

# L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin

La conception de l'homme comme un composé d'âme et de corps suscite souvent un soupçon de dualisme. Le débat s'est cristallisé depuis plusieurs décennies sur la notion d'âme, et en particulier sur son incorruptibilité. Il n'est pas rare d'observer, dans les traités d'eschatologie par exemple, une opposition entre la résurrection et la doctrine de l'immortalité de l'âme, comme s'il s'agissait là de deux vues irréconciliables sur l'homme et sa destinée<sup>1</sup>. On se trouverait alors devant l'alternative suivante: adopter une anthropologie grecque qui distingue l'âme et le corps, ou accueillir l'anthropologie biblique pour laquelle l'homme est une personne corporelle dans une infrangible unité<sup>2</sup>. La liturgie elle-même se montre désormais très discrète dans l'usage du mot «âme»<sup>3</sup>.

Cette attitude critique face à la notion d'«âme» se présente souvent comme un rejet du rationalisme moderne posant en l'homme l'âme et le corps comme deux substances (Descartes). Mais sommes-nous obligés de concevoir l'âme et le corps de cette façon? La pensée de S. Thomas d'Aquin se révèle particulièrement éclairante en ce domaine<sup>4</sup>. Confronté aux difficultés d'autres penseurs, S. Thomas a ouvert la voie d'une compréhension résolument unitaire de l'homme qui ne sacrifie ni le lien essentiel de l'âme et du corps, ni la primauté de l'âme spirituelle en l'homme, et se montre dès lors capable de rendre compte de l'unité de la personne humaine, âme et corps.

## 1. Un héritage teinté de dualisme

### a) *Le platonisme hérité des Pères de l'Eglise*

La conception de l'homme que S. Thomas pouvait trouver dans ses sources patristiques véhicule souvent un certain dualisme. Prenons deux exemples: l'un dans l'Occident latin, l'autre en Orient. Pour S. Augustin, en Occident, «l'homme, tel qu'il apparaît à l'homme, est une âme raisonnable usant d'un corps mortel et terrestre»<sup>5</sup>. Cette définition met au

1. G. GRESHAKE, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986, p. 240-255.

2. Voir par exemple F.-X. DURRWELL, *Regards chrétiens sur l'au-delà*, Paris 1994, p. 78-87.

3. J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, Court traité d'espérance chrétienne, Paris <sup>2</sup>1994, p. 112.

4. Parmi les meilleures études, il faut signaler en particulier la brève synthèse présentée par N.A. Luyten, «L'homme dans la conception de S. Thomas», dans *L'anthropologie de saint Thomas*, Fribourg 1974, p. 35-53.

5. S. AUGUSTIN, *Les mœurs de l'Eglise catholique* I,27,52 (BA 1, 98-99).

premier plan l'âme et conçoit le corps comme un instrument de l'âme: l'homme est une âme se servant d'un corps. L'âme se trouve alors conçue comme une substance complète, un être achevé et apte à régir un corps. L'homme, comme le dit Augustin, est «une âme qui possède un corps»<sup>6</sup>. D'autres textes d'Augustin, dans la *Cité de Dieu* notamment<sup>7</sup>, mettent mieux en valeur la place du corps, mais la tradition médiévale retiendra souvent les explications d'Augustin teintées de dualisme: l'âme est une substance qui utilise un corps, ce corps étant d'une certaine façon extérieur à l'âme. «Si tu veux une définition de l'âme et que tu demandes: Qu'est-ce que l'âme? ma réponse sera facile: l'âme me paraît être une substance (*substantia*) douée de raison et apte à gouverner un corps»<sup>8</sup>. Une semblable conception se retrouve en Orient, comme en témoigne S. Jean Damascène: «l'âme est une essence vivante, simple, incorporelle, indivisible (...), immortelle, raisonnable et noétique, se servant d'un corps organisé et lui procurant la vie, le sens et la génération»<sup>9</sup>. Nous trouvons ici les deux éléments qui constituent le dualisme anthropologique de la tradition platonicienne<sup>10</sup>: 1°) la conception de l'âme comme une essence ou substance existant par soi de manière complète; 2°) l'instrumentalisme (l'âme est une essence qui se sert d'un corps).

Une image célèbre, qui vient de Némésius d'Émèse, illustre cette conception de l'homme: l'âme est au corps ce que le pilote est au navire qu'il dirige. C'est ainsi que S. Thomas présente l'anthropologie platonicienne: «Platon a soutenu, et après lui ses successeurs, que l'âme intellectuelle n'est pas unie au corps comme la forme à la matière, mais seulement comme le moteur au mobile, disant que l'âme est comme un pilote dans son navire»<sup>11</sup>. Deux éléments caractérisent ainsi, suivant S. Thomas, l'anthropologie platonicienne: l'âme est unie au corps à la façon du moteur ou du pilote spirituel d'une réalité corporelle; l'homme n'est pas le tout composé d'âme et de corps, mais une âme qui se sert d'un corps. Cette conception de l'homme est précisément celle que S. Thomas rejette constamment<sup>12</sup>. L'hylémorphisme qu'il reçoit d'Aristote exige ce rejet pour deux raisons. Premièrement, si l'on dit que l'homme est son âme, on expulse la matière et le corps hors de la défini-

6. S. AUGUSTIN, *Homélie sur Jean XIX,15* [sur Jn 5,26] (CCSL 36, 199).

7. *De civitate Dei* XIII,24,1 (BA 35, 328); XIX,3 (BA 37,56-57); S. Thomas, *Somme de théologie, Ia*, q. 75, a. 4, sc.

8. S. AUGUSTIN, *De quantitate animae* XIII,22 (BA 5,272-273).

9. S. JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* II,12; trad. E. Ponsoye, Paris 1992, p. 100.

10. Voir par exemple PLATON, *Alcibiade* 129e-130c (*Œuvres Complètes*, t. 1, éd. M. Croiset, Paris 1925, p. 103-105).

11. S. THOMAS, *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. 57; Question disputée *De spiritualibus creaturis*, art. 2: «Platon disait que l'homme n'est pas un composé d'âme et de corps, mais une âme qui se sert d'un corps, de telle sorte que l'âme est dans le corps à la manière d'un pilote dans le navire».

12. Voir en particulier: *Somme de théologie, Ia*, q. 75, a. 4.

tion de l'homme. Deuxièmement, si l'on conçoit le rapport de l'âme et du corps de façon instrumentaliste, on ne peut plus garantir le caractère essentiel du lien de l'âme et du corps, puisqu'on ne reconnaît alors qu'une union par accident, en interdisant l'union substantielle de l'âme et du corps.

### *b) L'éclectisme des théologiens contemporains de S. Thomas*

Cette difficulté héritée des Pères s'exprime, chez les contemporains de S. Thomas, dans une anthropologie qui voit en l'homme un composé de deux substances: l'une spirituelle et immortelle, l'autre corporelle. Chacun de ces deux principes se présente alors comme une substance, une réalité par soi. Il n'est pas difficile de percevoir cette difficulté chez les grands théologiens franciscains auxquels s'affronte S. Thomas. La *Somme de théologie* d'Alexandre de Halès explique ainsi que l'âme n'est pas seulement la forme du corps: l'âme est une réalité en soi (*ens in se*), une substance au sens absolu (*substantia simpliciter*), entretenant avec le corps un rapport comparable à celui du moteur envers ce qui est mû<sup>13</sup>. De même, pour S. Bonaventure: «l'âme n'est pas seulement une forme, mais elle est aussi une réalité en soi (*hoc aliquid*); c'est pourquoi elle n'est pas seulement unie au corps comme la perfection de ce corps, mais aussi comme son moteur. (...) Dieu a composé l'homme des natures les plus distantes qu'il a réunies en une unique nature et en une seule et même personne: ce sont le corps et l'âme. L'une est la substance corporelle, l'autre, à savoir l'âme, est la substance spirituelle et immatérielle. Toutes les deux relèvent de la catégorie de la substance et sont ce qu'il y a de plus distant»<sup>14</sup>. Nous retrouvons ici les deux notes qui caractérisent l'anthropologie platonicienne: la conception de l'âme comme substance, et l'idée de moteur qui permet de préciser le rapport de l'âme au corps.

L'anthropologie d'Aristote, qui s'impose plus nettement chez S. Thomas, se présente bien différemment. Suivant la fameuse formule du Stagirite: «L'âme est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance. Mais la substance formelle est entéléchie: l'âme est donc l'entéléchie d'un corps de cette nature» (*Sur l'âme* II, 1; 412 a 20-23). L'âme est l'acte du corps vivant. Pour désigner cet état d'achèvement qui constitue l'être en acte, Aristote parle d'entéléchie (actualité ultime): l'âme est la première entéléchie du corps vivant. Puisque l'âme est la forme du corps vivant, par laquelle le corps est organisé et peut exercer ses actions, il résulte que l'âme et le corps ne sont pas deux choses différentes. «C'est aussi pourquoi il n'y a pas à rechercher si l'âme et le

13. *Summa fratris Alexandri*, p. 2, inq. 4, tract. 1, sect. 1, q. 1, c. 2 (éd. Quaracchi, t. 2, p. 385-386). Pour le contexte historique, voir E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1991, p. 74-198.

