive et l'homme a une vertu active ; la femme est un « mâle manqué » du point de vue de la nature individuelle ; et la femme est naturellement plus faible que l'homme. Les idées tirées de l'Écriture Sainte et de la biologie se rejoignent : la femme est soumise à l'homme en raison de la faiblesse de sa nature.

La seconde partie de ce travail nous a permis d'atteindre l'objectif principal et l'objectif secondaire de notre étude. Nous avons considéré la masculinité et la féminité en dialogue avec la pensée de Thomas d'Aquin, en suivant sa méthode, et en nous appuyant en particulier sur son anthropologie.

Dans le troisième chapitre (Chapitre III), nous avons réalisé notre objectif principal qui était de savoir ce que sont en soi la masculinité et la féminité. Nous avons vu tout d'abord, grâce à la biologie actuelle, que l'homme et la femme ont des organes d'engendrer différents et qu'ils produisent des gamètes différents. Ils posent des actes spécifiquement différents dans la génération, ce qui signifie qu'ils ont des puissances d'engendrer différentes. L'homme a une

puissance active d'engendrer, et la femme a une puissance passive d'engendrer. Nous avons ensuite considéré la masculinité et la féminité du point de vue philosophique. Nous avons vu que la masculinité et la féminité n'existent pas en soi, mais seulement dans un sujet ; elles sont donc des accidents. Nous avons alors cherché à savoir de quel type d'accidents il s'agit. Nous n'avons pas réussi à les situer comme prédicables dans un premier temps. Nous avons alors essayé de les situer comme prédicaments. Nous sommes arrivés à la conclusion que la masculinité et la féminité sont précisément les puissances d'engendrer de l'homme et de la femme. La masculinité est la puissance active d'engendrer, et la féminité est la puissance passive d'engendrer. Comme prédicables, elles sont donc des propres, et plus particulièrement des propres disjonctifs, puisque chaque membre de l'espèce humaine possède l'une ou l'autre. Nous avons vu ensuite que, comme puissances, la masculinité et la féminité ont une influence sur les autres puissances. Elles sont comme les causes matérielles des puissances supérieures, ce qui explique que les actes de ces puissances diffèrent pour l'homme et la femme, non pas spécifiquement mais dans leur exercice. Nous avons observé en particulier que le mouvement de l'amour entre un homme et une femme est similaire au mouvement de la génération : c'est un mouvement qui vient de l'homme et qui va vers la femme. Les puissances supérieures sont, quant à elles, comme les causes efficientes et finales de la masculinité et de la féminité, ce qui explique que ces dernières prennent une dimension plus élevée chez l'homme que chez la bête. La puissance d'engendrer de l'homme est élevée par sa raison. Nous avons ensuite cherché à savoir quel était le sujet et quel était le principe de la masculinité et de la féminité. Les organes masculins de la génération sont le sujet de la masculinité, et les organes féminins de la génération sont le sujet de la féminité. Leur principe est l'essence de l'âme. La masculinité et la féminité de l'être humain sont donc élevées aussi par le fait qu'elles ont leur principe dans une âme intellectuelle. Au moment de la mort, la masculinité et la féminité disparaissent car leur sujet (les organes de la génération) disparaît. Le principe subsiste cependant chez l'être humain (l'âme subsistante) et continue de les susciter. La masculinité et la féminité demeurent donc virtuellement. Après la résurrection, le sujet est de nouveau présent et donc aussi la masculinité et la féminité. Nous avons finalement conclu qu'il est possible de définir la masculinité et la féminité : la masculinité est la puissance active d'engendrer, et la féminité est la puissance passive d'engendrer.

Dans le quatrième chapitre (Chapitre IV), nous avons répondu à notre objectif secondaire qui était de pouvoir saisir le lien qui existe entre une certaine considération de la masculinité et de la féminité et la compréhension du rapport entre l'homme et la femme. Nous avons choisi

d'aborder le sujet sous l'angle de la domination masculine. Nous avons vu tout d'abord les positions de Thomas d'Aquin et des études sur le genre. Thomas d'Aquin pense qu'il revient à l'homme de dominer sur la femme, parce que celle-ci est naturellement plus faible. Les études sur le genre ont voulu supprimer la domination masculine et ont finalement supprimé les catégories « homme » et « femme ». Nous avons voulu savoir ensuite si la masculinité et la féminité, comme puissances d'engendrer, impliquent que l'homme soit le chef. La masculinité et la féminité impliquent un ordre de l'amour. Comme la famille est une société fondée sur l'amour, il revient à l'homme d'en être le chef, car il est celui qui aime en premier. La domination masculine est une perversion de la notion de chef de famille dans son essence (c'est un service qui est fait par amour et non une domination), et dans son extension (elle ne s'applique que dans la famille, qui est une société fondée sur l'amour). Nous avons enfin étudié le cas du sacerdoce ministériel réservé à des hommes. Le sacerdoce ministériel est réservé à des hommes en vertu de l'ordre de l'amour et de l'ordre de la génération. La masculinité implique une manière d'aimer et de donner la vie qui est signe de la manière dont Dieu aime et donne la vie.

Des réponses à nos questions de départ

Ces résultats ont permis d'apporter des réponses à nos questions de départ. La masculinité et la féminité ne sont pas des réalités substantielles : ce sont des accidents. Ceci explique que l'homme et la femme ne sont pas d'espèces différentes, et que le Christ a sauvé aussi bien les femmes que les hommes. Comme puissances d'engendrer, la masculinité et la féminité sont des accidents qui ont plus d'implications que la couleur de la peau : elles impliquent une manière d'agir. Dans la génération, l'homme et la femme posent des actes spécifiquement différents. Les actes des autres puissances de l'âme sont différents, non pas spécifiquement, mais dans leur exercice. On observe une différence significative dans l'acte d'aimer. Il y a un ordre de l'amour qui suit l'ordre de la génération. Le sacerdoce ministériel est réservé à des hommes, car la masculinité renvoie à la manière dont Dieu aime et donne la vie.

