

Annexe

Éléments de philosophie aristotélicienne

La *CG* fait un usage abondant de concepts et de principes qui ne sont ni explicités ni argumentés mais présumés. Sans doute pourra-t-on trouver l'élucidation de telle notion utilisée au livre I dans tel chapitre du livre II (par exemple, les notions clés de la noétique thomiste sont moins exposées qu'utilisées dans les chapitres 44 et suivants du livre I sur l'intellect divin, alors que le livre II offre une description assez précise de l'intellect humain et de son fonctionnement). Mais cela montre encore davantage le caractère non systématique de ces principes, dans la présentation qu'en donne Thomas. Il les considère comme suffisamment établis par Aristote et les *péripatéticiens*. En effet, on ne saurait réserver au seul Philosophe la paternité de son cadre conceptuel. Les paraphrases d'Avicenne, les commentaires d'Averroès, et tous les commentaires grecs par lui cités, le *Guide* de Maïmonide, les opuscules de Boèce, les textes connexes comme le *Liber de causis*, constituent un ensemble, pour nous hétéroclite, pour lui cohérent, qu'on fait mieux de désigner du nom de péripatétisme, quand bien même l'étiquette ne rend pas assez compte de toutes les sources néoplatoniciennes auxquelles puise Thomas (en particulier on ne saurait faire rentrer dans cette catégorie historiographique le corpus aréopagitique, et moins encore l'œuvre d'Augustin, pourtant fort influentes sur la pensée de Thomas). On ne saurait présenter ces présumés de la métaphysique de Thomas d'Aquin en quelques pages, mais il paraît utile, pour aider à entrer dans l'édifice de la *CG*, de donner les clés conceptuelles et terminologiques que constituent les éléments d'ontologie, de psychologie et de cosmologie péripatéticiennes constamment utilisés par son auteur. On se limitera ici à une perspective (très) cavalière, essentiellement centrée, malgré ce qui vient d'être dit, sur les doctrines d'Aristote. Ce sont tout d'abord des couples de concepts, qu'Aristote dut élaborer dans son entreprise pour rendre compte de la grande aporie — pour la pensée grecque, et sans doute pour toute pensée — du changement dans la nature.

Éléments d'ontologie aristotélicienne

Acte et puissance

Tout changement suppose deux *termes*, initial (*a quo*) et final (*ad quod*), et un sujet permanent dans le changement. L'homme qui se déplace de Paris à Rome demeure le même homme, mais change de localisation, les deux emplacements constituant les termes de son changement; le changement de la crème en beurre est celui d'un même substrat qu'on peut continuer d'appeler le lait, à moins qu'on ne préfère désigner ainsi

le terme initial du changement qui va du lait à la crème. Quoi qu'il en soit, si un F devient G ou même seulement ce qui est non-G devient G, il ne cesse pas pour autant d'exister. Sans doute, avant le changement, cela n'était pas G actuellement mais pouvait l'être: Socrate debout n'a pas tué Socrate assis, mais il est passé de la puissance d'être debout à la position debout en acte. N'est actualisé que ce qui ne l'était pas mais pouvait l'être: je ne marche pas, mais je peux marcher, j'en ai la puissance; je ne vole pas, et je ne peux pas voler, j'en suis incapable, je n'en ai pas la puissance. Puisque le fait d'être G est une détermination positive de la chose (une forme, une perfection ou un acte), on peut dire que le non-G initial exprime une privation et non une simple négation; et il va de soi que le changement peut aller de la privation de l'acte à sa possession ou inversement de l'acte à sa privation.

Comme le terme final du changement peut toujours être considéré comme un état actuel de ce qui change (fût-ce un état de privation: en perdant ses cheveux, Socrate est devenu chauve en acte), tout changement est pensable comme un passage de la puissance à l'acte. La notion de *passage* réintroduit, et n'explique donc pas, le changement. Mais les deux notions d'acte et de puissance ont le mérite de nous éviter le sophisme qui fait du changement une impossibilité conceptuelle, pour se limiter à la seule succession des actes dans le temps. Si l'on ne voit pas quelle puissance aurait été celle de la femme de Loth de devenir une statue de sel, ni comment elle pourrait demeurer dans un tel changement — ce qui ne nous laisse que la succession d'une femme en acte puis d'une statue de sel en acte, — nous concevons bien autrement la croissance de cette personne, ou son déplacement de Sodome vers la montagne: il n'y a pas simple succession, mais devenir d'un même sujet, en lequel passe à l'acte une propriété (ici la localisation) qu'il n'avait alors qu'en puissance.

Substance et accident

Il y a lieu de distinguer deux formes de changements, selon que le sujet demeure identifiable comme *le même F* dans le changement, ou selon qu'on ne peut plus l'identifier après le changement. Socrate peut cesser d'être (ou devenir) laid, philosophe, chauve, blanc, sans pour autant cesser d'être le même homme — Socrate. Il ne peut pas cesser d'être animal ou rationnel sans se corrompre, au point qu'on ne saurait dire que le cadavre de Socrate est le même F (homme) que Socrate, ni qu'il est Socrate. De même, le lait qui devient de la crème, qui devient à son tour du beurre, donne l'exemple d'un changement où le substrat ne demeure pas identifiable au moyen d'un même concept, même s'il demeure bien *quelque chose* dans les changements. Aristote, et Thomas après lui, appelle substance (*ousia, substantia*) le sujet d'un changement qui demeure, après comme avant, identifiable par un même concept (sur la traduction de *ousia* par *substantia*, et sur les divers points de terminologie abordés ici,