14. S. BONAVENTURE, *Breviloquium* II, ch. 9-10 (éd. Quaracchi, t. 5, p. 227-228).

corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte, ni pour la matière d'une chose quelconque et ce dont elle est la matière» (*Sur l'âme* II,1; 412 b 6-9). L'âme est donc inséparable du corps (*Sur l'âme* II,1; 413 a 4). La pensée d'Aristote pose cependant un problème aux chrétiens: cette âme qui informe le corps peut-elle survivre au corps? Les textes d'Aristote peuvent recevoir diverses interprétations<sup>15</sup>. Il reste que l'affirmation d'une âme périssable peut se réclamer d'Aristote, car le Stagirite n'a pas fait le pas décisif consistant dans l'identification de l'âme (forme) et de l'intellect immortel<sup>16</sup>. Cela explique qu'Aristote ait paru suspect de naturalisme, tandis que la position platonicienne a pu séduire les chrétiens, car elle reconnaît à l'âme une origine céleste, met en avant sa nature spirituelle, sa parenté avec ce qui est au-delà du monde et son immortalité.

Ainsi, même lorsqu'ils empruntent des éléments de l'anthropologie aristotélicienne, de nombreux théologiens contemporains de S. Thomas retiennent également, avec le platonisme, que l'âme est une substance en soi. Cette position paradoxale est celle de S. Albert, le maître de S. Thomas: «L'âme peut être considérée de deux manières: 1° selon l'être qu'elle a en soi, et ainsi elle ne se définit pas par rapport au corps; 2° par rapport au corps». Il résulte alors que «l'âme peut être déterminée de deux manières: selon qu'elle est âme, c'est-à-dire l'acte et le moteur du corps; et selon qu'elle est un sujet substantiel contenu par soi dans la catégorie de la substance»<sup>17</sup>. L'éclectisme d'une telle anthropologie est manifeste: «A considérer l'âme en elle-même (*secundum se*), nous faisons nôtre l'avis de Platon. Mais à la considérer selon la forme d'animation qu'elle exerce pour le corps, nous faisons nôtre l'avis d'Aristote»<sup>18</sup>. Dans cette saisie de l'homme, l'approche d'Aristote éclaire l'action de l'âme, c'est-à-dire l'animation du corps, tandis que celle de Platon détermine l'essence de l'âme. C'est une position répandue aussi bien parmi les philosophes que parmi les théologiens<sup>19</sup>.

15. G. NEGRO, «Soul and Corporeal Dimension in the Aristotelian Conception of Immortality», *Gregorianum* 79 (1998) 719-742. Voir déjà S. Thomas, Question disputée *De spiritualibus creaturis*, art. 2.

16. A. MANSION, «L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote», *RPL* 51 (1953) 444-472.

17. S. ALBERT LE GRAND, *Summa De homine*, tr. 1, q. 4, a. 1 (éd. Borgnet, t. 35, p. 34).

18. S. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2, ad 2 (éd. Borgnet, t. 33, p. 16).

19. B.C. BAZÁN, «The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism», *AHDLMA* 64 (1997) 95-126, ici p. 106-113.

## 2. L'unité de la personne humaine: l'âme et le corps

### a) L'âme intellectuelle, forme substantielle du corps

Quand S. Thomas parle de l'âme de l'homme, il s'agit de ce qu'il nomme «l'âme intellectuelle» (*anima intellectiva*), c'est-à-dire «ce principe de l'opération intellectuelle que nous appelons âme de l'homme»<sup>20</sup>:

*Le principe premier par lequel un être agit, c'est sa forme à qui l'on attribue l'agir. Ainsi, par exemple, ce par quoi un corps est guéri, c'est la santé; de même, ce par quoi l'âme connaît, c'est la science; donc, ici, la santé est la forme du corps, et la science est la forme de l'âme. La raison en est celle-ci: un être agit en tant qu'il est en acte; donc, ce par quoi il est en acte, c'est aussi ce par quoi il agit. Or il est manifeste que le principe premier par lequel le corps vit, c'est l'âme. Puisque la vie se manifeste selon divers degrés d'opération, suivant les divers degrés des êtres vivants, le principe premier de chacune des activités vitales en eux, c'est l'âme: l'âme est en effet le principe premier par lequel nous nous développons physiquement, par lequel nous exerçons l'activité des sens, par lequel nous nous déplaçons, et pareillement elle est le principe par lequel nous pensons. C'est ce principe par lequel nous pensons, qu'on l'appelle intellect ou âme intellectuelle, qui est la forme du corps*<sup>21</sup>.

Ces explications se fondent sur la considération de l'agir humain qui permet de manifester que l'âme est la forme du corps. La forme de l'homme, c'est-à-dire ce qui détermine la matière et donne à l'homme son être propre, se trouve dans le principe de l'activité spécifiquement humaine qu'est la connaissance intellectuelle. Ce principe de l'activité intellectuelle est, pour S. Thomas, le premier principe de toutes les autres activités: biologiques, sensibles, motrices etc. On perçoit très bien, dans ce texte, que l'âme intellectuelle est la forme substantielle unique de l'homme, puisqu'elle assure toutes les fonctions animatrices de la personne humaine. Y aurait-il ici une réduction de l'homme à son intelligence? Il faut noter que, lorsque S. Thomas parle d'intellect, il s'agit de la racine de toutes les activités spirituelles de l'homme: la volonté se comprend comme l'inclination vers la réalité que notre intelligence saisit, c'est-à-dire comme l'inclination propre aux êtres doués d'intelligence; il en va de même pour la liberté<sup>22</sup>. Avec l'intelligence, S. Thomas entend donc l'âme comme le principe spirituel qui rend compte des activités de l'homme en son entier.

20. S. THOMAS, *Somme de théologie, Ia*, q. 75, a. 2.

21. *Somme de théologie, Ia*, q. 76, a.1.

22. Voir notamment *Somme contre les Gentils*, livre IV, ch. 19; *Somme de théologie, Ia*, q. 80, a. 1; *De veritate*, q. 23, a. 1.

Comment saisir que l'âme intellectuelle soit la forme du corps? S. Thomas l'explique constamment en ayant recours à l'expérience humaine de la pensée et de la sensation. Si l'âme intellectuelle n'était pas la forme du corps, je ne pourrais plus expliquer que c'est moi, le même sujet, qui pense (par l'intellect), qui veut librement (par la volonté) et qui sent (par le corps). Le principe des activités d'un être (sentir, penser), c'est par définition la forme. Nous découvrons ainsi que l'âme, principe de la vie du corps, est le principe de toute nos activités vitales: c'est par l'âme que l'homme se développe physiquement, qu'il exerce l'activité des sens, qu'il se déplace, et c'est pareillement par l'âme que l'homme pense et veut. Cet appel à l'expérience commune permet à S. Thomas de récuser les thèses des disciples d'Averroès (pour qui il n'y a qu'un seul intellect, unique pour tous les hommes<sup>23</sup>) aussi bien que la conception platonicienne pour laquelle l'intellect n'est pas la forme mais le moteur du corps. Une anthropologie platonicienne qui saisit le corps comme l'instrument ou l'organe de l'âme ne peut pas expliquer, suivant S. Thomas, cette expérience commune: lorsque je pense c'est un être corporel qui pense. S'il fallait suivre Platon ou les disciples d'Averroès, alors lorsque je pense, celui qui pense serait différent de l'être corporel que je suis. Nous ne pourrions plus attribuer l'acte de pensée à l'être corporel. Socrate pensant serait un autre que Socrate sentant: «Socrate ne serait plus un»<sup>24</sup>.

Dans tous les cas, S. Thomas recourt à l'expérience de l'unité que nous éprouvons dans nos activités: je marche, j'entends, je pense, j'aime. Si le corps et l'âme étaient deux choses ayant une existence différente, nous ne pourrions plus comprendre que le même homme soit l'unique sujet de ces diverses activités. Or, pour que le même homme soit bien le sujet de ces diverses activités, il faut qu'il soit *un dans son être*, puisqu'on agit en vertu de ce qu'on est<sup>25</sup>. Et le *seul moyen* permettant de rendre compte de cette unité d'être, c'est de reconnaître que l'âme intellectuelle est la forme substantielle du corps, puisqu'il appartient proprement à la forme de communiquer son être à la matière. Rappelons que la forme substantielle est celle qui donne à un être d'exister: non pas seulement d'avoir telle ou telle caractéristique, mais d'exister, absolument. Voilà la première activité de la forme substantielle: «communiquer sa propre existence à la matière»<sup>26</sup>. Pour qu'un homme soit le même

23. Pour ce «monopsychisme» auquel s'oppose S. Thomas (un seul intellect possible pour tous les hommes, un seul intellect agent pour tous les hommes), voir: A. de Libera, *Introduction à Thomas d'Aquin, L'unité de l'intellect contre les Averroïstes*, Paris 1994, p. 9-73; R.C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden 1995.

