



HAL
open science

Réalisme et critique du matérialisme dans la théorie thomiste de la connaissance

Joël Biard

► **To cite this version:**

Joël Biard. Réalisme et critique du matérialisme dans la théorie thomiste de la connaissance. *La Pensée*, 2020, 402, pp.52-68. 10.3917/lp.402.0056 . halshs-03465353

HAL Id: halshs-03465353

<https://shs.hal.science/halshs-03465353v1>

Submitted on 29 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Joël Biard
CESR, université de Tours

**RÉALISME ET CRITIQUE DU MATÉRIALISME
DANS LA THÉORIE THOMISTE DE LA CONNAISSANCE***

Il est délicat de s'interroger sur l'attitude d'un auteur médiéval, quel qu'il soit, envers le matérialisme, car on risque des équivoques. En effet, les termes « matérialiste » ou « matérialisme » n'apparaissent dans le langage philosophique qu'au XVII^e siècle (en anglais) ou au début du XVIII^e siècle (en français). Le premier emploi connu en français remonte à Leibniz en 1702¹. Certes, on a l'habitude de parler de matérialisme antique, si bien que la question du rapport des Médiévaux à tel ou tel auteur ou courant de l'Antiquité peut légitimement être posée, mais au Moyen âge le concept lui-même fait défaut. Cependant, si l'on pense à la définition du matérialisme que donne Christian Wolff au XVIII^e siècle, « On appelle matérialistes les philosophes qui affirment qu'il n'existe que des  tats matériels ou corps »², le terme peut ne pas être totalement dépourvu de validité heuristique puisque Thomas d'Aquin esquisse à plusieurs reprises une opposition générale entre Platon et les Physiologues pr platoniciens (les physiciens de l' cole ionienne) ou entre Platon et Démocrite, qui semble réactualiser l'opposition platonicienne entre Amis des Idées et Fils de la Terre. On voit toutefois que subsiste un certain flottement entre matière et corps, les deux concepts n'étant pas équivalents : en effet, la grande majorité des Médiévaux auraient considéré qu'un corps est composé de matière et de forme.

Un problème important qui, dans l'historiographie courante, semble concerner notre question est celui du statut de l'âme. Je rappelle simplement, et brièvement, que de ce point de vue, Thomas se bat sur deux fronts, à savoir contre l'averro isme et contre certaines théories de l' me que nous pourrions, de notre point de vue, qualifier de « matérialistes ». Or le premier front est de loin le plus brûlant pour lui ! En 1270, quatre ans avant sa mort, il lui consacre un ouvrage, *L'unité de l'intellect, contre les averro istes*³ (c'est lui qui invente cette désignation), alors même qu'il avait déjà à plusieurs reprises traité de la question⁴. Mais il reçoit aussi du *Grand commentaire* d'Averro s sur le traité *De l'âme* une certaine vision des

* **Version auteur ; voir version mise en page dans *La Pensée*, 402 (2020), p. 56-68.**

1. Voir Olivier Bloch, « Sur les premières apparitions du mot "matérialisme" », *Raison présente*, 47 (1976), p. 3-16.

2. Christian Wolff, *Psychologia rationalis*, I, 1, § 33, Francofurti-Lipsiae, 1734, p. 24 ; repr. *Gesammelte Werke*, hsgb. Jean  cole, « Leiteinsche Schriften » Bd. VI, Hildesheim - New York, Georg Olms Verlag, 1972 (je traduis).

3. Voir *L'unité de l'intellect contre les averro istes*, suivi de Textes contre Averro s antérieurs à 1270, dans Thomas d'Aquin *Contre Averro s*, trad. Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1994.

4. Voir les indications chronologiques données par Alain de Libera, *op. cit.*, p. 285-287.

débats que la théorie aristotélicienne de l'âme avait suscités depuis l'Antiquité tardive. Pour lui, à la suite d'Averroès, il y a depuis le I^{er} siècle une philosophie qui aurait considéré que l'âme surgit de la matière lorsque certaines dispositions s'y trouvent réalisées : celle d'Alexandre d'Aphrodise⁵. Aussi, à côté de la critique d'Averroès, nous trouvons dans ses œuvres des chapitres où il critique à la fois l'alexandrisme, tenu une forme de « matérialisme » psychologique, et la théorie de Galien, qui serait la forme la plus extrême de réductionnisme⁶.

Qu'en est-il dans la théorie de la connaissance ? C'est important pour l'anthropologie thomiste car le désir de connaître est inscrit en l'homme. « N'importe quelle chose naturelle a une inclination vers son opération propre. [...] L'opération propre de l'homme en tant qu'homme est d'intelliger (*intelligere*) »⁷.

LA CRITIQUE DU MATERIALISME ANTIQUE DANS LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE

Dans la question 84 de la première partie de la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin se livre, à deux reprises, à une brève reconstitution de l'histoire de la philosophie antique à propos de la connaissance, notamment intellectuelle, et ses objets. Il met en place une topique (représentation systématique des position-types et de leurs relations) distinguant trois positions possibles. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'opposer Platon aux auteurs qui lui étaient antérieurs, puis de chercher une « voie moyenne ». Les enjeux concernent deux aspects complémentaires : le statut des objets, et le statut de l'intellect lui-même.