Quant à la question du corps et de l'âme, nous avons vu que la masculinité et la féminité, comme puissances de l'âme, sont des réalités qui relèvent du corps dans la mesure où les organes de la génération sont leur sujet. Elles relèvent aussi de l'âme dans la mesure où l'essence de l'âme

est leur principe. Il faut préciser cependant que l'âme n'est pas sexuée dans son essence, mais selon sa puissance d'engendrer.

Quelques remarques

Pour conclure notre réflexion, nous voulons mentionner encore quatre remarques.

Notre première remarque concerne la méthode qui consiste à faire entrer en dialogue plusieurs disciplines. Nous avons vu dans notre étude combien cette méthode est riche. Etudier la masculinité et la féminité en biologie nous a permis de connaître les organes de la génération et les gamètes, et de comprendre qu'ils impliquent deux puissances d'engendrer différentes. Etudier la masculinité et la féminité en philosophie nous a permis de savoir ce qu'elles sont (des puissances d'engendrer), quel est leur sujet (les organes de la génération) et quel est leur principe (l'essence de l'âme). Cela nous a aussi permis de découvrir plus largement leurs implications, et notamment dans l'amour. Etudier la masculinité et la féminité en théologie nous a donné de savoir qu'elles sont porteuses d'une symbolique très forte (la masculinité est signe de la manière dont Dieu aime et donne la vie, et la féminité est signe de la manière dont l'Eglise aime et donne la vie). La spécialisation, qui est une tendance forte à notre époque, peut conduire paradoxalement à un appauvrissement si elle se coupe du dialogue avec les autres disciplines. Les différentes disciplines s'enrichissent mutuellement.

Notre deuxième remarque concerne le rapport entre masculinité, féminité, et génération. Nous l'avons bien vu, il est impossible de concevoir la masculinité et la féminité en dehors de la génération. Pour comprendre ce qu'elles sont, il est nécessaire de toujours se rappeler le rôle du père et de la mère dans la génération. Déconnectées de la génération, la masculinité et la féminité se vident de leur sens. Les techniques de procréation médicalement assistée, qui amènent à oublier le rôle du père et de la mère dans la génération, conduisent indéniablement à oublier ce qui fait un homme et ce qui fait une femme. Un vocabulaire bien choisi accompagne ce changement : on parle de parentalité, et non plus de paternité et de maternité. Tout discours en vue de défendre la masculinité et la féminité devra donc nécessairement renvoyer à la génération.

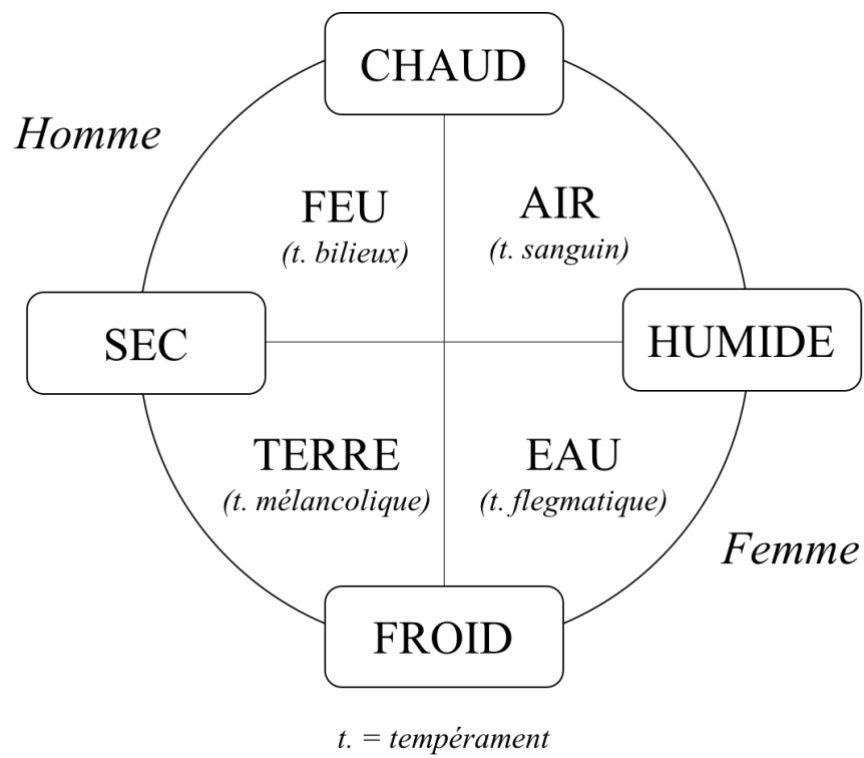
Notre troisième remarque concerne la masculinité et la paternité. Comme la féminité, la masculinité est une puissance d'engendrer. Il ne convient donc pas de dire que seule la féminité

est ordonnée à la génération. La masculinité n'est pas moins ordonnée à la génération que la féminité. Nous avons vu que ce qui est valable pour la féminité doit être valable en miroir pour la masculinité. Dans la génération, le père n'est pas autant cause matérielle que la mère, mais il en est la cause efficiente active. Il nous semble important de reconsidérer le rôle du père dans la génération. Comme cause efficiente active de la génération, le père a une relation particulière à ses enfants. La relation de paternité mériterait d'être étudiée en soi : elle a un sens en soi, au-delà de la question du chef de famille. Comme puissance d'engendrer, la masculinité ordonne directement à la génération et seulement indirectement à la mission de chef de famille. La masculinité est davantage liée à la génération qu'à la mission de chef de famille.