24. *Somme de théologie, Ia*, q. 76, a. 1; la *Somme contre les Gentils* poursuit: n'étant plus un, l'homme ne serait plus un étant (*ens*) de façon absolue, mais un étant par accident (livre II, ch. 57; éd. Marietti n° 1328).

25. *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. 57 (éd. Marietti n° 1331): l'opération ne peut pas être une si l'existence n'est pas une. Ce qui a une existence différente ne peut pas être le sujet d'un même agir.

sujet de ses diverses opérations, il faut que l'âme et le corps soient un dans l'existence: seule l'affirmation de l'âme comme forme substantielle permet de garantir une telle unité. S. Thomas y trouve l'unique solution permettant d'assurer l'unité des activités humaines.

Cette affirmation de l'âme comme forme substantielle unique en l'homme rencontra d'opiniâtres oppositions. Les théologiens augustinistes, franciscains notamment, enseignaient généralement l'existence d'une pluralité de formes substantielles en l'homme. Dans ce cas, l'homme ne posséderait pas seulement cette forme animatrice qu'est l'âme intellectuelle, mais aussi d'autres formes substantielles: forme végétative, principe animateur de la vie végétative; forme sensitive, principe animateur de la vie sensitive. Dans cette conception, de telles formes intermédiaires existent et exercent leur fonction animatrice même en présence de l'âme intellectuelle. Elles médiatisent pour ainsi dire le rôle de l'âme intellectuelle: l'âme serait unie au corps par le moyen de ces autres formes substantielles, et c'est par elles que l'âme rationnelle exercerait son activité d'animation sur le corps. Cette conception, à laquelle se rallie S. Bonaventure par exemple, pouvait servir de rempart contre le matérialisme d'Aristote. Elle exprime cependant un spiritualisme qui n'échappe pas au dualisme, puisqu'elle affaiblit le rapport de l'âme au corps en assurant leur relation par des formes intermédiaires.

Le débat s'enflamma, parmi les théologiens, sur la question de la mort du Christ. Si, comme l'enseigne S. Thomas, l'âme intellectuelle est l'unique forme substantielle du corps<sup>27</sup>, que s'est-il passé pour le Christ durant les trois jours de sa mort? La mort est, par définition, la séparation de l'âme et du corps. Si l'âme est séparée du corps, le corps au tombeau est-il encore le corps *du Christ*? Pour répondre à cette question, des théologiens avaient recours à l'affirmation d'une «forme de la corporeité» (*forma corporeitatis*), différente de l'âme, assurant l'identité et la continuité du corps vivant du Christ et de son corps au tombeau<sup>28</sup>. Il faut mesurer les résistances que suscita la pensée de S. Thomas: considéré comme une nouveauté dangereuse, son enseignement rencontra diverses censures; il fut notamment condamné comme hérétique à Oxford par Robert Kilwardby, puis par son successeur Jean Pecham.

La réponse de S. Thomas manifeste pourtant une extrême fermeté: s'il y avait d'autres formes substantielles à côté de l'âme, cela signifierait en dernier ressort que l'union de l'âme spirituelle au corps serait accidentelle, et que l'homme ne serait pas un, *puisque son corps aurait une*

26. *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. 68 (éd. Marietti n° 1450): «Quasi esse suum communicans materiae».

27. S. THOMAS, *Somme de théologie*, Ia, q. 76, a. 4.

28. E.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1991, p. 113-119.

*autre existence que celle de l'âme*<sup>29</sup>. L'affirmation de l'âme intellectuelle comme unique forme substantielle demeure donc pour S. Thomas, malgré les oppositions que rencontra sa doctrine, l'*unique* manière de rendre compte de l'unité de l'homme et du rapport substantiel entre l'âme et le corps. Cet «être forme» de l'âme ne désigne pas seulement sa fonction, comme le voulait S. Albert, mais bien sa nature ou son essence.

**b) L'homme n'est ni l'âme, ni le corps, mais le composé des deux**

L'homme est ainsi un «composé» d'âme et de corps. Cette affirmation refuse tout d'abord que l'homme soit identifié avec son âme, comme le voulait une tradition platonicienne dont nous avons rappelé la persistance chez les contemporains de S. Thomas. Si nous disions que «l'homme est son âme», cela pourrait signifier deux choses que S. Thomas écarte. 1°) Cela peut signifier que l'homme, au sens générique (l'humanité), se définit par l'âme, tandis que l'homme au sens individuel (cet homme-ci) se définirait par une âme et un corps; l'âme serait alors la forme de l'espèce humaine, tandis que l'individu humain serait constitué par une âme liée à un corps<sup>30</sup>. Thomas écarte cette première position, puisqu'elle retire la matière et le corps de la définition générique de l'homme. Il appartient à la nature de l'homme, à son essence, d'être corporel. Thomas définit ici l'homme comme «ce qui est doué de raison dans une nature sensible»<sup>31</sup>. 2°) Cela pourrait signifier, dans un sens platonicien plus radical, que l'homme individuel est son âme: «je suis mon âme». Cette solution impliquerait que toutes les actions d'un homme soient attribuées à son âme. Si je suis mon âme, alors — puisque je suis le sujet de mes actions — c'est mon âme qui est le sujet de mes actions. Dans ce cas, notre activité sensible devrait être attribuée à notre âme (Platon, Augustin). S. Thomas le rejette, car l'activité sensible n'est pas le fait de l'âme seule, mais bien de l'âme en tant qu'elle est unie au corps, c'est-à-dire de l'âme en tant qu'elle dépend d'un organe corporel<sup>32</sup>. L'âme a essentiellement besoin d'un corps. Le réalisme de la connaissance sensible et des passions l'exige. Puisque l'activité sensible est bien le fait de l'homme, comme l'expérience nous le montre, l'homme est ainsi un composé d'âme et de corps.

En résumé: «L'homme n'est ni son corps, ni son âme»<sup>33</sup>. L'expression «je suis mon corps», aujourd'hui répandue, n'aurait pas reçu l'assenti-

29. *Somme de théologie, Ia*, q. 76, a. 3. Il y aurait alors en nous, explique S. Thomas, un homme et un animal qui seraient deux êtres différents.

30. C'est, suivant S. Thomas, la position d'Averroès; cf. *Super Metaph.* VII, lect. 9 (éd. Marietti n° 1467).

31. *Super Metaph.* VII, lect. 9 (éd. Marietti n° 1463): «Nam homo est quod habet rationem in natura sensitiva».

32. *Somme de théologie, Ia*, q. 75, a. 4.

33. *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. 89 (éd. Marietti n° 1752): «Non enim homo est suum corpus, neque sua anima».

ment de S. Thomas: je ne m'identifie strictement ni à mon corps, ni à mon âme, mais je suis les deux dans une réalité qui n'est à proprement parler ni l'une ni l'autre, mais où l'une a sa place à cause de l'autre.

*c) Il est bon et nécessaire pour l'âme d'être unie au corps*

Parmi les êtres doués d'intelligence, explique S. Thomas, l'homme tient «le plus bas degré». L'être humain se trouve ici considéré dans sa participation à la vie intelligente et libre qu'il reçoit de Dieu. Dieu connaît toutes choses par sa propre essence: il se connaît lui-même par son essence, et il connaît les créatures en tant qu'il en est la cause et l'exemplaire, c'est-à-dire sans aucune médiation. Les anges, de leur côté, connaissent par des représentations objectives qui sont naturellement inscrites en eux par Dieu, sans aucune médiation des sens<sup>34</sup>. Quant aux hommes, ils connaissent à partir de leur expérience sensible. Pour l'homme seul, parmi les êtres doués d'intelligence, la connaissance intellectuelle a sa source dans les sens qui présentent à l'intelligence des images des réalités sensibles, dont l'intellect dégage le contenu intelligible. Ce chemin qui part des sens n'est pas étranger à la nature de l'homme. L'âme humaine n'a point, au départ, une connaissance innée des choses: cette connaissance, elle doit l'*acquérir*, et cela par son activité, au moyen de l'expérience sensible. Il appartient ainsi à la nature de l'âme humaine de connaître à partir des sens (et surtout du toucher, précise S. Thomas). Cela vaut pour toute connaissance naturelle, même pour la connaissance de Dieu. Si donc l'âme de l'homme est unie à un corps humain, c'est *parce que la nature même de l'âme le requiert*<sup>35</sup>. L'âme a besoin des sens pour que ceux-ci la conduisent à ses activités spécifiques et propres: la connaissance intellectuelle, l'agir libre, l'amour spirituel. Sans les sens, c'est-à-dire sans l'union au corps, l'âme ne pourrait donc pas exercer ses activités les plus intimes<sup>36</sup>. On voit très bien ici, comme nous le montre également la conception cartésienne de l'homme, que l'anthropologie est très intimement liée à la théorie de la connaissance dont elle dépend dans une large mesure.

