Les limites de l'humain chez Thomas d'Aquin

Eléments pour une approche

André Gravil

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Nous nous proposons dans cet article de réfléchir, de façon forcément partielle, sur les limites de l'humain dans la philosophie de Thomas d'Aquin. Nous partirons de généralités concernant les limites de « l'étant fini » quel qu'il soit, la détermination des limites de l'homme impliquant d'abord qu'il soit situé ontologiquement à la fois par rapport à Dieu et relativement aux autres créatures ; nous continuerons en nous tournant vers l'acte humain de connaître, ce qui nous permettra d'en comprendre la portée et les limites ; nous étudierons dans un dernier temps certains textes de la *Somme théologique* concernant la connaissance humaine de Dieu pour y percevoir à l'œuvre les thèmes que nous aurons rencontrés dans les deux premiers temps de notre étude[1].

Les limites de l'être humain ne peuvent aux yeux de Thomas d'Aquin être déterminées sans référence à une élucidation philosophique de l'étant fini en général qui s'articule à une

1 Nous indiquerons en note les références des textes précis sur lesquels nous nous sommes appuyés mais il nous arrivera aussi d'évoquer certains aspects généraux et récurrents de la philosophie de Thomas d'Aquin sans indiquer alors telle ou telle référence déterminée, de façon à ne pas alourdir inutilement notre texte. Nous nous référons à la traduction de la *Somme théologique* des Éditions du Cerf, que nous modifions parfois quand nous jugeons nécessaire de rendre le texte mot à mot. Sauf indication contraire, nous traduisons nous-même les autres œuvres que nous citons. Les textes latins donnés en note sont issus du site https://www.corpusthomisticum.org .

André Gravil © *Philopsis* – Tous droits réservés

distinction proprement théologique entre le créateur et la créature, la limite ontologique de l'étant consistant alors dans la dimension imparfaite du créé au regard de la perfection divine. S'il existe un être infini, ignorant toute limitation, la créature, en revanche, dit le *Commentaire des sentences de Pierre Lombard* d'une façon encore non technique « a un être fini »[2]. Il faut donc distinguer l'être qui n'est pas reçu en quelque chose, l'être absolu, subsistant et non adhérent, de « l'être fini » qu'il soit une pierre, une plante, un animal, un homme ou un ange. C'est cette réceptivité qui constitue la limite de la créature subordonnée à l'être sans restriction.

La première limite de l'humain tient donc d'abord à son inscription dans le domaine du créé qui implique une dépendance ontologique irréductible. Thomas d'Aquin distingue l'*esse*, l'acte d'être, qui, pris en lui-même, ne connaît aucune limite et tout ce qui a part à cet acte, les étants finis, qu'on les considère individuellement ou du point de vue de leur essence, leur quiddité. Celle-ci est une participation à « l'être seulement » qu'est Dieu, c'est-à-dire l'être subsistant en lui-même sans qu'il soit accolé à autre chose que lui[3]. Un étant fini est en ce sens composé de puissance et d'acte : il est, mais son acte d'être est toujours limité par une puissance absente de l'acte infini auquel il participe sans se confondre avec lui. Cette composition d'acte et de puissance, qui caractérise tout étant fini, a plus d'extension que celle de la forme et de la matière, laquelle concerne seulement les créatures matérielles et les créatures spirituelles humaines. Les hommes, en effet, sont des composés d'âme et de corps, alors que les purs esprits sont des étants finis composés de puissance et d'acte sans être pour autant des composés de matière et de forme[4]. Les limites de l'homme tiennent donc dans ce cadre à ce que son essence est reçue de l'être, mais aussi à ce qu'il est, en tant qu'individu, un composé de matière et de forme, et que l'essence de l'homme, elle-même finie comme participation à l'être, est chez lui à son tour limitée par la matière comprise comme principe d'individuation.