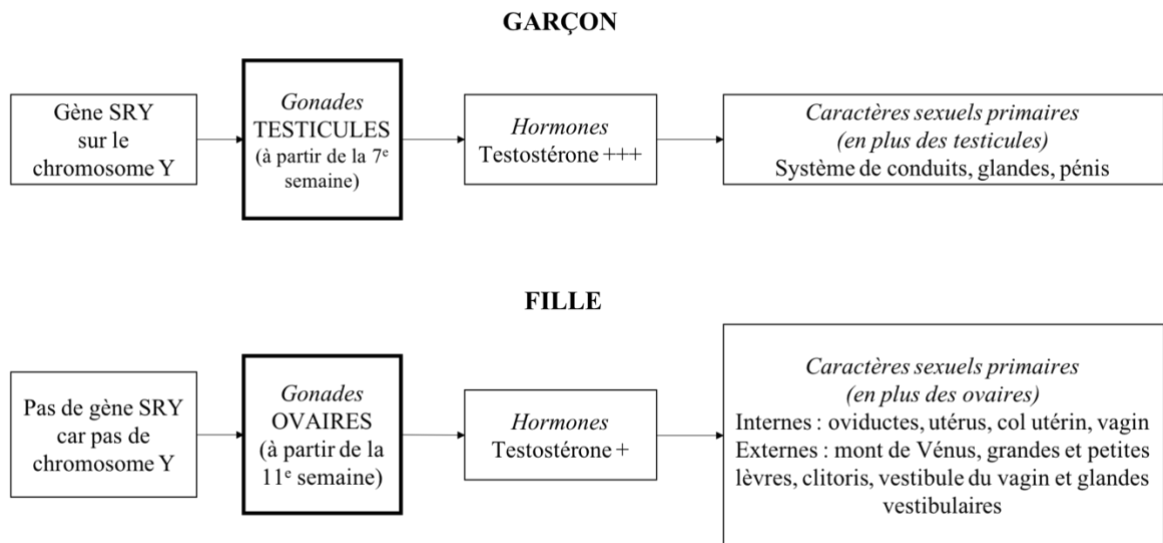
Notre quatrième et dernière remarque concerne les notions d'activité et de passivité. Ces notions, que nous avons prises chez Thomas d'Aquin, ont été déterminantes pour notre étude. Nous n'aurions pas pu en saisir la richesse si nous n'avions pas suspendu notre jugement dans la première partie. Il est vrai que, pour Thomas, la femme a une vertu passive dans la génération à cause de sa faible complexion, laquelle implique une soumission naturelle à l'homme. Nous avons gardé en tête cette idée de passivité et nous avons réalisé qu'il y a bien une passivité relative à la femme dans la génération. Elle n'est en réalité pas liée à une faiblesse de complexion, mais simplement à une puissance d'engendrer différente. La féminité est une puissance passive d'engendrer qui n'implique aucune faiblesse naturelle de la femme, et donc aucune soumission naturelle à l'homme. Les notions d'activité et de passivité n'impliquent pas de soi domination et soumission : « actif » n'est pas synonyme de domination, et « passif » de soumission. Est « actif » ce qui actualise, et est « passif » ce qui a besoin d'être actualisé pour produire son acte. La passivité est une disposition qui permet un accomplissement. Elle est la disposition qui permet à la femme d'engendrer un enfant. Elle est aussi la disposition qui permet à l'intellect possible d'engendrer un concept. Elle est enfin la disposition qui permet au baptisé d'avoir part à la vie divine et de porter des fruits. Ces trois attitudes de réceptivité ouvrent chacune à une fécondité. On ne peut effacer la réceptivité sans atteindre du même coup la fécondité. Un des enjeux principaux de notre époque est probablement de remettre en lumière la richesse de la réceptivité.

Annexes

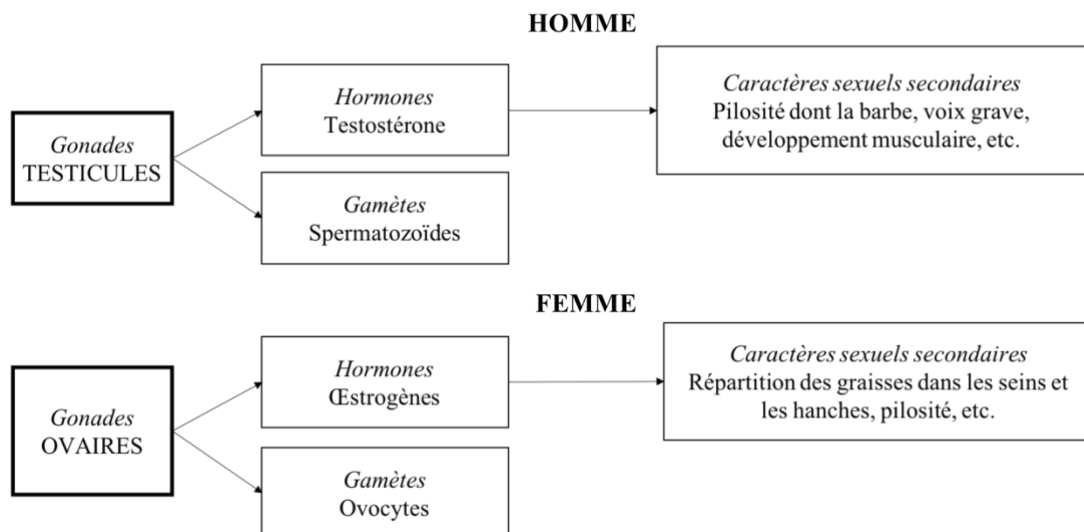
Annexe 1 : Les complexions corporelles et les tempéraments



Annexe 2 : La différenciation sexuelle au stade embryonnaire



Annexe 3 : La différenciation sexuelle au stade de la puberté



Bibliographie

Œuvres d'Aristote

Nous avons suivi l'ordre et la numérotation de l'édition d'Immanuel Bekker, cf. *Aristotelis Opera*, 5 vol., Academia Regia Borussica, Berlin, 1831-1870. L'abréviation utilisée est entre crochets.