voir le glossaire et les développements dans Thomas d'Aquin-Dietrich de Freiberg, *L'être et l'essence*, Seuil, 1996, Introduction, p. 16-22). Les propriétés qui peuvent être acquises ou perdues sans corruption de la substance, qui ne sont donc pas nécessaires, ou par soi, mais lui appartiennent par accident, sont ainsi appelées les accidents de la substance. Aristote avait distingué les grands genres d'accidents (quantité, qualité, relation etc.), dans une liste que ses commentateurs grecs, arabes et latins se sont plus à mettre en question ou à défendre plus que ne l'avait fait le Stagirite (pour Thomas, voir la discussion du *De ente et essentia*, ch. 6; et dans la *CG* voir notamment I, 23 et II, 58 sur les parties de l'âme). Mais il limitait à trois les espèces de changements accidentels: selon le lieu (locomotion), selon la quantité (accroissement-décroissement), selon la qualité (altération). Les *Catégories*, dans les chapitres 1-5, fournissent également une base logique de cette distinction avec le double critère être dans un sujet/ne pas être dans un sujet (accident vs substance), être dit d'un sujet/ne pas être dit d'un sujet (universel de prédication vs individu. Qu'il suffise ici d'avoir mis en lumière la base physique de la distinction entre substance et accident.

Matière et forme

Le changement qui fait apparaître ou disparaître la substance, ou plutôt qui en est la génération ou la corruption, a lui aussi un sujet permanent. Lors de la corruption d'une substance (le lait qui devient de la crème, le chien qui meurt et devient un cadavre de chien), ce qui demeure comme substrat (*hupokeimenon, subiectum*) du changement substantiel, c'est ce qu'Aristote appelle matière (*hulè, materia*). A la différence de la substance dans le changement accidentel, la matière-substrat n'est pas identifiable par un concept déterminé: le concept de matière est justement celui du composant indéterminé de la substance que vient actualiser la propriété qui permet l'identification de la substance, la forme (*eidos, species* ou *forma*). On continue sans doute à formuler le changement par une expression du type "un F devient G", mais alors que dans le changement accidentel le substrat restait identifié comme un F après être devenu G, il faut ici penser que le F cesse d'être F: le chien cesse d'être un chien à sa mort, Socrate cesse d'être un homme. Et si l'on peut encore parler d'homme ou de chien à propos de leurs cadavres, ce sera, dit Aristote, par homonymie, comme on parle d'homme à propos d'une peinture représentant un homme. Les termes de ces deux changements substantiels sont donc la substance et sa privation, mais non la forme, qui n'est ni engendrée ni corrompue. À la différence de l'accident, la forme qui apparaît ou disparaît dans le changement substantiel ne détermine pas une substance déjà identifiable, mais elle est ce qui permet d'identifier la substance comme étant *telle substance* (et non une *substance telle*): un chien, un homme, du lait, etc. La forme détermine ou actualise la matière, comme l'accident détermine ou actualise la substance.

Il y a entre les trois couples de concepts des rapports qui justifient un usage analogique des termes: on peut en particulier dire que l'accident est une forme, et on distinguera alors forme accidentelle et forme substantielle. Enfin, il importe de noter que le modèle de l'organisme est le meilleur exemple de la substance aristotélicienne (les exemples d'artefacts sont plus faciles à exposer, mais l'unité de l'artefact, comme la table, est accidentelle). La forme substantielle d'un organisme vivant est appelée son "âme". Nous allons y revenir, mais il faut d'abord préciser et compléter ce tryptique.

Individu, essence et universel

La forme aristotélicienne est, dit-on, la Forme séparée de Platon, descendue dans la matière. Aristote, et Thomas après lui, gardent certainement de Platon la conception d'une détermination des substances de ce monde par des formes: c'est la forme qui fait que cette substance est ce qu'elle est, un chien, un homme. C'est la forme qui fait que cette substance individuelle relève d'un type général ou spécifique précis, et c'est d'ailleurs le même terme qui sert à désigner la forme de cette substance, et le type spécifique, l'espèce dont elle relève: *eidōs*, *species*. Thomas comprend Aristote de la manière suivante: les espèces naturelles, qui peuvent être réunies ou subsumées par des genres, se réalisent en des individus distincts en raison de la matière. Principe de multiplication de l'espèce, la matière en est aussi principe d'individuation en tant qu'elle est elle-même substrat de dimensions ou encore en tant qu'elle est matière désignée par la quantité (*materia quantitate signata*). Seules existent dans la nature, à titre de sujets de propriétés naturelles, les substances individuelles. Les genres et les espèces n'ont d'existence propre qu'à être détachés par la pensée des individus qui les *exemplifient*. Ce n'est pas nier leur réalité, si l'on veut dire par là que la co-généricité ou la co-spécificité des individus est une donnée objective, indépendante de la connaissance qu'on en peut avoir. Mais c'est nier leur subsistance *séparée*, qui est la doctrine platonicienne, telle que la typologie reconnue par Thomas la présente.