C'est alors au nom de l'intégrité de l'homme que S. Thomas récuse la théorie platonicienne de la connaissance. Si l'âme avait une connaissance innée des choses, sans la tirer des sens, il faudrait en effet reconnaître que l'âme n'a pas besoin du corps pour être conduite à ses activités propres. A l'inverse, S. Thomas propose une conception unifiée de l'homme. Pourquoi une forme spirituelle, l'âme, en vient-elle à constituer avec ce corps un mode d'être corporel qui est celui de l'homme? Si l'âme est unie au corps, explique S. Thomas, ce n'est pas tant dans l'in-

34. *Somme de théologie*, Ia, q. 55, a. 2.

35. *Somme de théologie*, Ia, q. 76, a. 5.

36. *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. 83 (éd. Marietti n° 1674).

têrêt du corps que dans celui de l'âme elle-même: «On ne peut pas dire que l'âme intellectuelle est unie au corps en raison du corps (...), mais on doit dire le contraire. Le corps est en effet souverainement nécessaire (*maxime necessarium*) à l'âme intellectuelle pour son opération propre qui est la connaissance intellectuelle»<sup>37</sup>. Un très beau passage du commentaire sur l'Épître aux Éphésiens explique cette nécessité du corps pour l'âme:

*Le corps est fait en vue de l'âme, et non pas l'inverse. De cette manière, le corps naturel est une certaine plénitude de l'âme (plenitudo animae). En effet, si les membres n'étaient pas au complet dans le corps, l'âme ne pourrait pas exercer pleinement ses opérations. Et il en va de même pour le Christ et l'Église*<sup>38</sup>.

Il s'ensuit que le corps humain, d'un point de vue philosophique et théologique, diffère du corps des animaux supérieurs: il est, dans sa constitution la plus profonde, dans sa raison d'être, l'expression ou plutôt le partenaire indispensable d'une âme spirituelle, dans l'union la plus étroite<sup>39</sup>: le corps est *plenitudo animae*. Le corps est ce qui met l'âme dans cette situation de relation au monde dont elle a besoin. Loin de perdre sa nature à cause de son lien avec la matière, l'âme s'accomplit par le corps. Créature spirituelle, l'homme n'est pas étranger à ce monde: il y est chez lui. Ce n'est pas seulement l'homme, mais bien l'âme elle-même qui se trouve alors à la frontière ou à la jonction du monde spirituel et matériel, comme le trait d'union des créatures<sup>40</sup>.

#### **d) L'âme humaine est un principe qui subsiste par soi**

Il appartient à la définition de la forme d'être acte<sup>41</sup>. Cela exclut que l'âme soit composée de matière, comme le voulait par exemple S. Bonaventure. A la suite du philosophe juif Avicébron, et plus lointainement de S. Augustin, le maître franciscain enseignait en effet que l'âme possède une certaine matière, une matière spirituelle (*materia spiritalis*)<sup>42</sup> témoignant de sa condition de créature. S. Thomas reproche à cette conception de l'âme son inconséquence métaphysique. L'âme, étant créée, recèle bien une composition: non pas de forme et de matière, mais d'essence et d'existence participée. Comme toute créature, son essence

37. *Somme de théologie, Ia*, q. 84, a. 4. *De malo*, q. 5, a. 5: «Étant intellectuelle en puissance, l'âme humaine est unie au corps pour recevoir, par la voie des sens, les formes intelligibles par lesquelles elle devient intelligente en acte. Car l'union de l'âme au corps est en vue, non du corps, mais de l'âme».

38. *Super Eph.* 1,23 (éd. Marietti, n° 71).

39. L. ELDERS, *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1994, p. 338.

40. *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. 68 (éd. Marietti n° 1453).

41. *Somme de théologie, Ia*, q. 75, a. 5.

42. S. BONAVENTURE, *II Sent.* d. 17, q. 1, a. 2; cf. *II Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 (éd. Quaracchi, t. 2, p. 414-416; 89-91).

(ce qu'elle est) ne s'identifie pas à son existence qu'elle reçoit de Dieu par création *ex nihilo*<sup>43</sup>.

Cependant, bien que l'existence se distingue en elle de l'essence, l'âme est subsistante. L'âme possède en elle, en vertu de ce qu'elle est par l'agir créateur de Dieu, de quoi demeurer dans l'être. L'âme humaine est incorruptible: elle est un principe qui subsiste par soi (*principium subsistens*). La réflexion de S. Thomas est guidée ici par le fait que l'âme est le principe de l'activité intellectuelle de l'homme. Or l'activité intellectuelle s'effectue, en soi, de manière incorporelle. Certes, l'âme reçoit des sens ces images desquelles elle abstrait le contenu intelligible: sous cet aspect, quant au processus de la connaissance, nous connaissons par le moyen des sens. Mais en lui-même l'acte d'intelligence ne s'accomplit pas par un organe corporel. Autrement dit: l'acte d'intelligence (et par suite: volonté, amour) est rendu possible par des organes corporels, mais il ne consiste pas dans l'activité d'un organe corporel. L'argument de S. Thomas ne relève pas des neurosciences, mais il est d'ordre strictement philosophique, et comporte trois étapes.

En premier lieu, S. Thomas note que l'âme peut connaître toutes les choses corporelles. Elle les connaît dans la mesure où ces choses sont rendues présentes à l'âme, puisque le connaître est une union qui s'effectue par la présence de la chose connue dans le sujet qui connaît. Or un organe corporel est, par nature, limité et limitatif: il fait connaître certaines choses seulement, ou certains aspects d'une chose; l'œil voit la couleur, le toucher fait connaître la rugosité d'un corps, etc. L'étendue universelle des objets de connaissance exige donc que cette connaissance ne soit pas déterminée et limitée par un organe corporel. L'acte de connaissance intellectuelle est donc immatériel, et ne dépend pas du corps: c'est par lui-même que l'intellect humain connaît. Dans un deuxième temps, S. Thomas fait valoir le rapport métaphysique de l'agir et de l'être: tel on est, tel on agit; tel on agit, tel on est. Ce principe considère l'agir comme une communication de l'être, de façon que l'agir exprime l'être et permet de découvrir l'être. De ce fait, ce qui exerce son opération par soi, existe ou subsiste aussi par soi. Donc, et c'est le troisième moment de la réflexion de S. Thomas, l'âme subsiste par soi. Subsistant par soi, elle n'a pas en elle-même de principe de corruption. L'âme est une forme qui possède de subsister par soi: elle exerce l'acte d'exister comme à son propre compte<sup>44</sup>.

Cela ne signifie pas que l'âme échappe à la condition des créatures, ou qu'elle s'arroge une prérogative divine, comme on le soupçonne parfois à tort. Si l'âme reçoit de subsister par soi, c'est en vertu de l'action créatrice de Dieu, c'est-à-dire par un don de la sagesse créatrice de Dieu.

43. S. THOMAS, *Somme de théologie, Ia*, q. 75, a. 5.

44. *Somme de théologie, Ia*, q. 75, a. 2 et a. 6. Voir R. Lahaye, *Qu'est-ce que l'âme?*, Paris 1971.

C'est l'une des raisons pour lesquelles, suivant S. Thomas, l'âme humaine ne saurait être produite par les parents. Des parents, agissant au titre de créatures, ne peuvent pas étendre leur action jusqu'à produire un effet immatériel et subsistant par soi. Autrement dit: l'âme ne peut pas tirer son existence de principes matériels<sup>45</sup>. La nature de l'âme implique ainsi qu'elle reçoive son existence de Dieu seul, dans une providence spéciale de Dieu. Cela signifie aussi que l'homme, dont l'âme est créée par Dieu, est fait pour la relation immédiate avec Dieu. Cette doctrine suppose une vue métaphysique profonde du concours des parents et de Dieu dans cette activité aussi essentielle et libre qu'est la procréation: l'agir procréateur des parents n'est pas détaché de celui de Dieu, mais il s'inscrit pour ainsi dire dans l'agir de Dieu, comme une collaboration à l'œuvre de Dieu.

***e) L'âme est une forme subsistante, non pas une substance au sens strict***

Jusqu'ici, S. Thomas a établi que l'âme intellectuelle est la forme du corps, la forme substantielle unique de l'homme, qui subsiste par soi. En reconnaissant à l'âme humaine la capacité de subsister par soi, S. Thomas serait-il retombé dans le dualisme qu'il cherchait pourtant à éviter? Il faut apporter ici une précision indispensable, trop souvent négligée. Pour S. Thomas, en effet, l'âme humaine n'est pas une substance unie à une autre substance qui serait le corps. Cette thèse des deux substances, on l'a vu, appartient à l'anthropologie platonisante que S. Thomas reproche à beaucoup de ses contemporains (Bonaventure notamment). S'il arrive parfois à S. Thomas de parler de l'âme humaine comme d'une substance, c'est dans un sens restreint qu'il convient de préciser. Il l'explique de façon développée dans la première question de la série des *Questions disputées sur l'âme*, afin de préciser dès le départ ce point central de son anthropologie.