Dire que l'homme est un étant fini ne revient pas cependant aux yeux de Thomas d'Aquin à le dévaloriser : si l'homme n'est pas Dieu, dans la mesure où il ne fait que participer à un acte d'être pur et qu'il est, qu'on le considère dans son essence ou d'un point de vue individuel, un composé d'acte et de puissance, il n'en est pas moins à ce titre un étant dont il faut reconnaître la consistance ontologique. L'humanité implique la réceptivité mais il convient aussi d'apprécier sa perfection dans l'ordre général des créatures finies. L'homme est inférieur aux créatures spirituelles que sont les purs esprits, lesquels ne sont pas composés d'une âme et d'un corps, tout en étant finis de par leur seule essence, reçue de l'être divin selon une modalité qui lui est propre, mais plus parfait que les créatures incapables d'intellection. Thomas d'Aquin distingue différentes puissances de l'âme : la puissance végétative, sensitive, affective, motrice et intellectuelle. Cette dernière puissance, écrit-il dans l'article 1 de la Question 76 de la première partie de la *Somme théologique*, appartient seulement à « l'âme rationnelle » qui l'emporte en « noblesse » sur toutes les autres de par son immatérialité. Toute âme est incorporelle dans la mesure où elle est l'acte d'un corps et non un corps, mais c'est dans l'exercice de sa puissance intellective que cette dimension transparaît pleinement[5]. L'homme est

2 *Super libros Sententiarum*, I, d. 8 q. 5 a. 1 : « […] toute créature a un être fini. Mais l'être non reçu dans quelque chose n'est pas fini, mais absolu. Donc, toute créature a l'être reçu dans quelque chose ; et ainsi, il convient qu'elle ait au moins deux composantes, l'être et ce qui reçoit l'être » (« […] *omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo ; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit* »).

3 « *Dicimus quod Deus est esse tantum* [...] », *L'Être et l'essence,* traduction et commentaire par Alain de Libera et Cyrille Michon*,* Seuil, 1996*,* p.106.

4 Cf. *Somme théologique*, q. 75 a. 4, Réponse : « […] l'homme n'est pas seulement l'âme mais un composé d'âme et de corps ([…] « *homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore* »).

5 Cf. *Somme théologique*, I, q. 76 a. 1, Réponse : « […] plus on s'élève dans la noblesse des formes, plus on trouve que la vertu de la forme dépasse la matière élémentaire : l'âme végétale la dépasse plus que ne le fait la forme du métal, l'âme sensitive plus que ne le fait l'âme végétative. Or, l'âme humaine est la forme la plus haute en ce qui concerne la noblesse des formes. Sa puissance dépasse si fort la matière corporelle qu'elle possède une activité et une faculté où cette matière n'entre en aucune façon. Cette faculté, c'est l'intelligence » (« […] *quanto magis proceditur*

André Gravil © *Philopsis* – Tous droits réservés

ainsi un composé d'âme et de corps possédant une faculté intellective immatérielle. Thomas d'Aquin dénonce en ce sens le matérialisme antique qui confond les facultés intellectuelles avec des organes corporels, ignorant par-là l'indépendance de l'opération intellectuelle à l'égard du corps, même si elle va de pair avec une subordination du corps à l'âme voulue par Dieu pour la rendre possible[6]. Sur un autre front, son combat contre Averroès peut s'expliquer par sa volonté d'affirmer contre lui l'indépendance ontologique de l'homme en tant que capable de connaissance : soutenir que l'homme pense grâce à un intellect extérieur à son âme, c'est le priver abusivement de son essence d'animal rationnel et se méprendre sur la nature de l'intellect agent, qui n'est pas une substance séparée transcendante aux individus humains mais une puissance de chaque âme dans sa dimension intellective[7].

La connaissance intellectuelle est pour Thomas d'Aquin une opération de l'homme dont Dieu est l'origine dans la mesure où il est intérieur à la créature. Selon le principe affirmant que l'agir s'ensuit de l'être (« *agere sequitur esse* »)[8], l'opération de l'étant fini est de façon générale un acte second, son acte premier étant celui de l'être infini dont il participe. Mais parce que chaque étant fini reçoit l'être selon son mode de réception, sa puissance opérative se voit limitée par la mesure qui lui est propre. Si tout acte de connaître autre que celui de Dieu est ainsi marqué par une restriction fondamentale, il faut cependant spécifier en quoi consiste la limitation de la connaissance humaine mais aussi et inséparablement en quoi réside sa valeur dans cette limitation même, puisque celle-ci est adossée à l'infinité divine.