Ces considérations évoquent le trop célèbre problème des universaux (sur le débat antique et médiéval à propos du statut des universaux, voir A. de Libera, *La Querelle des universaux*, Seuil, 1996). Thomas, pour qui il n'a jamais été un problème bien embarrassant a proposé ailleurs sa "solution" (*De ente et essentia*, ch. 2). Mais il faut dégager dès maintenant la notion qui est au cœur de la problématique des universaux, et qui est aussi un concept central de l'ontologie de Thomas, celui d'*essence*. On peut dire sans trop d'erreur que pour Thomas l'essence d'une chose est ce qui correspond à la notion que nous formons d'une substance, abstraction faite de ses accidents et de sa singularité. Non pas *ce qui est*, l'étant (*ens*) — *cet homme* —, mais *ce qu'est* cet étant — *homme*. L'essence ("homme") est ce qu'exprime la définition de la substance ("animal rationnel"), et, considérée comme telle, elle est aussi appelé *quiddité*, car la

définition dit *ce qu'est* la chose, elle répond à la question *quid est*. L'essence des être matériels, composés de matière et de forme, n'est donc pas identique à leur forme car elle inclut la matière: l'essence de Socrate n'est pas son âme, c'est ce qui correspond au concept d'homme, et qu'exprime sa définition, l'humanité. Et l'humanité inclut bien la matière, même si elle n'inclut pas *cette* matière, la matière déterminée par la quantité (on dit qu'elle inclut la matière universelle). Thomas utilise de manière plus univoque *substantia* pour la substance individuelle (*cet* homme) et *essentia* pour l'universel correspondant (homme). Bien que l'*ousia* d'Aristote hésite, dans les textes de la *Métaphysique*, entre les sens de substance individuelle composée, d'universel et de forme, Thomas retrouve ainsi la distinction faite sur une base logique dans les *Catégories* entre substance première et substance seconde: elles ont en commun de n'être dans aucun sujet, ce qui les distingue des accidents, mais la seconde, à l'inverse de la première, peut être dite d'un sujet.

Être et essence

L'essence n'inclut ni la singularité de ce qui est (l'essence *homme* est commune à Socrate et à Platon), ni son existence (on peut définir l'essence de ce qui n'est pas, comme le phénix). Il faut rendre compte de l'une et de l'autre par deux principes qui *s'ajoutent* à l'essence pour *constituer* l'étant. D'une part le principe d'individuation, que nous venons de mentionner pour l'individuation de la forme, et qui est aussi principe d'individuation de l'essence. D'autre part, l'être, l'*esse*, considéré comme l'acte qui réalise l'essence, de sorte que celle-ci est alors considérée comme la puissance réceptrice de cet acte. Comme, à la différence des précédents, ce couple de concepts n'est pas proprement aristotélicien, malgré ce qu'en croit Thomas lui-même, et qu'il est davantage expliqué sans pour autant être établi dans la *CG* (I, 21-22 et II, 52-54), nous pouvons nous contenter de l'exposer sans plus de justification. A la composition accidentelle de la substance et de l'accident, et à la composition essentielle de la matière et de la forme, il faut donc ajouter la composition (existentielle, créaturelle) de l'essence et de l'être, forme ultime du rapport de l'acte et de la puissance. En effet, l'accident est une détermination, une forme (accidentelle), de la substance, une perfection ou un acte de celle-ci; et ce, même si c'est la substance qui donne l'être à l'accident: l'accident la fait être *telle*. La forme substantielle est la détermination et l'acte de la matière: ce par quoi (*id quo est*) la substance est *ce qu'elle est* (*id quod est*). Dans les deux cas, le sujet joue donc le rôle de la puissance, actualisée par la forme (accidentelle ou substantielle). Thomas prolonge ce modèle à un niveau plus fondamental: l'être est l'acte de ce qui le reçoit, le limite et le détermine, mais de telle sorte que c'est néanmoins lui qui est ce par quoi (*id quo est*) la substance individuelle (*id quod est*) existe. On verra que Thomas exclut de Dieu toute forme de composition, y compris cette dernière: en Dieu, acte pur,

l'essence est identique à l'être, l'essence de Dieu c'est d'être. Pour une substance immatérielle comme l'ange ou l'âme séparée, la composition d'être et d'essence est donc ce qui la distingue du créateur, tandis que les substances matérielles ont une double composition de *quo est* et de *quod est*.

Opérations, pouvoirs, natures

Selon Thomas, nous n'avons pas de connaissance directe de l'essence d'une chose, car toute la connaissance commence par les sens, et ceux-ci ne nous donnent directement qu'une connaissance des accidents. Parmi ces accidents, certains sont plus révélateurs que d'autres. Ce sont notamment les *opérations* de la substance, qui manifestent ses *pouvoirs*, lesquels révèlent à leur tour sa *nature*, autre synonyme de l'essence, considérée cette fois en tant que principe des opérations de la substance.

Nous avons fait mention plus haut, sans les distinguer, de deux types de changements, ou plutôt de deux manières, pour les choses, de changer (outre la distinction entre changement accidentel et changement substantiel). Pour aller vite, disons: les changements *subis* et les changements *produits*. Aucun changement ne saurait être décrit sans user d'un verbe qui relève de l'action ou de la passion (ce que traduit le plus souvent, mais pas toujours, la *voix*, active ou passive, du verbe): marcher, se lever, couper, sont des actions, tandis que grandir, devenir de la crème ou être coupé sont des passions. Brûler peut être pris en un sens actif (le feu brûle le bois) ou en un sens passif (le bois brûle, est brûlé). Mais on voit qu'il n'y a pas d'un côté les changements qui sont des actions et de l'autre ceux qui sont des passions: Praxitèle taille le marbre, et celui-ci est taillé, ce sont deux descriptions, active et passive, d'un même changement. Peu importe que l'agent et le patient soient identiques: comme lorsque le feu *se* propage ou lorsque le médecin *se* guérit *lui-même*. La distinction a lieu d'être faite et l'usage du réflexif est significative.