Pour qu'il y ait une substance, c'est-à-dire une individu qui existe en soi et par soi (*substantia, hoc aliquid*), deux conditions ontologiques sont requises: 1°) subsister par soi; 2°) être complet dans son espèce, c'est-à-dire posséder tout ce qui est requis par la nature de telle chose<sup>46</sup>. L'âme remplit bien la première condition, mais elle ne remplit pas la seconde: elle n'est pas une réalité complète se servant par ailleurs d'un corps (Platon). L'âme ne constitue pas toute l'essence de l'homme, mais elle est seulement la forme qui actue la matière. L'âme est donc une partie de ce tout qu'est l'homme. La substance complète, c'est l'individu

45. *Somme de théologie, Ia*, q. 118, a. 2; *De potentia*, q. 3, a. 9; Question disputée *De anima*, q. 14.

46. *Questions disputées de anima*, q. 1 (éd. Léonine, t. 24/1, p. 7): «Individuum autem in genere substantie non solum habet ut per se possit subsistere, set quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantie».

humain, mais non pas l'âme. Si l'on parle de l'âme comme substance, ce ne sera donc que dans un sens dérivé (*per reductionem*). C'est pourquoi, en toute rigueur des termes, l'âme n'est pas pour S. Thomas une substance mais seulement une *forme subsistante*, la forme de l'homme.

Nous nous trouvons, en conclusion, devant ce résultat qui exprime le statut unique de l'âme humaine: l'âme possède une indépendance *d'existence* vis-à-vis de la matière (elle subsiste par soi), mais non pas une indépendance *d'essence* (elle est une partie de l'essence de l'homme, elle n'est pas une substance complète). L'homme n'est pas un esprit incarné, mais un composé hylémorphique d'un genre qu'Aristote lui-même n'avait pas soupçonné. Cette anthropologie manifeste également que, dans sa réflexion sur l'homme à la lumière de Dieu, le théologien chrétien ne se soumet pas aveuglément à la philosophie; c'est plutôt la philosophie qui se trouve conduite à ses dernières exigences sous l'impulsion que lui donne la foi.

### 3. Le corps et la corporéité de l'homme

La conception que S. Thomas se fait du corps est entièrement attachée à sa compréhension de l'âme comme forme substantielle unique de l'homme<sup>47</sup>. Précisons au préalable que le mot «corps» peut s'entendre de deux manières principales: soit comme une partie de l'homme, et il est alors distingué de l'âme; soit comme le tout doté de dimensions spatiales, à la façon dont nous désignons les êtres corporels par le mot «corps». Dans ce qui suit, le mot «corps» sera généralement pris au sens d'une partie de l'homme dont l'âme est la forme. La conception du corps humain, chez S. Thomas, peut être caractérisée par quatre aspects dont nous avons déjà rencontré le premier: le corps est nécessaire, naturel et bon pour l'âme, le corps est en vue de l'âme. Sans revenir sur cet aspect, il faut maintenant considérer les trois autres caractéristiques de la pensée de S. Thomas.

#### a) C'est l'âme qui donne au corps d'être un corps

S. Thomas le dit dans une formule ramassée, étonnante et un peu provocante peut-être: «l'âme est la nature même du corps»<sup>48</sup>. Il s'agit d'une directe et rigoureuse conséquence du strict hylémorphisme appliqué à l'étude de l'homme. Puisque l'âme est la forme substantielle unique de l'homme, le corrélat de l'âme, son co-principe, ne peut être que la matière première, qui est un principe potentiel. Entendons ici par «matière première» (*materia prima*) le principe immanent qui, avec la

47. B.C. BAZÁN, «La corporalité selon saint Thomas», *RPL* 81 (1983) 369-409.

48. I *Sent.* d. 3, q. 2, a. 3, ad 1: «anima enim est natura ipsius corporis».

forme, constitue les êtres corporels physiques. Cette matière première est le sujet ou réceptacle de la forme: comme telle, la matière première est pure puissance, tout à fait indéterminée; elle ne peut avoir aucune existence sans la forme. La matière dont il est question ici n'est donc pas «quelque chose», une réalité qui existe, qui a une quantité et d'autres déterminations, comme nous le disons des corps. Cette matière est le co-principe par lequel le composé existe. C'est à cette seule condition que l'on peut et que l'on doit dire, suivant la fameuse définition d'Aristote, que l'âme intellectuelle est l'acte premier du corps humain organisé. Le réceptacle, le sujet actualisé par la forme substantielle ne possède de soi aucune détermination (il est pure puissance): *toute l'actualité provient de la forme.*

En effet, si la matière possédait un degré d'actualité quelconque hors de la forme, alors le corps trouverait son actualité hors de l'âme: le corps serait déjà déterminé comme corps par autre chose que l'âme, et donc l'unité de l'âme et du corps se réduirait à un lien accidentel. C'est là, contre les maîtres franciscains, ce que S. Thomas veut absolument éviter, et c'est la raison pour laquelle il s'oppose avec la dernière fermeté à la thèse d'une *forme de corporéité* distincte de l'âme intellectuelle. C'est également la raison pour laquelle S. Thomas soutient la théorie de la succession des formes substantielles dans l'embryon humain: dans la genèse d'un petit homme, l'âme intellectuelle intervient au terme d'un processus embryonnaire pour assurer elle-même, et seule, toute la fonction animatrice du composé humain<sup>49</sup>. Lorsque S. Thomas dit que l'âme est la forme du corps, cela veut dire que la matière est un principe potentiel et que toute l'actualité du corps provient de l'âme. C'est par l'âme qu'il y a un corps, c'est par elle que le corps est organisé, et c'est par elle que le corps a la vie:

*L'âme est la forme substantielle, puisqu'elle constitue l'homme dans une espèce déterminée de substance; pour cette raison, il n'y a pas d'autre forme substantielle intermédiaire entre l'âme et la matière première; mais c'est par l'âme que l'homme est rendu parfait suivant les*

49. Pour S. THOMAS, l'embryon humain est tout d'abord animé par une âme végétative, puis par une âme sensitive: chacune tient lieu de forme substantielle de l'embryon en ces deux premiers états. Lorsque Dieu infuse l'âme spirituelle à l'embryon, cette âme spirituelle remplit désormais toute seule et de façon exclusive la fonction de forme substantielle. La forme sensitive cesse d'être forme, elle se corrompt ou se résorbe dans la forme substantielle unique qu'est l'âme spirituelle. La succession des formes s'opère ainsi à la manière d'une assumption incluante, suivant un délai. D'après les théories médicales de son temps, Thomas estime ce délai à 40 jours pour les garçons, et mentionne d'après Aristote une durée de 90 jours pour les filles! (III *Sent.* d. 3, q. 5, a. 2). Pour certains auteurs, une anthropologie théologique ne peut plus retenir aujourd'hui cette idée d'un délai: M. SCHULZE, *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg 1992. La durée précise de ce processus ne revêt pas une importance décisive, mais la thèse d'une succession des formes constitue indiscutablement un point essentiel de la pensée de S. Thomas. Voir E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 161-167.

*divers degrés de perfection: qu'il y ait un corps, et un corps animé, et un animal raisonnable*<sup>50</sup>.

Par conséquent, pour S. Thomas, le cadavre d'un défunt n'est plus son corps à proprement parler. Les exemples sont un peu macabres mais éloquents: l'œil d'un mort n'est pas plus un œil qu'un œil peint ou l'œil d'une statue. «Lorsque l'âme quitte le corps, on ne parle plus d'animal ni d'homme, si ce n'est de la façon équivoque dont on parle d'un animal peint ou sculpté; et il en va de même pour la main ou l'œil, la chair et les os»<sup>51</sup>. La question du culte des reliques illustre bien ce propos: les reliques des saints, explique S. Thomas, ne sont pas le corps que les saints possédaient de leur vivant, puisqu'on doit observer ici une diversité de forme. Si nous vénérons les reliques, c'est en mémoire du corps qui fut autrefois le temple du Saint-Esprit, et à cause de l'âme qui lui fut unie et qui se trouve maintenant en présence de Dieu dans la vision bienheureuse<sup>52</sup>. Cet enseignement apparaît comme la stricte conséquence, que S. Thomas tire avec une cohérence rigoureuse, de l'affirmation d'Aristote: «l'âme est l'entéléchie première d'un corps organisé». Le corps ainsi compris est la «plénitude de l'âme», suivant l'expression du commentaire sur l'épître aux Éphésiens indiquée plus haut. Le corps humain n'est pas une «chose», il est pour ainsi dire le «champ expressif de l'âme», la «face extérieure de l'âme» dont l'âme est le principe intérieur<sup>53</sup>.