Physica Auscultatio, 184a10-267b26 [*Phys.*]

De Anima, 402a1-435b25 [*De An.*]

Historiae Animalium, 486a5-638b37 [*Hist. Anim.*]

De Partibus Animalium, 639a1-697b30 [*De Part. Anim.*]

De Generatione Animalium, 715a1-789b20 [*De Gen. Anim.*]

Metaphysica, 980a21-1093b29 [*Metaph.*]

Ethica Nicomachea, 1094a1-1181b23 [*Eth.*]

De Re Publica sive Politica, 1252a1-1342b34 [*Pol.*]

Les traductions françaises d'Aristote que nous avons utilisées sont extraites de Pierre PELLEGRIN (dir.), *Aristote. Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2014.

Œuvres de Thomas d'Aquin

Classées par ordre chronologique de rédaction, avec l'abréviation utilisée entre crochets, puis la date estimée de rédaction entre parenthèses (Nous avons pris comme référence la chronologie du père Jean-Pierre Torrell, cf. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, Cerf, Paris, 2015³, pp. 421-424). Nous avons aussi mentionné pour chaque œuvre la traduction en français que nous avons utilisée. Nous avons librement modifié les traductions lorsqu'une correction s'avérait nécessaire.

- Scriptum super libros Sententiarum*, 4 vol., Lethielleux, Paris, 1929-1947 ; et après la distinction 22 du livre IV : in *Opera Omnia*, vol. 7/2, Typis Petri Fiaccadori, Parme, 1858. [Sent.] (1252/53-1256)
Traductions françaises, pour le site docteurangelique.free.fr : Livre I, traduction par Serge Pronovost, 2018 ; Livre II, traduction par Jacques Ménard, 2010-2014 ; Livre III, traduction par Jacques Ménard, 2009-2010 ; Livre IV, traduction par Jacques Ménard 2007-2008.
- De ente et essentia*, in *Opera Omnia*, vol. 43, Edition Léonine, Rome, 1976. [De ente] (1252/53-1256)
Traduction française : *L'Etre et l'Essence*. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie, deux traités *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon, Seuil, Paris, 1996.
- Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 22/1-3, Edition Léonine, Rome, 1970-1976. [Q. de ver.] (1256-1259)
Traduction française, disponible sur le site docteurangelique.free.fr : *Questions disputées De Veritate*, Tome 1 (Questions 1-13) et Tome 2 (Questions 14-29), traduction par les moines de l'Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux, éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 1999.
- Summa contra Gentiles*, 3 vol., Marietti, Turin, 1961-1967. [SCG] (1258-1265)
Traduction française : *Somme contre les Gentils*, Cerf, Paris, 1993 (Disponible sur le site docteurangelique.free.fr, mais une nouvelle traduction est en cours depuis mars 2017).
- Super Epistolam ad Colossenses Lectura*, in *Super epistolas S. Pauli Lectura*, vol. 2, Marietti, Turin, 1953. [Sup. Col.] (1263-65)
Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction par Charles Duyck, décembre 2006.
- Super Epistolam ad Ephesios Lectura*, in *Super epistolas S. Pauli Lectura*, vol. 2, Marietti, Turin, 1953. [Sup. Eph.] (1263-65)
Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction par Charles Duyck, août 2007.
- Super Epistolam ad Galatas Lectura*, in *Super epistolas S. Pauli Lectura*, vol. 1, Marietti, Turin, 1953. [Sup. Gal.] (1263-65)
Traduction Française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction par Charles Duyck, décembre 2009.
- Super Primam Epistolam ad Timotheum Lectura*, in *Super epistolas S. Pauli Lectura*, vol. 2, Marietti, Turin, 1953. [Sup. 1 Tim.] (1263-65)
Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction par Charles Duyck, mars 2006.
- De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, in *Opera Omnia*, vol. 40, Edition Léonine, Rome, 1969. [De rationibus fidei] (c. 1265)
Traduction française : *Traité Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Eglise*, Introduction, traduction du latin et annotation par Gilles Emery, Cerf, Paris, 1999.