Pour Aristote, tout changement naturel peut être décrit comme une *opération*: on dit qu'une chose opère quand un changement se manifeste qui est dû à cette chose, et on parlera de l'œuvre faite ou opérée pour désigner le résultat de l'opération. L'opération peut être identifiée tantôt par son aspect actif, tantôt par son aspect passif. Le chien qui creuse la terre, l'homme qui construit la maison, la pierre qui fait pression sur le sable peuvent être dit *opérer*: ils opèrent le changement constaté. La mort d'un être vivant, sa croissance sont aussi des opérations, identifiées comme passions, et dues à des actions d'agents autres que cet être vivant (virus, meurtrier, nourriture). Pour chaque opération, il y a bien un sujet récepteur, qui reçoit l'opération. Si l'on identifie l'agent comme *ce qui* opère, le patient sera souvent identifié comme *ce en quoi* l'opération s'est réalisée: c'est le feu qui brûle, mais la brûlure est localisée dans la main.

Il faut alors parler, au moins, de deux sortes de puissances, car il apparaît que le terme, comme le verbe “pouvoir”, peut servir à désigner deux réalités bien distinctes. La cire a la forme du sceau en puissance, le bloc de marbre est la statue d’Hercule en puissance. Ce sont là des *potentialités*, des capacités de *subir* un changement. Louis XIV peut apposer son sceau, Praxitèle peut sculpter la statue, ce sont des capacités de *produire* un changement. L’opération révèle ces deux capacités: la puissance de subir le changement, et celle de le produire, la puissance passive et la puissance active. On traduirait peut-être mieux la seconde par *pouvoir* ou *vertu* (le terme latin de Thomas est souvent celui de *virtus*), pour la distinguer de la *potentialité*, ou de la puissance passive. La puissance passive d’une chose détermine ce qu’on peut en faire, quelles opérations on peut réaliser sur elle, sa puissance active détermine ce qu’elle peut faire, quelles opérations elle peut effectuer.

Aristote et Thomas après lui font une distinction supplémentaire, qui ne recoupe pas exactement la précédente, entre *puissance première* et *puissance seconde*. Ce n’est pas dans le même sens que l’on dit d’un non mathématicien qu’il peut faire des mathématiques, et qu’on le dit d’un mathématicien quand il est occupé à faire du cyclisme. Dans le premier cas, une disposition préalable doit être acquise. Le non mathématicien a sans doute la capacité, la puissance première de faire des mathématiques, s’il acquiert la science nécessaire. Dans le second cas, le mathématicien cycliste a la science et peut l’exercer à volonté, nul besoin d’une nouvelle disposition: il suffit d’un simple déclenchement de l’opération, qui est immédiatement prête à se réaliser. La science est à la capacité d’acquérir la science comme l’exercice de la science à la science possédée mais non exercée. C’est pourquoi on peut aussi dire de la science qu’elle est un acte, par rapport à la puissance d’acquérir la science, un acte premier qui est aussi puissance (seconde) de l’acte (second) d’exercice de la science. Cette puissance seconde est une disposition, un *habitus*, de celui qui la possède. Un pouvoir peut donc être rapporté aux actes que sont les opérations correspondantes (X peut réaliser cette opération), ou aux dispositions que supposent ces opérations (X peut acquérir cette disposition), et ces *habitus* sont eux-mêmes des pouvoirs, plus proches de l’opération, et plus déterminés par cette opération.

Tout accident directement connaissable d’une substance est un acte de cette substance, qui réalise soit une potentialité de la substance, soit un pouvoir. Parmi les pouvoirs de la substance, certains peuvent être perdus sans que la substance cesse pour autant d’exister, d’autres lui sont nécessairement liés. Le feu a nécessairement le pouvoir de brûler, l’homme celui de penser, etc. L’ensemble des pouvoirs que la substance possède ainsi nécessairement révèlent sa nature. On peut parfois se contenter de la connaissance d’une seule opération pour identifier par un seul pouvoir une nature

(l'abolement révèle le chien, la modification du papier Ph révèle l'acide), mais il serait imprudent de considérer qu'une chose n'a qu'un pouvoir, ou qu'un pouvoir lui est essentiel, ou encore qu'il est exclusif de cette nature (la marche est une opération, relevant d'un pouvoir commun à des natures distinctes). L'important est ici que les opérations, qui sont connues en premier, nous conduisent non seulement à identifier les agents, au sens où nous pouvons les distinguer au sein d'un ensemble de candidats possibles, mais aussi à déterminer *ce qu'est* l'agent en question, à en donner une description, voire une définition. La nature d'une chose est donc son essence, sa quiddité, *en tant que* source d'opérations, *en tant qu'*ensemble de pouvoirs.

Les causes

La notion de cause, malmenée par la philosophie moderne, doit être comprise en un sens beaucoup plus large que celui de la tradition depuis Descartes, voire en un sens fondamentalement différent. La cause n'est pas l'antécédent régulier d'un phénomène naturel, mais ce par quoi on *explique*, en répondant à la question *pourquoi* (*dioti, quare* ou *propter quid*), il se produit. L'exemple le plus souvent retenu par Aristote (*Physique* II) est celui de la production biologique, et de son modèle artisanal: la sculpture d'une statue. On explique la génération d'une substance, ou la production d'une statue, en disant *de quoi* elle est faite — c'est là sa matière ou sa cause matérielle; en disant *ce qui* l'a produite — cause efficiente; en indiquant la nature du produit par une définition de sa *forme* — cause formelle; enfin, en donnant *ce en vue de quoi* elle a été produite, ou ce en vue de quoi étaient orientés les divers éléments de sa production — cause finale.