« L'objet propre de l'intellect » humain n'est pas selon Thomas d'Aquin l'espèce intelligible telle qu'elle réside dans l'entendement divin mais seulement en tant que présente dans les choses matérielles composées de matière et de forme[9]. Le concept d'un « objet propre de l'intellect » (*proprium obiectum intellectus*) montre qu'est sous-jacente à la description thomasienne de la connaissance une conception de la nature de l'homme, telle que l'intelligence suprême l'a pensée, Dieu proportionnant les facultés intellectuelles de l'être humain à son essence de composé d'âme et de corps[10]. Il serait inadéquat de réduire cette union de l'âme et du corps à une imperfection de l'homme. L'homme est un étant fini capable d'une connaissance parfaite à son échelle, au sens où il atteint, par l'acte intellectif, la perfection dont il est capable selon sa nature. Connaître, pour un être humain, signifie d'abord abstraire, et cette modalité cognitive est la seule qui lui convienne étant donné le type de finitude qui est le sien. Comme l'avait soutenu Aristote, l'animal, doué d'une âme végétative et d'une âme sensitive, ne peut

---

in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus »). L'âme peut être par *essence* l'acte d'un corps et en même temps avoir une *faculté* intellectuelle qui ne se définit pas ainsi (*Cf. Somme théologique*, I, q. 76, a.1, Solutions).

6 Cf. *Somme théologique*, I, q. 84 a. 6 : « Pour Démocrite, il n'est pas d'autre cause à toute notre connaissance que ceci : de ces corps que nous concevons, des images viennent pénétrer dans nos âmes » (« *Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras* »).

7 Cf. *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, in *Contre Averroès*, traduction d'Alain de Libera, GF Flammarion, 1994.

8 Cf. par exemple *Somme contre les Gentils*, III, 69, 20.

9 Cf. par exemple *Somme théologique*, I, q. 85 a.5, Réponse.

10 « Le corps paraît tout à fait nécessaire à l'âme intelligente pour l'opération propre à celle-ci, qui est de penser. Car, pour son existence, elle ne dépend pas du corps. Si l'âme était apte par nature à recevoir les espèces intelligibles par l'influence de principes séparés, et non à l'aide des sens, elle n'aurait pas besoin du corps pour son acte intellectuel. C'est donc en vain qu'elle serait unie au corps », *Somme théologique*, I, q. 84, a. 4, Réponse (« *Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpori uniretur* »).

André Gravil © *Philopsis* – Tous droits réservés

saisir l'universel parce qu'il est privé de toute intellection. L'homme, grâce à la faculté intellectuelle de son âme, est en revanche capable de connaître *ce que sont* les choses, leur essence ou quiddité. Comment s'effectue cet acte de connaissance ? La perception sensible en est forcément le point de départ ; il y a là, soutient Thomas d'Aquin, un aspect fondamental de la *natura humana*, une réceptivité dont nous allons voir qu'elle concerne l'ensemble du processus cognitif, alors même que la connaissance est définie comme une opération de l'être humain. Par les cinq sens nous est donné un premier rapport à la chose matérielle, à une réalité qui, comme créature de Dieu, possède en elle-même une intelligibilité, même si celle-ci n'est pas donnée à l'homme de prime abord. Thomas d'Aquin se sépare ici de Saint Augustin et de toute conception d'inspiration platonicienne qui minimise le rôle de l'expérience sensible dans l'acte de connaître. L'article 6 de la Question 84 de la première partie de la *Somme théologique*, concernant la question : « L'âme acquiert-elle la connaissance à partir du sens ? » évoque à ce propos « trois opinions parmi les philosophes » : celle de Démocrite qui affirme que nous connaissons par le corps, thèse fondée sur une confusion de l'âme et du corps, celle de Platon, qui distingue à bon droit l'intelligence et les sens, mais définit à tort la connaissance comme une participation à des formes séparées, et celle d'Aristote, qui constitue une « voie intermédiaire » entre ces deux extrêmes : si le Philosophe soutient avec Platon qu'il faut différencier l'intellect et les sens, il tombe d'accord avec Démocrite en admettant que les opérations de l'âme sensitive sont produites par une impression des choses sensibles, tout en refusant d'en conclure que la connaissance serait de part en part d'ordre sensible. Cette voie moyenne permet de préserver l'immatérialité de l'âme tout en subordonnant son activité intellectuelle à une donation sensible venue de la chose à connaître.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

André Gravil © *Philopsis* – Tous droits réservés