- Quaestiones disputatae de potentia*, in *Quaestiones disputatae*, vol. 2, Marietti, Turin, 1949. [Q. de pot.] (1265-66)
Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction par Raymond Berton, 2004.
- Summa theologiae*, in *Opera Omnia*, vol. 4-12, Edition Léonine, Rome, 1888-1906. [ST] (1265-1273)
Traduction française : *Somme théologique*, t. 1-4, Cerf, Paris, 1984-1986 (Disponible sur le site docteurangelique.free.fr, mais une nouvelle traduction est en cours depuis mars 2017).
Pour les questions 75 à 83 de la *Prima Pars*, nous avons pris cette traduction : *Somme théologique. L'âme humaine*. 1a, Questions 75-83. Nouvelle édition, traduction française, notes explicatives et notes philosophiques par François-Xavier Putallaz, Cerf, Paris, 2018.
Pour retrouver les références des renvois que fait Thomas d'Aquin, nous avons utilisé : *Summa theologiae*, Edizioni San Paolo, Torino, 1988.
- Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera Omnia*, vol. 24/1, Edition Léonine – Cerf, Rome – Paris, 1996. [Q. de anima] (1266-67)
Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction François Genuyt, 2000.
- Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Marietti, Turin, 1951. [Sup. Matt.] (1269-70)
Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction Jacques Ménard, 2005.
- De unitate intellectus*, in *Opera Omnia*, vol. 43, Edition Léonine, Rome, 1976, pp. 243–314. [De unitate] (1270)
Traduction française, disponible sur le site docteurangelique.free.fr : *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270. Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1994.
- Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Marietti, Turin, 1952. [Sup. Io.] (1270-71)
Traduction française, disponible sur le site docteurangelique.free.fr : *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Traduction et notes sous la direction de Marie-Dominique Philippe, t. 1-2, Cerf, Paris, 2006.
- Quaestiones disputatae de malo*, in *Opera Omnia*, vol. 23, Edition Léonine – Vrin, Rome – Paris, 1982. [Q. de malo] (1270-71)
Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction Damien Saurel, mai 2005.
- Sententia libri Ethicorum*, in *Opera Omnia*, vol. 47/1-2, Edition Léonine, Rome, 1969. [In Ethic.] (1271-72)
Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction Yvan Pelletier, 1999.

Sententia libri Politicorum, in *Opera Omnia*, vol. 48, Edition Léonine, Rome, 1971. [*In Pol.*] (1272 ?)

Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction Serge Pronovost, 2015.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, Marietti, Turin, 1950. [*In Met.*] (1271-1273)

Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction Serge Pronovost, 2016.

Super Primam Epistolam ad Corinthios Lectura, in *Super epistolas S. Pauli Lectura*, vol. 1, Marietti, Turin, 1953. [*Sup. 1 Cor.*] (1272-1273)

Traduction française, pour le site docteurangelique.free.fr : traduction par Charles Duyck, janvier 2009.

In Symbolum Apostolorum scilicet “credo in Deum” Expositio, in *Opuscula theologica*. vol. 2, Marietti, Turin, 1954. [*In Symbolum*] (1273)

Traduction française, disponible sur le site docteurangelique.free.fr : *Commentaire du Credo*, traduction par un moine de Fontgombault, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1969.

La plupart des traductions en français que nous avons utilisées sont extraites du site « Docteur Angélique » (<<http://docteurangelique.free.fr/>>).

Les textes en latin que nous avons utilisés sont extraits du site « Corpus Thomisticum » (<<http://www.corpusthomisticum.org/>>) qui renvoie aux éditions que nous avons citées.

Les recherches de vocabulaire ont été effectuées à partir de l’« Index Thomisticus » disponible sur le site « Corpus Thomisticum » (<<http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>>).

Autres œuvres anciennes

AUGUSTIN, *De civitate Dei*, in *Opera. Pars XIV*, Corpus Christianorum : Series Latina 47 – 48, Brepols, Turnhout, 1955.

———, *De Trinitate*, in *Opera. Pars XVI*, Corpus Christianorum : Series Latina 50, Brepols, 2001 – 50A, Turnhout, 1968.

AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros* (Crawford), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1953.

Les traductions françaises sont de nous.

GREGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio*, in *Patrologia Graeca*, vol. 44, J.-P. Migne, Paris, 1863, col. 123-257.

PLATON, *Le Banquet*, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 2007⁵.

Sources secondaires

- ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Ephésiens*, Gabalda, Paris, 2001.
- ALEXANDER, Gerianne M. – Hines, Melissa, « Sex differences in response to children's toys in non human primates (*Cercopithecus aethiops sabaeus*) », *Evolution & Human Behaviour* 23 (2002) 467-479.
- ALLEN, Prudence, « Two medieval views on woman's identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas », *SR* 16 (1987) 21-36.
- , *The Concept of Woman. The Early Humanist Reformation: 1250-1500*, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2006.
- AMERINI, Fabrizio, *Aquinas On the Beginning and End of Human Life*, Harvard University Press, Cambridge – London, 2013.
- ANTONIOTTI, Louise-Marie, *La Métaphysique*, Artège, Perpignan, 2013.
- ASHLEY, Benedict, « Gender and the Priesthood of Christ: A Theological Reflection », *The Thomist* 57 (1993) 343-379.
- , *Justice in the Church: Gender and Participation*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996.
- AUSTRIACO, Nicanor Pier Giorgio, « The specification of Sex/Gender in the Human Species: A Thomistic Analysis », *New Blackfriars* 94 (2013) 701-715.
- AUYEUNG, Bonnie – BARON-COHEN, Simon et al., « Fetal testosterone and autistic traits », *British Journal of Psychology* 100 (2009) 1-22.
- BASCHET, Jérôme, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 2016.
- BEAUVOIR, Simone (de), *Le deuxième sexe*, vol. 1 : Les faits et les mythes, Gallimard, Paris, 1949.
- , *Le deuxième sexe*, vol. 2 : L'expérience vécue, Gallimard, Paris, 1976.
- BERENI Laure – CHAUVIN Sébastien – JAUNAIT Alexandre – REVILLARD Anne, *Introduction aux études sur le genre*, De Boeck Supérieur, Louvain-la-Neuve, 2012².
- BERUBE, Camille, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- BOBIK, Joseph, « La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles », *RPL* 51(1953) 5-41.