La multiplicité des causes correspond à la multiplicité des explications que l'on peut donner d'un phénomène naturel: a) par sa matière, ou encore par les divers éléments constituant le phénomène; b) par sa forme, c'est-à-dire par la spécification de ce qu'est ce phénomène, abstraction faite, justement, de ce dont il est fait; c) par les divers mécanismes qui ont présidé à sa production; d) par le terme de la production qui rend raison du phénomène en le rapportant à d'autres, ou des parties en les rapportant au tout. Thomas reprend avec Aristote l'idée que la cause finale est la dernière dans l'exécution, mais la première dans l'intention de l'artisan, ce qui impose de lui conférer la primauté sur les autres *causes* (la fin est la *cause des causes, causa causarum*). Il ne s'agit pas de dire que la nature se comporte *intentionnellement*, mais plutôt de considérer que *l'art imite la nature*, et donc que la production intentionnelle d'un artefact, ne fait que reproduire *intentionnellement* un ordre qui se trouve d'abord et par soi dans la nature. La feuille est *en vue de* la croissance du fruit, les divers êtres naturels manifestent une finalité intrinsèque qui explique leur constitution, au moins quant à leurs propriétés essentielles. Et ils sont eux-mêmes à considérer comme les parties d'un tout universel, avec une fonction propre, ne serait-ce que celle de constituer une étape dans l'échelle

des êtres.

La hiérarchie des êtres

Le finalisme aristotélicien de Thomas se double, en effet, d'un principe développé par les penseurs néoplatoniciens, mais déjà présent chez le Stagirite: tout genre d'être est hiérarchisé en divers degrés ou constitue lui-même un certain degré d'être. Dans le premier cas, par exemple celui de la chaleur, de la bonté ou de la vie, Thomas reprend la doctrine selon laquelle le premier, c'est-à-dire le degré le plus élevé, dans un genre d'êtres est cause des autres dans ce genre (Aristote, *Métaphysique* X, 1052b18-19 et 31-32. Voir I, 42, §19, note 108). Le soleil est cause de la chaleur en toutes les choses chaudes; Dieu est cause de la bonté dans toutes les réalités bonnes, et de la vie dans toutes les réalités vivantes. Dans le second cas, celui des espèces naturelles, comme l'homme ou le cheval, Thomas estime que les individus ne sont pas hiérarchisés, mais que l'espèce correspond à un échelon d'une *scala naturae* qui va de la matière à Dieu (Thomas peut comparer, avec Aristote, *Mét.*, VIII, 3, 1043b34, les espèces aux nombres qui varient par addition ou soustraction de l'unité, ce qu'il interprète en termes de perfection). Les deux termes extrêmes doivent être tenus hors de l'échelle, Dieu parce qu'il est cause de la nature et non partie, la matière parce qu'elle n'existe pas à l'état informe. En effet, toute réalité en acte est une forme ou est actualisée par une forme. Le premier échelon est constitué par les quatre éléments, qui sont comme les premiers états d'information de la matière: l'eau, la terre, l'air et le feu. Le règne minéral est celui des espèces d'êtres constitués par diverses compositions des éléments, sans que l'on s'inquiète trop de savoir ici si ces compositions sont substantielles ou accidentelles (voir plus haut, substance et accident). Le règne végétal et le règne animal sont ceux des espèces dont la forme est un principe de vie, que nous présentons plus bas. Au-dessus des plantes et des animaux, au-dessus de l'homme, sommet du règne animal, plusieurs échelons se superposent encore qui se rapprochent, tout en restant infiniment éloignés, du principe de tous les êtres, Dieu (sur la hiérarchie des degrés d'être dans la *CG*, voir I, 28; II, 30, §9; 68, §6 et suiv.; 90; 95, §2; 98, §10; III, 22; IV 11).

La cosmologie de Thomas intègre en effet les sphères du cosmos antique, sur lesquelles se meuvent planètes et étoiles fixes. Thomas est réticent pour accorder la thèse péripatéticienne selon laquelle ce seraient des intelligences séparées, des formes pures, les anges du ciel chrétien, qui seraient les moteurs des sphères. Mais il n'accorde pas moins aux sphères célestes une constitution physique qui les sépare radicalement du monde sublunaire (sous la dernière sphère, celle de la lune): elles sont incorruptibles, formées d'un *cinquième* élément, la quintessence, l'éther (voir annexe au livre III). Et il admet bien entendu au-dessus de l'homme toute une hiérarchie céleste d'anges, substances intellectuelles *séparées* (de la matière) ou *spirituelles*, comme le sont les

âmes humaines dans le temps qui sépare la mort de la résurrection. La *CG* leur accorde une place moins importante que d'autres textes de Thomas. La hiérarchie va donc des formes les plus simples, celles des éléments (terre, eau, air, feu), aux formes des corps mixtes qui en sont composés, puis de ce règne minéral aux plantes, aux animaux, et aux hommes, et enfin aux espèces incorruptibles qui sont chacune un individu angélique (*ST*, I, q. 47, a. 2).

C'est surtout l'homme, confin ou horizon (*Liber de causis*) du monde visible et du monde invisible, et plus précisément l'âme humaine qui retient son attention. Avant d'exposer quelques éléments de la psychologie péripatéticienne, nous pouvons déjà évoquer la place de l'intellect au bas de l'échelle des formes intellectuelles. Forme sensible, entrant en composition avec la matière, l'âme humaine est aussi le plus bas degré (d'acte) des formes intellectuelles. Elle est, dans l'ordre des êtres intelligibles, ce qu'est la matière première dans l'ordre des êtres sensibles. Comme la matière est le réceptacle des formes sensibles, l'intellect est le réceptacle des formes intelligibles. Il ne s'agit ici que de l'intellect possible qu'Aristote compare à une tablette de cire sur laquelle rien n'a été écrit et où viennent s'imprimer les formes intelligibles, dégagées des fantasmes de l'imagination par l'intellect agent (fonction active de l'intellect). Elle est donc la plus éloignée du premier principe, et la plus proche de la matière. Sa proximité avec la matière est telle qu'elle l'élève jusqu'à elle. La nature de l'argumentation est discutable, mais fréquente chez saint Thomas: c'est un mélange de finalisme et de rationalisation complète du réel. Finalisme: il y a un degré infime d'intellectualité en vue de la constitution d'un être matériel et spirituel, l'homme. Rationalisation: toute créature est susceptible d'une explication par son degré dans la hiérarchie des êtres, y compris les créatures faites de matière et de forme intellectuelle. L'influence néoplatonicienne est certaine, même s'il s'agit d'une christianisation des principes néoplatoniciens, qui ne retient que la description hiérarchique des êtres, sur fond d'un optimisme ontologique: les êtres matériels ne procèdent pas d'un principe mauvais qui viendrait limiter ce qui émane du Bien, mais tout est bon, plus ou moins.