### ***b) Le corps ne se réduit pas à l'étendue***

L'anthropologie cartésienne nous a habitués à penser le corps et l'âme comme deux substances se caractérisant chacune par un attribut essentiel: la pensée (*res cogitans*) et l'étendue (*res extensa*). Le corps risque alors de se trouver réduit à la notion des trois dimensions de l'étendue et du mouvement (mécanisme physique). D'une part, S. Thomas refuse d'identifier l'âme, purement et simplement, avec la pensée. Cela s'exprime chez lui par la thèse constante de la différence réelle entre l'âme et ses puissances. Cette thèse repose, elle aussi, sur la conception de l'âme comme forme substantielle: l'âme étant forme, elle est en acte et non pas en puissance. Si l'on identifiait l'âme et la pensée, cela signifierait que nous serions toujours en acte de penser, ce que l'expérience dément de façon manifeste. Ainsi donc, S. Thomas tient que l'âme est acte et forme quant à son essence: tel est son acte premier. Quant à ses

50. Questions disputées *De anima*, q. 9 (éd. Léonine, t. 24/1, p. 81); cf. *Somme de théologie*, Ia, q. 76, a. 3-7.

51. *Somme de théologie*, Ia, q. 76, a. 8; cf. Questions disputées *De anima*, q. 1; Question disputée *De spiritualibus creaturis*, art. 4.

52. *Somme de théologie*, IIIa, q. 25, a. 6, c. et ad 2.

53. M.-J. NICOLAS, «Le corps humain», *RT* 79 (1979) 357-387.

opérations (actes seconds: connaître, vouloir), elles sont réellement distinctes de l'essence de l'âme<sup>54</sup>.

D'autre part, la corporéité apparaît susceptible d'une double considération. 1°) En tant qu'accident, on peut considérer la corporéité (*corporeitas*) comme synonyme des dimensions de l'étendue corporelle, c'est-à-dire comme l'aspect «quantitatif» du corps; dans ce cas, la corporéité constitue une détermination accidentelle comme la quantité. 2°) On doit aussi considérer la corporéité, de façon plus profonde, comme la détermination substantielle de cet être corporel qu'est l'homme: la corporéité est alors ce qui donne au corps d'être un corps, ce qui donne à l'homme d'être corporel. Dans ce cas, la corporéité doit être la forme substantielle, c'est-à-dire le principe d'actualité du corps duquel dérivent les dimensions de l'étendue<sup>55</sup>. Le corps se caractérise donc par autre chose que l'étendue, puisque l'étendue n'est qu'une propriété découlant de la forme substantielle du corps. Cet aspect sera détaillé au point suivant, mais il permet déjà de dégager deux premières conclusions. Premièrement, le corps humain n'est pas une machine organisée qui, toute prête, attend le souffle de vie; ce qui reçoit la vie, c'est la matière indéterminée. La seconde conclusion n'est pas moins importante: c'est par l'âme que le corps humain est un corps humain, plus précisément *par son union substantielle avec l'âme*. Ce qu'est un corps, et le fait même d'être un corps, dépendent de la forme substantielle. Ainsi, s'il s'agit du feu, la corporéité du feu sera la forme substantielle de feu; s'il s'agit d'une girafe, sa corporéité sera son âme animale de girafe. Et s'il s'agit de l'homme, sa corporéité sera son âme intellectuelle. Dans cette perspective métaphysique, le corps humain reçoit un statut unique parmi les corps, parce que c'est de l'âme immortelle qu'il tient d'être ce qu'il est. C'est ici que se vérifie le regard propre du philosophe (et du théologien) sur le corps humain. *La corporéité de l'homme, c'est son âme*. Cette affirmation peut surprendre et mérite d'être examinée de plus près.

### ***c) La corporéité de l'homme, c'est son âme***

C'est par l'âme que l'individu humain existe, qu'il est doté d'un corps, et que ce corps est vivant. La corporéité (*corporeitas*) désigne proprement ce par quoi un corps est un corps, c'est-à-dire la forme qui donne au corps d'être ce qu'il est. Excluant toute autre forme substantielle, et récusant en particulier la thèse d'une «forme de corporéité» distincte de l'âme, c'est de façon très rigoureuse que S. Thomas identifie la corporéité et l'âme intellectuelle. Il l'explique de façon développée dans sa *Somme contre les Gentils*:

54. *Somme de théologie, Ia*, q. 77, a. 1.

55. *Somme contre les Gentils*, livre IV, ch. 81 (éd. Marietti n° 4152).

*Dans une seule et même chose, en effet, il n'y pas différentes formes substantielles: une qui la situerait dans le genre supérieur, la substance par exemple; une autre qui la situerait dans le genre prochain, par exemple le genre corps ou animal; et encore une autre qui la situerait dans l'espèce, homme ou cheval par exemple. Si la première forme faisait de cette chose une substance, les formes suivantes s'ajouteraient à une chose qui est déjà ce quelque chose en acte et subsistant dans la nature; et ainsi, ces autres formes ne constitueraient pas ce quelque chose (hoc aliquid), mais seraient comme des formes accidentelles dans le sujet qui est ce quelque chose. La corporéité étant, dans l'homme, la forme substantielle, elle doit donc ne rien être d'autre que l'âme rationnelle, qui requiert que sa matière possède trois dimensions, puisqu'elle est l'acte d'un corps donné<sup>56</sup>.*

Le contexte de ces explications est fourni par la doctrine eschatologique de l'Église. Comment pouvons affirmer que la personne humaine ressuscite avec son propre corps? Le corps des ressuscités possède certes une condition différente du corps terrestre (1 Co 15), mais c'est bien le corps de la même personne. S. Thomas observe l'enseignement du concile de Latran IV: «Tous ressusciteront avec leur propre corps qu'ils ont maintenant»<sup>57</sup>. Comment, malgré la différence de condition, rendre compte de l'identité et de la continuité du corps terrestre et du corps ressuscité? La réponse de S. Thomas distingue les deux sens de la «corporéité» déjà signalés. Dans sa signification la plus profonde, la corporéité est la forme substantielle de l'homme, puisque *c'est de l'âme que le corps tient toute sa réalité de corps*. S. Thomas exclut une pluralité des formes substantielles, et précise en outre que, si le corps possède une étendue, *c'est parce que cela se trouve requis par l'âme*. La conclusion de ces explications établit clairement comment on peut respecter l'identité du corps terrestre et du corps ressuscité:

*Quand bien même cette corporéité-là [au sens d'un accident: quantité] tombe dans le néant, une fois que le corps humain est corrompu, cela ne peut pas empêcher le corps de ressusciter dans une unité numérique, puisque la corporéité prise dans sa première acception [forme substantielle: l'âme humaine] ne tombe pas dans le néant, mais elle demeure la même<sup>58</sup>.*

L'âme étant par nature forme du corps, elle ne perd jamais son ordonnance à la matière. Les éléments matériels et quantitatifs qui constituent

56. *Somme contre les Gentils*, livre IV, ch. 81 (éd. Marietti n° 4152).

57. Concile de Latran IV, Constitution sur la foi catholique *Firmiter*; G. Alberigo, *Les conciles œcuméniques*, t. 2/1, Paris 1994, p. 494-495; voir aussi le Symbole *Quicumque* du Pseudo-Athanase, Denzinger n° 76; *Fides Damasi*, Denzinger n° 72.

58. *Somme contre les Gentils*, livre IV, ch. 81 (éd. Marietti n° 4152). Voir aussi: *Quodlibet* XII, q. 6, a. 1; *De veritate*, q. 10, art. 4, ad 3; Question Disputée *De spiritualibus creaturis*, art. 3, ad 14.

ce corps aujourd'hui, ne le constituent qu'en vertu de l'âme. L'âme se définit ainsi dans son rapport au corps, et le corps se définit à partir de l'âme. L'identité corporelle ne trouve pas sa première raison d'être dans la matière, mais dans l'âme de la personne humaine. L'identité de cette âme subsistante soutient notre espérance en la résurrection: la gloire ne détruit pas la nature mais la perfectionne et l'accomplit.

C'est également dans l'âme que, pour S. Thomas, se trouve la source des propriétés essentielles du corps humain: être doté de deux mains, de pieds, d'organes sensibles etc. Ainsi, lorsque S. Thomas décrit les particularités du corps humain, il les explique par le fait que le corps humain est un corps pour l'esprit. L'homme est doté de mains pour se procurer des instruments, en vue des effets qu'il recherche; il est doté de sens en raison de son âme intellectuelle qui requiert l'usage de ces sens pour exercer son activité<sup>59</sup>. Ces explications ne trahissent aucune naïveté pré-scientifique. Elles expriment plutôt la sagesse du dessein créateur de Dieu qui unit le corps et l'âme pour le bien de l'âme, conformément à la vocation de l'âme, suivant la nature de l'homme. Pour S. Thomas, l'homme n'est pas un être spirituel parce qu'il a un corps (ce que semblent suggérer certains auteurs aujourd'hui), mais il a ce corps parce qu'il est spirituel: il est doté d'un corps adapté aux exigences de sa nature spirituelle<sup>60</sup>.