- BONINO, Serge-Thomas , « Aspects doctrinaux de la q. 2 », in THOMAS D'AQUIN, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*. Introduction, traduction et commentaire de Serge-Thomas Bonino OP, Cerf – Editions Universitaires de Fribourg, Paris – Fribourg, 1996, pp. 115-240.
- BORNSTEIN, Marc H., « Neurobiology of culturally common maternal responses to infant cry », *PNAS* (2017) [publié en ligne].
- BOUTTIER, Michel, *L'épître de saint Paul aux Ephésiens*, Labor et Fides, Genève, 1991.
- BOYANCE, Michel, *Hommes, femmes, entre identités et différences*, Parole et Silence, Paris, 2013.
- BÜLHER, Pierre (éd.), *Humain à l'image de Dieu*. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie, Labor et Fides, Genève, 1989.
- CAPELLE, Catherine, *Thomas d'Aquin féministe ?*, Vrin, Paris, 1982.
- COMMISSION NATIONALE D'ETHIQUE SUISSE (CNE), « Attitude à adopter face aux variations du développement sexuel. Questions éthiques sur l'«intersexualité» », Prise de position no. 20/2012, Berne, Novembre 2012.
- COMMITTEE ON UNDERSTANDING THE BIOLOGY OF SEX AND GENDER DIFFERENCES, *Exploring the Biological Contributions to Human Health*. Does Sex Matter?, National Academy Press, Washington, D.C., 2001.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Quaestio de abortu* sur l'avortement provoqué, 18 novembre 1974.
- COTHENET, Edouard, *Les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens*, Cerf, Paris, 1992.
- COTTIER, Georges, *Défis éthiques*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1996.
- DAHAN, Gilbert, « Les éditions des commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin. Leur apport à la connaissance du texte de la bible au XIII^e siècle », *RSPT* (2005) 9-15.
- DE SOLENNI, Pia Francesca, *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2003².
- DUMIC, Miroslav – LIN-SU, Karen – LEIBEL, Natasha I. et al., « Report of Fertility in a Woman with a Predominantly 46,XY Karyotype in a Family with Multiple Disorders of Sexual Development », *J Clin Endocrinol Metab* 93 (2008) 182-189.
- DUMIC, Miroslav – NEW, Maria I. – LIN-SU, Karen – MCELREAVEY, Ken – LEIBEL, Natasha I. – CIGLAR, Srecko – NIMKARN, Saroj et al., « Report of Fertility in a Woman with a Predominantly 46,XY Karyotype in a Family with Multiple Disorders of Sexual Development », *Adv Exp Med Biol* 707 (2011) 169-170.
- ELDREDGE, John, *Indomptable*. Le secret de l'âme masculine, Editions Farel, Paris, 2002.

- ELDREDGE, John et Stasi, *Cœur de femme. Du rêve à la réalité*, Editions Farel, Paris, 2007.
- EMERY, Gilles (éd.), *Commission Théologique Internationale : Documents II (1986-2009)*, Cerf, Paris, 2013.
- EMERY, Gilles – LEVERING, Matthew, *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- FINLEY, John, « The Metaphysics of Gender: a Thomistic Approach », *The Thomist* 79 (2015) 585-614.
- FOCANT, Camille – MARGUERAT, Daniel (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Bayard – Labor et Fides, Montrouge – Genève, 2012.
- FORTIN, Timothy, « Finding Form: Defining Human Sexual Difference », *Nova et Vetera* (English Edition) 15 (2017) 397-431.
- FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, 24 novembre 2013.
- GARDEIL, Henri-Dominique, « Métaphysique », in ID., *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin II*, vol. 2 : Psychologie – Métaphysique, Cerf, Paris, 2007².
- GILLIGAN, Carol, *Une voix différente. Pour une éthique du Care*, Flammarion, Paris, 2008.
- GIRGIS, Sherif, – ANDERSON, Ryan T. – GEORGE, Robert P., *What is marriage? Man and Woman : A Defense*, Encounter Books, New York – London, 2012.
- GRIFFIN, Aurora, *Fit to lead? A Critical Evaluation of Certain Aspects of Thomas Aquinas' Anthropology and Ecclesiology as They Pertain to the Status of Women in the Catholic Church*, MPhil Dissertation, Oxford, 2016.
- GROSS, Christopher K., *Men and Women Becoming Virtuous : An Examination of Aquinas's Theory of Virtue in Light of a Contemporary Account of Sexual Difference*, Washington, D.C., 2013 [publié en ligne].
- HARTEL, Joseph Francis, *Femina Ut Imago Dei. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rome, 1993.
- , « The Integral Feminism of Thomas Aquinas », *Gregorianum* 77 (1996) 527-547.
- HASSETT, Janice M. – SIEBERT, Erin R. – WALLEN, Kim, « Sex differences in rhesus monkey toy preferences parallel those of children », *Horm Behav* 54 (2008) 359-364.
- HEILLY, Alphonse (d'), *Aimer en actes et en vérité*, Saint-Paul, Paris, 2015⁸.
- IDE, Pascal, *Le zygote est-il une personne humaine ?*, Pierre Téqui, Paris, 2004.
- JEAN-PAUL II, « Ils deviennent une seule et même chair », catéchèse du 19 septembre 1979.