Eléments de psychologie aristotélicienne

Qu'il s'agisse de Dieu, des anges ou de l'homme, Thomas consacre de longs développements à leurs opérations de penser et de vouloir. Ces opérations sont des opérations vitales, et la vie est d'abord connue dans le vivant matériel, animé. Une âme, avons nous dit, est la forme d'un tel corps organique qui a donc la vie en puissance (Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412a20 et b5, notamment). Elle est manifestée par les "opérations de la vie" qu'il réalise. Aristote énumère: le mouvement autonome, la croissance organique, la sensation, la pensée.

Les opérations de la vie et les espèces d'âmes

Ces différentes opérations sont inégalement réparties entre tous les vivants. Il convient alors de distinguer des types d'âmes, selon les opérations qu'elles permettent au vivant de réaliser. On distingue ainsi, pour les opérations de régulation organique communes aux animaux et aux plantes, l'âme végétative; pour les opérations d'appréhension des qualités sensibles, auxquelles est habituellement jointe celle du mouvement local pour chercher la nourriture, et qui sont propres aux animaux, l'âme sensitive; et pour les opérations proprement intellectuelles, l'âme intellectuelle. Si l'on accepte de hiérarchiser dans cet ordre les vivants, on constate que les vivants supérieurs réalisent les opérations des inférieurs. L'âme supérieure intègre les puissances inférieures, spécifiées par leurs opérations. Et l'on parlera donc de puissances végétatives, sensibles et intellectives. Aristote a ainsi posé la question de la partition de l'âme, en fonction de la diversité de ses opérations. Contrairement à la majorité des ses contemporains, Thomas l'a compris comme refusant de multiplier les âmes au sein d'une même substance, mais au contraire comme distinguant de simples parties potentielles, qui ne divisent pas l'âme, unique forme substantielle. Puissances et genres d'âmes ne sont pas superposables. Thomas (voir *Somme de théologie* I, q. 78, a. 1) distingue trois genres d'âmes (végétative, sensitive, intellectuelle) mais quatre modes de vie (en distinguant les animaux doués de la seule sensation de ceux qui ont aussi la locomotion) et cinq genres de puissances (l'appétit ou désir constituant une puissance à part entière chez les animaux supérieurs). L'âme humaine, inclut ainsi les pouvoirs de la croissance végétative, et ceux des diverses formes de la sensation et de la locomotion, bien qu'elle permette à l'homme de réaliser les "œuvres de l'intellect" et qu'elle soit donc une âme intellectuelle, appelée aussi "intellect" par métonymie — l'intellect étant soit l'une des puissances de l'âme intellectuelle soit l'âme intellectuelle elle-même.

Les puissances de connaissance sensible

La connaissance animale se manifeste par l'influence du milieu extérieur sur le comportement de l'animal, sans que cette influence puisse être réduite à une simple affection physique. Ainsi, on dira d'un chien qu'il *voit* un arbre, par exemple, si, sans pour autant le heurter physiquement, il modifie sa course en approchant de lui, lorsque l'arbre est éclairé, et que le chien a les yeux tournés en direction de l'arbre. Sans doute la vision, et plus encore l'audition, ou l'olfaction, ne vont-elles pas sans une modification physique ou naturelle du corps de celui qui connaît. Mais il faut y ajouter une modification qu'Averroès appelle souvent "spirituelle" ou "intentionnelle", qui rende compte du fait que toute modification physique d'un corps par un autre n'est pas une connaissance du second par le premier. Aristote explique cette modification comme

l'actualisation d'une puissance (cognitive) du connaissant par une forme du connu (comme sa couleur, dans l'exemple de la vision). Le Stagirite a légué à ses successeurs une image de la connaissance en termes de réception d'une forme. Mais chez lui, la métaphore classique de l'impression de l'objet connu sur le sujet connaissant, comme le sceau dans la cire, prend une tournure bien spécifique, qui la distingue des doctrines matérialistes de l'Antiquité, comme de celle de Platon (voir II, 59, §12 et les principes aristotéliens de l'identité de l'acte entre intellect et intelligible, sens et sensible). L'animal reçoit pour ainsi dire les formes visibles (les accidents de la couleur, de la figure) de ce qu'il voit, mais il ne les reçoit pas dans sa matière: l'animal qui voit du bleu ne devient pas bleu, ni son œil. La modification physique de l'œil, qui intervient certainement dans la vision, est autre que la modification (intentionnelle) du sens de la vue, qui seule nous autorise à parler de vision, et qui se manifeste par un comportement déterminé de réaction à la lumière, aux figures et aux couleurs, que n'a pas un corps inerte, ni même une plante.