Le corps humain jouit ainsi d'un statut privilégié et propre à l'homme. Il est l'œuvre d'un esprit. Le corps humain tient sa dignité de son principe qui est l'esprit. Notre corps est pénétré de spiritualité, car sa source est l'âme rationnelle portant l'image de Dieu<sup>61</sup>. Pour S. Thomas, la reconnaissance de la dignité du corps humain va de pair avec la reconnaissance de l'union de l'âme spirituelle au corps dont elle est la forme substantielle.

#### 4. L'âme séparée du corps et la résurrection

Le statut de l'âme séparée du corps par la mort constitue, pour de nombreux théologiens, l'une des grandes difficultés de l'anthropologie thomiste<sup>62</sup>. Comment penser l'existence de l'âme sans le corps, sans succomber aux pièges d'une anthropologie de type platonicien?

59. Voir *Somme de théologie*, Ia, q. 76, a. 5, ad 4.

60. N.-A. LUYTEN, *La condition corporelle de l'homme*, Fribourg 1957.

61. B.C. BAZÁN, «La corporalité selon saint Thomas», *RPL* 81 (1983) 369-409, ici p. 407-408.

62. G. GRESHAKE, J. Kremer, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986, p. 223-236. Sur cette question, voir: A.C. PEGIS, «The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas», dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, ed. A. Maurer, vol. 1, Toronto 1974, p. 131-158; W. Kluxen, «Anima Separata und Personsein bei Thomas von Aquin», dans *Thomas von Aquino, Interpretation und Rezeption*, Hrsg. von W.P. Eckert, Mainz 1974, p. 96-116; M. Brown, «Aquinas on the Resurrection of the Body», *The Thomist* 56 (1992) 165-207.

*a) L'âme séparée est privée de la complétude de la personne*

Conformément à sa stricte conception de l'homme, S. Thomas considère que l'intégrité de la nature humaine est requise pour qu'il y ait une personne humaine. Or le corps fait essentiellement partie de la nature humaine. Sans corps, il ne peut plus y avoir une personne à proprement parler, puisqu'un élément constitutif de la substance de l'homme fait alors défaut:

*L'âme est une partie de la nature humaine: c'est pourquoi, lorsqu'elle subsiste à l'état séparé, bien qu'elle conserve son aptitude naturelle à être unie au corps, on ne peut pas l'appeler une substance individuelle, c'est-à-dire une substance première, pas plus que la main ou toute autre partie de l'être humain. Voilà pourquoi ni la définition, ni le nom de personne ne lui conviennent<sup>63</sup>.*

Cet enseignement n'est pas propre à S. Thomas. On le trouve également chez certains de ses contemporains, mais la raison invoquée apparaît bien comme un trait caractéristique de l'anthropologie thomiste: l'âme séparée n'est plus une personne, parce que l'homme n'est pas l'âme; l'âme n'est pas une substance ou une hypostase au sens strict, puisque l'intégrité de sa nature requiert l'union au corps. Même lorsqu'il est question de la mort du Christ, S. Thomas ne renonce pas à cette thèse. Le Christ mort demeure bien une personne, puisque sa personnalité est celle du Verbe éternel. Mais, durant les trois jours de sa mort, le Christ ne fut plus un homme à proprement parler, puisque sa mort brisa l'union de l'âme et du corps qui constitue l'homme. S. Thomas en est si fermement convaincu que la position contraire lui apparaît hérétique (*contra fidem*): si le Christ était encore un homme au *triduum* de sa mort, il ne serait pas vraiment mort, et nous serions pas vraiment sauvés<sup>64</sup>. Avec la même fermeté, il récuse l'idée d'une «forme de corporéité» à laquelle ses opposants augustinistes ont recours pour assurer l'identité du corps du Christ: le corps au Saint-Sépulcre demeure le corps du Christ en raison de l'action du Verbe qui n'abandonne ni son corps ni son âme; mais le corps du Christ mort, privé de l'union à l'âme, n'est plus identique à son corps vivant. La foi se trouve ici en jeu: Thomas considère la position contraire comme un avatar du monophysisme et du docétisme<sup>65</sup>.

Il faut donc saisir l'existence de l'âme séparée dans un double rapport: un rapport à l'existence terrestre dans laquelle l'âme était unie au corps, dans la dignité d'une personne (l'âme n'a pas existé avant cette union au

63. *Somme de théologie*, Ia, q. 29, a. 1, ad 5; voir aussi Ia, q. 75, a. 4, ad 2; *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 14.

64. *Somme de théologie*, IIIa, q. 50, a. 4.

65. Plus précisément: un avatar de ce que l'on appelle l'aphtartodocétisme; voir *Somme de théologie*, IIIa, q. 50, a. 5: le Christ ne serait pas vraiment mort, et nous ne serions pas sauvés en vérité.

corps); un rapport à la résurrection, tenu dans la foi, puisque la résurrection générale rendra aux défunts la complétude humaine de la personne<sup>66</sup>. L'âme séparée subsiste dans cette double «tension».

*b) Un état contre nature*

S. Thomas exprime cette tension en expliquant que l'âme, lorsqu'elle est séparée du corps par la mort, se trouve dans un état «hors de sa nature» ou «contre sa nature»:

*Puisqu'il est naturel pour l'âme d'être unie au corps, exister sans le corps est contraire à sa nature (contra naturam), et lorsqu'elle existe sans le corps l'âme ne possède pas la perfection de sa nature<sup>67</sup>. — Exister séparément du corps n'appartient pas à la nature de l'âme (praeter rationem suae naturae)<sup>68</sup>.*

L'expression «contre nature» reçoit ici une très grande force, si l'on se rappelle l'importance exceptionnelle que S. Thomas accorde à l'intégrité de la nature dans le plan créateur et sauveur de Dieu. Il faut remarquer en outre que la qualification «contre nature» ne concerne pas précisément l'homme, ni le corps, mais bien l'âme. En effet, si on la considère du côté du corps, la mort est naturelle, puisque le corps est corruptible par nature; tandis que l'âme est tout à la fois incorruptible et faite pour l'union au corps. Ainsi donc, si S. Thomas enseigne que l'état de l'âme séparée est «contre nature», c'est parce que l'âme est une *forme subsistante*<sup>69</sup>. L'âme séparée se trouve alors dans un état d'imperfection, étant privée de ce que sa nature requiert. L'expression «contre nature» signifie que la mort est un mal profond *pour l'âme*. La mort répugne à la nature profonde de l'homme en vertu de la dignité de son âme.

Revêtant la condition d'une forme pure, qui n'est pas conforme à sa nature, mais qui est la conséquence de la corruptibilité du composé humain, l'âme séparée reflète la complexité unique de l'homme. Mortel, mais doté d'un principe impérissable, l'homme possède une âme qui le place «à la frontière (*horizon*) de l'éternité et du temps»<sup>70</sup>. Cette complexité trouve sa raison dans l'âme elle-même, dotée d'une indépendance d'existence mais non pas d'essence. Cela nous fournit une indication importante pour bien saisir l'immortalité de l'âme. Lorsqu'on parle d'immortalité de l'âme, en effet, on a souvent tendance à mettre sous cette notion l'état de l'âme séparée du corps après la mort. Or cela ne suffit pas. L'immortalité de l'âme implique d'une certaine façon son

66. *Somme de théologie, IIa-IIae*, q. 83, a. 11, arg. 5 et ad 5.

67. *Somme de théologie, Ia*, q. 118, a. 3.

68. *Somme de théologie, Ia*, q. 89, a. 1.

69. *Compendium de théologie I*, ch. 152. Rappelons que le don d'immortalité conféré à Adam dans l'état de justice originelle ne relevait pas de la nature mais d'une disposition surnaturelle (*Ia*, q. 97, a. 1).

70. *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. 81 (éd. Marietti n° 1625); cf. *De causis*, prop. 2.

union au corps car, en fin de compte, une existence perpétuelle dans un état «contre nature» n'est guère pensable. Il faut penser l'immortalité de l'âme dans son rapport à la résurrection.

*c) L'immortalité de l'âme sur l'horizon de la résurrection*

S. Thomas n'oppose pas, comme beaucoup d'auteurs le font aujourd'hui, l'incorruptibilité de l'âme et la résurrection. Il n'y a pas ici une alternative, mais bien plutôt la convergence ou la cohérence de deux vérités sur l'homme. D'une part, ainsi qu'on l'a vu, l'incorruptibilité de l'âme assure l'identité de la personne vivant sur la terre et de la personne ressuscitée; elle constitue également un argument de crédibilité en faveur de la résurrection. D'autre part, la résurrection vient confirmer et soutenir l'affirmation de l'incorruptibilité de l'âme.