- , « Le Christ, source et modèle des rapports entre les époux », catéchèse du 11 août 1982.
- , Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme, 15 août 1988.
- , Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles Laici* sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde, 30 décembre 1988.
- , Lettre encyclique *Fides et Ratio* sur les rapports entre la foi et la raison, 14 septembre 1998.
- JOHNSTON, Eric M., « The Biology of Woman in Thomas Aquinas », *The Thomist* 77 (2013) 577-616.
- KIMURA, Doreen, *Cerveau d'homme, cerveau de femme ?*, Odile Jacob, Paris, 2001.
- KREEFT, Peter, *A shorter Summa*, Ignatius Press, San Francisco, 1993.
- LARGHERO, Jeanne, *Quand la philosophie se mêle de sexe*, Desclée de Brouwer, Paris, 2014.
- LA SOUJEOLE (DE), Benoît-Dominique, « Quelle paternité du prêtre diocésain ? », *Nova et Vetera* 93 (2018) 133-146.
- LEBLANC, Marie, « Amour et procréation dans la théologie de saint Thomas », *RT* 92 (1992) 433-459.
- LEFEBVRE, Philippe – DE MONTALEMBERT, Viviane, *Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée*, Cerf, Paris, 2007.
- LEGRAND, Hervé – RAISON DU CLEUZIQU, Yann (dir.), *Penser avec le genre*, Artège – Lethielleux, Paris, 2016.
- LEWIS, Clive Staples, *God in the Dock. Essays on Theology and Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids, 1970.
- MACINTYRE, Alasdair, *Dependant Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago – La Salle, 1999.
- MANNING, John T. – BARON-COHEN, Simon et al., « The 2nd to 4th digit ratio and autism », *Dev Med Child Neurol* 43 (2001) 160-164.
- MARGELIDON, Philippe-Marie, *Les fins dernières. De la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, Artège – Lethielleux, Paris, 2016.
- MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle. La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris, 2014.
- MARITAIN, Jacques, « Faisons-lui une aide semblable à lui », *Nova et Vetera* 42 (1967) 241-254.

- NARCISSE, Gilbert, « Convient-il à l'homme et à la femme d'être ordonnés prêtres ? », *RT* 99 (1999) 191-210.
- NOLAN, Michael, « What Aquinas Never Said about Women », *First Things* 87 (1998) 11-12.
- , « The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that "Woman is a Defective Male" », *The Thomist* 64 (2000) 21-69.
- PAUL VI, *Message aux Femmes*, 8 décembre 1965.
- , Lettre encyclique *Humanae Vitae* sur le mariage et la régulation des naissances, 25 juillet 1968.
- , Lettre apostolique *Lumen Ecclesiae* à l'occasion du septième centenaire de la mort du Docteur Angélique, 20 novembre 1974.
- PIE IX, Constitution apostolique *Ineffabilis Deus* définissant le dogme de l'Immaculée Conception, 8 décembre 1854.
- PIE XII, Lettre encyclique *Humani Generis* sur quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique, 12 août 1950.
- , Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* définissant le dogme de l'Assomption, 1^{er} novembre 1950.
- , *Sermon aux séminaristes*, 24 juin 1939.
- POPIK, Kristin Mary, *The Philosophy of Woman of St. Thomas Aquinas*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Rome, 1979.
- PUTALLAZ, François-Xavier, « Pourquoi un corps si humain ? », *Nova et Vetera* 93 (2018) 87-97.
- , « Notes explicatives », in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'âme humaine*. 1a, Questions 75-83. Nouvelle édition, traduction française, notes explicatives et notes philosophiques par François-Xavier Putallaz, Cerf, Paris, 2018, pp. 379-571.
- REYNIER, Chantal, *L'épître aux Ephésiens*, Cerf, Paris, 2004.
- SABOLO, Fabrice, *Itinéraire pour un cœur amoureux*, Cerf, Paris, 2017.
- SAVAGE, Deborah, « The Nature of Woman in Relation to Man: Genesis 1 and 2 through the Lens of the Metaphysical Anthropology of Aquinas », *Logos* 18 (2015) 71-93.
- SCHUMACHER, Michele, « The Prophetic Vocation of Women and the Order of Love », *Logos* 2 (1999) 146-192.
- (dir.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Editions du Carmel, Toulouse, 2003.

- , *A Trinitarian Anthropology*. Adrienne von Speyr & Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2014.
- , « Des amours de différentes sortes. Féminisme, nature et anthropologie », *RETM* 290 (2016) 11-34.
- SEMEN, Yves, « L'*imago Dei* chez Thomas d'Aquin et Jean-Paul II : contradiction ou prolongement ? », *Cahiers de l'IPC* 83 (2016) 63-85.
- SENNER, Walter, « Introduction », in THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Philippiens* suivi de *Commentaire de l'épître aux Colossiens*, Cerf, Paris, 2015, pp. 207-253.
- STEIN, Edith, *La Femme*. Cours et conférences, Cerf – Editions du Carmel – Ad Solem, Paris, 2008.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, Cerf, Paris, 2015³.
- UFFENHEIMER-LIPPENS, Elisabeth, « On Thomas Aquinas's two approaches to female rationality », *The Thomist* 80 (2016) 191-225.
- VAN HONK, Jack, « Testosterone administration impairs cognitive empathy in women depending on second-to-fourth digit ratio », *PNAS* (2011) [publié en ligne].
- VERNEAUX, Roger, *Introduction générale et logique*, Beauchesne et ses fils, Paris, 1964.
- VIDAL, Catherine – BENOIT-BROWAEYS, Dorothée, *Cerveau, sexe et pouvoir*, Editions Belin, Paris, 2012.
- WENIN, André, « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3 », *RSR* 101 (2013) 401-420.
- WIDMAIER, Eric P. – RAFF, Hershel – STRANG, Kevin T., *Vander. Physiologie humaine*. Les mécanismes du fonctionnement de l'organisme, Editions Maloine, Paris, 2013⁶.
- WIPPEL, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, From Finite Being to Uncreated Being, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000.

Sauf certaines exceptions, les **références bibliques** sont tirées de la *Traduction officielle liturgique*, Mame, Paris, 2013. Les abréviations des références sont les abréviations usuelles en français.