Mais il n'y a pas de vision sans œil — en tout cas nous ne sommes pas prêts à parler de vision à propos d'un corps qui réagirait aux changements de luminosité et même de couleurs si nous ne découvrions aucun organe en lui qu'on pût assimiler à un œil. La connaissance sensible réclame un organe matériel. Selon Thomas, il en va de même des facultés de connaissance qu'il nomme "sens internes" — le sens commun, l'imagination, la mémoire et l'estimative — car il partage l'opinion commune des commentateurs d'Aristote qui attribuaient à chacun une localisation cérébrale: le cerveau ou la cavité cérébrale pertinente sont ainsi l'organe matériel de ces sens. Bien que l'assimilation du cerveau à un organe ne soit pas sans difficulté (il n'a aucune des caractéristiques propres aux organes des sens: mobilité, orientation physique vers son objet, etc.), on accepte l'idée de l'enracinement cérébral de ces facultés dites "internes". Aristote ne les a guère étudiées pour elles-mêmes, et ses commentateurs ont systématisé les remarques éparses du Stagirite. Thomas en a gardé une version assez simple, distinguant les sens par leur objet et leur opération et non par leur ancrage physiologique (organe, localisation cérébrale). La connaissance du sens externe est limitée à ce qu'Aristote appelle son sensible propre: la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, etc. Les sens internes ne peuvent que rassembler et représenter les qualités sensibles perceptibles par un ou autre sens externe, ou ces qualités dont juge la puissance estimative, comme l'utilité et la nocivité, qu'Avicenne appelait les *intentions*. Le sens commun rassemble en une unité divers sensibles propres, et forme donc une image ou un phantasme complexe. L'imagination peut reproduire voire combiner différemment ces *images*, elle joue le rôle d'une mémoire sensible, et Avicenne l'appelait "trésor des formes". L'estimative, la cogitative chez l'homme, est cette capacité d'appréhender des qualités que ne saisissent pas les sens externes, et qui permettent une discrimination (jugement sensible) d'un autre ordre: la brebis fuit le loup

parce qu'elle en perçoit (elle estime) la nocivité. La mémoire est, quant à elle, la capacité de conserver ces intentions, elle est donc le "trésor des intentions".

L'intellect

L'intellect ne connaît pas la limitation imposée au pouvoir de sentir par la matérialité de l'organe. Sa connaissance est universelle, en deux sens. Il peut tout connaître, y compris des réalités ou des propriétés immatérielles. Et il connaît, dans les choses matérielles, ce qui est commun, au moins en droit, à plusieurs choses. Nous nous limiterons ici à la première opération de l'intellect, l'intellection proprement dite. Elle entre comme partie dans l'opération intellectuelle par excellence, celle qui mérite mieux de se voir rapporter la connaissance intellectuelle: le jugement (lequel, à son tour, permet la confection des raisonnements, troisième opération, et tout l'édifice de la science). Par l'intellection, l'intellect ne reçoit pas la forme, la *species*, dans un organe, et ne l'individualise donc pas. La connaissance intellectuelle est une connaissance de l'universel. Les livres I et II traitent abondamment de l'intellect et de l'intellection. Il suffit ici d'introduire les concepts utilisés et de repousser aux lieux pertinents l'étude des problèmes que devra affronter Thomas.

Tout d'abord, tandis que la réception sensible d'une forme est purement passive, et a lieu à chaque fois que les conditions extérieures et intérieures sont réunies — bon fonctionnement de l'organe (par exemple l'œi), présence de l'objet à portée du sens (objet coloré en face des yeux), milieu adapté (le diaphane pour la vue), et actualisé (par la lumière), — l'information de l'intellect suppose une activité de celui-ci pour dégager des images formées par les sens internes la *species* intelligible, universelle, qui est au principe de l'intellection. Aristote parle ainsi de l'intellect qui produit ou fait toutes choses: l'intellect agent. La forme intelligible abstraite de ses conditions matérielles est alors reçue par l'intellect, dont Aristote dit qu'il devient toutes choses: l'intellect patient (sur les problèmes particuliers que pose cette distinction des deux intellects, voir l'annexe au livre II). Elle l'actualise, et c'est alors l'intellection. Thomas précise que l'intellect (patient) forme à son tour ce qui est le terme de l'intellection, et qu'il appelle dans la *CG* (I, 53), l'intention formée par l'intellect (*intentio intellecta*), ailleurs le verbe mental (*verbum mentis*). Cette intention est ce que l'intellect utilise pour former ses jugements, et à partir d'eux ses raisonnements et tout l'édifice de la science, ce qu'il rappelle pour penser l'objet et penser à lui en son absence, etc.

Enfin, ce qui est ainsi pensé, c'est la forme de la substance, sa forme substantielle. Thomas dit aussi que l'essence est ce qui est connu par l'intellect, et il suffit de considérer que la forme est une forme matérielle pour que les deux affirmations soient à peu près équivalentes: l'essence n'est autre que la forme jointe à la matière considérée universellement. Thomas est toutefois plus ambigu sur la question de savoir si c'est la

forme même de l'objet qui est intentionnellement dans l'intellect ou une similitude de cette forme. La seconde expression évite le paradoxe qui conduirait à dire que lorsque je forme le concept de pierre, la forme de celle-ci est en moi, même intentionnellement. Mais elle fait courir celui de l'introduction d'un intermédiaire représentatif par ressemblance entre l'intellect et l'objet connu. La forme intelligible est, ce par quoi, *id quo*, la chose est connue, et non ce qui, *id quod*, est connu. Le terme de l'intellection, de la connaissance intellectuelle en général, ce sont les choses du monde, et non quoi que ce soit d'intermédiaire entre elles et nous. Quant au vocabulaire de la similitude, il doit moins évoquer la *ressemblance* qui serait celle d'une image (le concept n'est justement pas un produit de la faculté des images), qu'une *assimilation* de l'intellect au connu. Si l'intellect connaît la forme abstraite de ses conditions matérielles, c'est bien la même forme qui est dans son sujet naturel et dans l'intellect qui la connaît, au sens où c'est la même mélodie qui est jouée aujourd'hui à l'Opéra et qui se trouve gravée ou numérisée sur un disque. Mais on pourra aussi dire que la seconde est une similitude de la première qui n'existe qu'aujourd'hui à l'Opéra.