*Pour montrer qu'il y a une résurrection future de la chair, on peut recourir à une raison évidente qui l'appuie, en supposant acquis ce que nous avons établi plus haut. On a montré en effet que les âmes des hommes sont immortelles. Elles demeurent donc après les corps, lorsqu'elles sont séparées des corps. Il est aussi manifeste, suivant ce que nous avons dit, que l'âme est unie par nature au corps: elle est en effet, selon son essence, la forme du corps. Il est donc contre la nature de l'âme d'exister sans corps. Or ce qui est contre la nature ne peut pas exister perpétuellement. L'âme ne sera donc pas perpétuellement sans corps. Ainsi donc, puisqu'elle demeure perpétuellement, il faut qu'elle soit à nouveau unie au corps: et cela, c'est la résurrection. L'immortalité de l'âme apparaît donc exiger la résurrection future des corps<sup>71</sup>.*

*Si l'on nie la résurrection du corps, il n'est pas facile, mais au contraire difficile de soutenir l'immortalité de l'âme. Il est en effet manifeste que l'âme est naturellement unie au corps: c'est contre sa nature qu'elle est séparée du corps, et par accident. Donc, lorsque l'âme a quitté le corps, aussi longtemps qu'elle demeure sans le corps, elle est imparfaite. Or il est impossible que ce qui est naturel et qui existe par soi, soit ainsi fini et comme rien; et il est impossible que ce qui est contre la nature et par accident soit infini, comme tel serait le cas si l'âme durait pour toujours sans le corps<sup>72</sup>.*

Le rapport de l'incorruptibilité de l'âme et de la résurrection, suivant ces textes, comporte deux aspects. D'un côté, la foi en la résurrection se trouve soutenue par la vérité de l'incorruptibilité de l'âme qui, étant une forme, demeure dans l'attente de sa réunion au corps. D'un autre côté, la foi en la résurrection soutient la vérité de l'incorruptibilité de l'âme, comme le notera bien Cajetan, car on peut difficilement concevoir une

71. *Somme contre les Gentils*, livre IV, ch. 79 (éd. Marietti n° 4135).

72. *Commentaire sur I Cor 15*, 19 (éd. Marietti n° 924).

âme demeurant à jamais dans un état contre nature. La réflexion philosophique sur l'âme trouve ici sa limite. Or l'âme ne peut pas, par elle-même, se réunir à nouveau au corps: «Il n'y a aucun principe actif de résurrection dans la nature, ni quant à la réunion de l'âme au corps, ni quant à la disposition qui est nécessaire pour une telle réunion. (...) C'est pourquoi la résurrection, absolument parlant, est un miracle et non pas un événement naturel»<sup>73</sup>. Nous touchons ici la question du surnaturel. La résurrection ne relève pas de l'ordre de la nature mais elle le dépasse; cependant, elle répond à la requête que Dieu lui-même a inscrite dans la nature de l'âme humaine incorruptible. Il faut en tous cas retenir ceci: le théologien chrétien ne pense pas l'incorruptibilité de l'âme indépendamment de la foi en la résurrection. C'est sur l'horizon de la résurrection que S. Thomas pense l'incorruptibilité de l'âme, et c'est sur cet horizon qu'il peut montrer que la doctrine de l'immortalité de l'âme et celle de la résurrection se soutiennent mutuellement dans la réflexion chrétienne.

***d) La béatitude parfaite de l'homme requiert son intégrité: âme et corps***

Sans le corps, l'âme se trouve dans un état d'imperfection et d'achèvement. Conformément à la foi catholique, S. Thomas explique que les saints connaissent le bonheur souverain de la vision de Dieu dès après la mort, s'il ne se trouve rien à purifier en eux. Cependant, de même que la grâce présuppose la nature, la gloire présuppose aussi la nature: «La perfection de la béatitude ne pourra pas avoir lieu si la perfection de la nature fait défaut (...). C'est pourquoi l'âme séparée ne peut pas obtenir l'ultime perfection de la béatitude »<sup>74</sup>. L'objet de la béatitude ne consiste pas dans un bien du corps, mais dans la vision de Dieu par l'âme humaine glorifiée; on doit dire, sous cet aspect, que le bonheur de l'homme consiste formellement et essentiellement dans la vision de Dieu par l'âme. Cependant, l'achèvement de ce bonheur requiert la participation du corps, puisque l'union substantielle de l'âme et du corps appartient à la nature de l'homme<sup>75</sup>.

Sans la résurrection, l'homme ne serait jamais parfaitement heureux, puisque le désir de l'âme ne serait jamais totalement comblé<sup>76</sup>. Lorsque, avant la résurrection, les âmes voient Dieu, «la séparation de l'âme d'avec son corps 'retarde' l'âme, car elle l'empêche de tendre de tout son élan vers la vision de l'essence divine. En effet, l'âme désire jouir de

73. IV *Sent.* d. 43, q. 1, a. 1, q1a 3.

74. *De potentia*, q. 5, a. 10: puisque l'union de l'âme et du corps est naturelle et substantielle, l'âme ne peut pas connaître la perfection du bonheur si elle n'est pas unie au corps, car la perfection de la nature lui fait alors défaut.

75. *Somme de théologie, Ia-IIae*, q. 4, a. 7.

76. *Somme contre les Gentils*, livre IV, ch. 79 (éd. Marietti n° 4136).

Dieu de telle manière que cette fruition dérive, par une sorte de rejaillissement, vers le corps lui-même, autant qu'il est possible. C'est pourquoi, tant que l'âme bénéficie de la vision 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»<sup>77</sup>. Le corps entre ainsi dans l'accomplissement de la béatitude en participant à la gloire de l'âme qui rejaillit sur lui, de sorte que la personne tout entière connaisse le bonheur que Dieu prépare pour ses saints<sup>78</sup>. L'Écrit de S. Thomas sur les *Sentences* exprime très bien cette vocation surnaturelle du corps humain:

*La vue corporelle percevra l'essence divine comme une chose visible (...): 1° d'une part, en considérant la gloire de Dieu dans les corps glorifiés et surtout dans le corps du Christ; 2° d'autre part, parce que l'intellect verra Dieu si clairement que la vue le percevra dans les choses corporelles, de même que si quelqu'un parle on perçoit qu'il vit. Assurément, notre intelligence ne verra pas Dieu à partir (ex) des créatures, mais elle verra cependant Dieu dans (in) les créatures vues corporellement. (...) La béatitude de l'homme consiste principalement dans un acte de l'âme et elle en dérive vers le corps par un rejaillissement; il y aura cependant une béatitude de notre corps, en tant qu'il verra Dieu dans les créatures sensibles et surtout dans le corps du Christ*<sup>79</sup>.

Suivant cet enseignement, les sens corporels des saints ressuscités exercent donc une véritable activité corporelle. Ces sens, explique S. Thomas, ne peuvent pas percevoir directement l'essence de Dieu, puisque c'est là l'activité de l'esprit humain auquel la lumière de gloire vient en aide. Mais les sens percevront Dieu à travers le monde glorifié resplendissant de la gloire divine. L'anthropologie de S. Thomas trouve ici ses dernières conséquences.

\* \*  
\*

La pensée de S. Thomas, en conclusion, parvient à faire droit à deux vérités fondamentales. 1°) L'unité de l'homme, contre tout dualisme; S. Thomas tient ici les exigences d'un strict hylémorphisme, jusqu'en ses dernières conséquences. 2°) La primauté de l'âme, c'est-à-dire les prérogatives de l'âme et de la dignité spirituelle de l'homme, contre tout matérialisme. S. Thomas nous montre également qu'on peut tenir la sub-

77. *Somme de théologie, Ia-IIae*, q. 4, a. 5, ad 4.

78. *Somme de théologie, Ia-IIae*, q. 4, a. 7.

79. *IV Sent.* dist. 49, q. 2, a. 2, sol. et ad 6.

sistance de l'âme et son incorruptibilité sans rien céder à un quelconque dualisme. De son côté, l'existence de l'âme séparée permet de penser la résurrection de façon cohérente. Dans tous ses développements, cette anthropologie est constamment guidée par la conception de l'âme comme forme substantielle unique et subsistante. S. Thomas nous montre ainsi que le recours à la notion d'âme, loin d'entraîner aucun préjudice pour l'unité de l'homme, se trouve au contraire requis pour penser véritablement la condition corporelle de l'homme. En définitive, c'est bien la doctrine de l'âme qui permet de faire droit à la vérité du corps et à la dignité de la condition corporelle de l'homme.

Fr. Gilles EMERY O.P.

*Gilles Emery, dominicain suisse, né en 1962, est professeur de théologie dogmatique à la faculté de théologie de l'université de Fribourg en Suisse. Ses principaux travaux ont pour domaine l'œuvre de S. Thomas d'Aquin et la théologie trinitaire.*