Pour les **textes du magistère**, nous nous sommes référé aux traductions disponibles en ligne (<www.vatican.va>). Pour la traduction française de la catéchèse de Jean-Paul II, cf. *Homme et femme il les créa*. Une spiritualité du corps, Cerf, Paris, 2007.

Pour le **Code de droit canonique** [CIC], nous avons consulté E. CAPARROS – H. AUBE (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, Wilson & Lafleur Itée, Montréal, 2007³.

Nous avons consulté aussi un certain nombre de **dictionnaires** en ligne : le *Larousse* (<<https://larousse.fr>>) ; le dictionnaire des synonymes du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) (<<http://www.cnrtl.fr/etymologie/>>) ; et le *Gaffiot* pour le latin (<https://www.lexilogos.com/latin_dictionnaire.htm>).

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	1
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	3
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	5
PARTIE I : L'HOMME ET LA FEMME SELON THOMAS D'AQUIN DANS LA SOMME DE THÉOLOGIE.....	13
INTRODUCTION DE LA PARTIE I.....	15
CHAPITRE I : L'HOMME ET LA FEMME À PARTIR DE L'ÉCRITURE SAINTE	19
A) <i>Les versets bibliques de référence</i>	19
1) La Genèse	20
2) La première épître aux Corinthiens	29
3) L'épître aux Ephésiens	32
4) L'épître aux Colossiens	35
5) La première épître à Timothée.....	38
B) <i>Ce que Thomas tire de ces versets bibliques</i>	39
1) L'homme est le principe et la fin de la femme	40
2) Le mari est le chef de la femme	50
3) Quelques conséquences théologiques.....	65
<i>Résumé du chapitre I</i>	70
CHAPITRE II : L'HOMME ET LA FEMME À PARTIR DE LA BIOLOGIE D'ARISTOTE.....	73
A) <i>Quelques textes clés d'Aristote</i>	76
1) La définition et l'observation du mâle et de la femelle	76
2) Le processus de la génération	79
3) La génération d'une femelle	88
B) <i>Ce que Thomas tire de ces textes d'Aristote</i>	94
1) Dans la génération, la femme a une vertu passive et l'homme a une vertu active	95
a) Le rôle du père et de la mère dans la génération.....	95
b) Le processus de la génération.....	102
c) Quelques conséquences théologiques de la vertu active et de la vertu passive dans la génération	121
2) La femme est un « mâle manqué » du point de vue de la nature particulière	130
a) La notion de « mâle manqué ».....	132
b) Quelques discussions des commentateurs de Thomas au sujet de la femme comme « mâle manqué »	150
3) La femme est naturellement plus faible que l'homme.....	156
a) La femme a une moins bonne complexion corporelle que l'homme	156
b) La femme est moins bien disposée que l'homme à la vertu	161
c) La femme a une raison plus faible que l'homme	171
<i>Résumé du chapitre II</i>	180
CONCLUSION DE LA PARTIE I.....	183
PARTIE II : LA MASCULINITÉ ET LA FÉMINITÉ : CE QU'ELLES SONT, CE QU'ELLES IMPLIQUENT. DIALOGUE AVEC LA PENSÉE DE THOMAS D'AQUIN.....	187
INTRODUCTION DE LA PARTIE II	189
CHAPITRE III : LA MASCULINITÉ ET LA FÉMINITÉ.....	191
A) <i>Ce que dit la biologie actuelle de l'homme et de la femme</i>	191
1) Quelques études actuelles	192
a) La différenciation sexuelle.....	192
b) Le processus de la génération.....	202
c) Le cas des individus intersexués	206

d) Le cerveau de l'homme et le cerveau de la femme	209
2) Les puissances d'engendrer de l'homme et de la femme	215
a) Existe-t-il deux puissances d'engendrer différentes ?	215
b) Analogie avec l'intellect agent et l'intellect possible	227
B) <i>L'appréhension de ce que sont l'homme et la femme</i>	233
1) Le processus de la connaissance	235
2) La connaissance intellectuelle de l'homme et de la femme	245
C) <i>La masculinité et la féminité comme accidents</i>	251
1) La masculinité et la féminité comme accidents prédicables	252
a) Préambule	252
b) La position de Jacques Maritain	253
c) La position de Thomas d'Aquin	260
d) Conclusion	271
2) La masculinité et la féminité comme accidents prédicamentaux	273
a) La quantité	274
b) La qualité	278
c) La relation	315
3) Le sujet et le principe de la masculinité et de la féminité	326
a) Le sujet	326
b) Le principe	332
c) Que deviennent la masculinité et la féminité après la mort ?	338
D) <i>Peut-on définir la masculinité et la féminité ?</i>	344
1) Peut-on définir un accident ?	344
2) La définition nominale, la définition causale et la définition descriptive	348
<i>Résumé du chapitre III</i>	354
CHAPITRE IV : MASCULINITÉ, FÉMINITÉ, ET DOMINATION MASCULINE	359
A) <i>La domination masculine chez Thomas d'Aquin et dans les études sur le genre</i>	360
1) La domination masculine chez Thomas d'Aquin	360
2) La domination masculine et les études sur le genre	364
B) <i>La masculinité et la féminité impliquent-elles que l'homme soit le chef ?</i>	368
1) L'homme : le premier dans la génération et dans l'amour	369
2) Le chef de famille	374
3) Conclusion	379
C) <i>Masculinité et sacerdoce ministériel</i>	384
1) La réflexion d'Edith Stein	385
2) Ordre de l'amour, ordre de la génération et sacerdoce ministériel	388
<i>Résumé du chapitre IV</i>	395
CONCLUSION DE LA PARTIE II	397
CONCLUSION GÉNÉRALE	401
ANNEXES	407
BIBLIOGRAPHIE	409
TABLE DES MATIÈRES	421