Les appétits

Le *désir* ou l'*appétit* est une puissance de l'âme qui ne définit pas un genre d'âme particulier, parce qu'elle se retrouve en toutes. C'est même une puissance qui déborde le monde du vivant, car Aristote attribue des appétits aux êtres inanimés. Nous parlerions plus volontiers de *tendances*, mais c'est sans doute parce que nous lions explicitement le désir à une forme de vie, voire de conscience, contrairement à Aristote. Pour le Stagirite, les êtres naturels ont non seulement des pouvoirs, ils ont aussi des tendances: ils sont naturellement enclins à réaliser certaines opérations. C'est-à-dire que, si rien n'y fait obstacle, ils réalisent ces opérations. Les corps pesants tendent à gagner le centre de la Terre, les plantes tendent à grandir et à se reproduire, les animaux tendent à se nourrir. Ces appétits prennent des formes diverses en fonction des pouvoirs auxquels ils sont associés. On peut même parler d'un appétit lié à chaque pouvoir de connaître: le sens désire, en un sens, son opération. Mais il faut distinguer, chez l'animal, ces appétits unidirectionnels, et la faculté, ou le pouvoir, de tendre vers un objet absent, comme le manifeste la chasse de l'animal.

Pour toutes ces formes d'appétits, on peut appeler fin l'objet même de l'appétit (sans distinguer ici entre la nourriture et la consommation de la nourriture). Le finalisme d'Aristote, sa conception téléologique de la nature, a une double composante: (1) la reconnaissance de natures auxquelles appartiennent des propriétés, notamment des pouvoirs, et qui peuvent être considérées comme ce en vue de quoi ces propriétés apparaissent, se constituent, etc.; (2) la constatation de tendances naturelles dont ces natures sont les sujets et qui expliquent les opérations qu'elles réalisent; non pas

pourquoi elles réalisent tel type d'opérations (c'est ce qu'explique la nature), mais pourquoi elles réalisent ces opérations-là ici et maintenant. Nulle conscience, nul anthropomorphisme. On reconnaît une fin à ce que des opérations sont réalisées de manière assez constante dans un certain ordre qui aboutissent à un même résultat.

La volonté

L'homme manifeste des désirs d'un ordre supérieur, car seule une explication en termes de *raisons*, exprimables dans un discours, peut expliquer la finalité introduite. Les désirs rationnels échappent en effet au principe de la constance. Un pouvoir rationnel (*meta logou*) a même une caractéristique opposée aux pouvoirs naturels: il est pouvoir des contraires. Thomas appelle le désir rationnel volonté, et il reprend à Aristote l'idée que le choix rationnel porte sur les moyens, non sur la fin désirée. Cette thèse a été souvent mal comprise et injustement critiquée. Aristote entend par là qu'on ne délibère qu'en vue d'une fin, déjà établie. Bien entendu, cette fin a pu elle-même faire l'objet d'une délibération, mais pas en tant que fin: ç'a été comme le moyen de réaliser une fin plus haute. J'ai choisi d'aller de Marseille à Paris en voiture: le choix du moyen (de transport) était fonction d'une fin (destination); celle-ci a pu faire l'objet d'un choix (Paris plutôt que Rome), en fonction d'une fin plus haute (passer des vacances), etc.

Il est toutefois une fin qui échappe au choix, la fin ultime, ou dernière, qu'est, selon Aristote, le bonheur. Par nature, et non par choix, l'homme désire le bonheur. Ce n'est pas le lieu d'en discuter, mais on peut établir ici une analogie entre la fin naturelle de l'homme rapportée à ses différents choix, et la fin naturelle de Dieu, celle qu'il veut par nature — Lui-même — rapportée à ses choix particuliers manifestés dans la création de tel monde, ou de telle chose, plutôt que de tels autres.

Nous ne prétendons pas, loin s'en faut, avoir donné ici un abrégé de la métaphysique thomasienne. Ni même en avoir donné les présupposés, le cadre conceptuel dans lequel elle s'élabore. Il aurait fallu ajouter, à ces perspectives limitées sur la philosophie d'Aristote, les nombreux principes, définitions, axiomes ou théorèmes, acceptés comme tels par Thomas comme par la plupart de ses contemporains. Certains de ces principes sont encore d'origine aristotélicienne, d'autres viennent de sources diverses, qu'on pourra ranger sous l'étiquette à tout-faire de "péripatétisme". Le fil des livres et des chapitres donnera l'occasion d'en commenter plus d'un, donnons en exemples les suivants: «tout agent produit son semblable»; «il n'y a pas d'infini en acte»; «le vrai est le bien de l'intellect»; «le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et l'ultérieur»; «le sensible/l'intelligible en acte est le sens/l'intellect en acte»; «le bien est ce que toutes choses désirent»; «le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel»; etc. C'est dire que la philosophie présente dans la *CG* n'est ni purement

descriptive, ni totalement détachable de ses sources. Nous pensons néanmoins que la maîtrise des notions et des principes qu'il utilise, montre que Thomas aurait su rendre compte, si on le lui avait demandé, de chacun de ces instruments conceptuels. Et, malgré le caractère inévitablement périmé, voire obsolète, de plusieurs conceptions liées aux savoirs de son temps (à vrai dire, fort peu dans ces pages), ses arguments, comme ceux d'Aristote qu'ils prolongent souvent, gardent leur pertinence pour un lecteur du XXI^e siècle.