Dans l'article 6, « Est-ce que la connaissance intellectuelle est reçue des choses sensibles ? »⁸, le premier problème qui se pose est de savoir si l'âme humaine (qui est une âme intellectuelle, capable des plus hautes fonctions cognitives⁹) peut connaître des *corporalia*,

5. En vérité, ce n'est pas exactement la position d'Alexandre, mais c'est ainsi que ce dernier sera lu tout au long du Moyen Âge.

6. Voir *Summa contra Gentiles*, II, chap. 62 et 63, *Opera omnia*, éd. léonine t. XIII, Rome, 1918, p. 430-434 ; trad. fr. Cyrille Michon, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 256-261.

7. Thomas d'Aquin, *Sententia libri metaphysicae*, L. I, lect. 1, n. 3 (Corpus thomisticum, URL : <https://www.corpusthomisticum.org/cmp0101.html>). Le terme « intelliger » peut sembler barbare, mais il est d'usage parmi les médiévistes. Dans certains cas, on pourrait dire « comprendre » ou « penser » ; mais ces termes ont un sens plus général et perdent le lien avec l'intellect et l'intelligible.

8. *Summa theologiae*, I, qu. LXXXIV, art. 6, *Opera omnia*, édition léonine t. V, Rome, 1889, p. 323. Les traductions sont de moi (J.B.), la version française étant trop imprécise ; voir ici *Somme théologique* Paris, Éditions du Cerf, 1990, t. 1, p. 737.

9. Le lecteur qui ne serait familier ni avec les traditions aristotéliciennes, ni avec la pensée médiévale, pourrait penser que, dès lors que l'on parle d'âme, la question est réglée puisque l'on fait appel à un principe immatériel. Ce n'est pas totalement faux, mais encore ne faut-il pas oublier que l'âme, du point de vue strictement aristotélicien, n'est pas un principe qui préexiste au composé et que sa subsistance après la dissolution de ce composé ne va pas de soi. Que dans une pensée comme celle de Thomas d'Aquin cela pose des problèmes d'harmonisation avec le Christianisme, ce n'est pas le problème pour l'instant. Il convient plutôt de rappeler que l'âme est fondamentalement « forme d'un corps organique » ou encore « acte d'un corps organique », c'est-à-dire se définit d'abord comme *la fonction ou l'ensemble des fonctions* qui permettent de différencier *le vivant* du non-vivant.

des choses ou étants corporels. Au début de sa réponse, Thomas esquisse un paysage philosophique qui, chez les Anciens, se serait réparti en trois tendances à propos d'un éventuel point de départ sensible de la connaissance intellectuelle. Et le premier philosophe à être pris comme représentant d'une position-type est Démocrite. Or ce qui sert à caractériser la position de Démocrite, ce n'est pas littéralement parlant la prééminence du concept de *matière*, mais le fait que toute connaissance serait causée par des *corps*, thèse qui est complétée par la théorie des *simulacres*¹⁰.

À cette première position-type, Thomas oppose Platon. Rappelons que si de nombreux schèmes de pensée platoniciens sont présents dans la pensée médiévale, par héritage du commentarisme grec comme de la pensée arabe, les textes de Platon eux-mêmes sont peu connus ; la pensée de Platon est donc restituée d'après les témoignages d'Aristote et surtout d'Augustin¹¹. D'après cette restitution, Platon a posé, outre les choses corporelles, un autre genre d'étants, séparés de la matière et du mouvement¹². Il les a nommés (selon la traduction latine médiévale) *species* ou *ideas*, formes ou idées. Ce n'est pas sans conséquence du point de vue de la connaissance : comme il serait impossible que quelque chose de sensible agisse directement sur quelque chose de non sensible, la connaissance procéderait de la participation à des formes séparées. La médiation augustinienne conduit même à mettre en avant le principe selon lequel « ce n'est pas le corps qui sent mais l'âme par le corps » – un principe que nous retrouverons jusque chez Descartes¹³. Face à ces deux positions, Thomas d'Aquin propose une « voie moyenne », censée être celle d'Aristote. Pour la comprendre pleinement, il convient de restituer le second aspect de la topique ainsi esquissée, celui qui concerne le statut de l'intellect lui-même.

En effet, la thèse épistémologique attribuée aussi bien à Démocrite qu'aux physiologues ou « physiciens » antiques (*antiqui naturales*) dans l'article 1 de la même question se fonde sur une thèse ontologique, à savoir que l'intellect et le sens relèveraient du même mode d'être : « les premiers philosophes qui recherchèrent la nature des choses pensèrent qu'il n'existe rien dans le monde que le corps »¹⁴. Le fondement est donc une cosmologie ou physiologie (théorie de la nature des choses) selon laquelle tout est corps. La recherche des principes, recherche indispensable pour comprendre la genèse de la nature, conduit ainsi à poser un certain type de corps (le feu, ou l'eau) à l'origine de toutes choses, si bien que les puissances cognitives sont elles-mêmes corporelles. De là la formulation de Thomas : l'intellect est de même nature que le sens ; et sa conséquence implicite : les objets sont des corps envoyant à cette puissance cognitive des « images » qui sont elles-mêmes des flux corporels. Pour Platon,

10. « Il n'est pas d'autre cause de notre connaissance, quelle qu'elle soit, que celle-ci : de ces corps que nous pensons, des images viennent et entrent dans nos âmes » (*Somme de théologie*, I, qu. LXXXIV, art. 6, resp., éd. Léon. p. 323) ; plus loin Thomas d'Aquin évoque des flux d'images : *idola et defluxiones, imaginum defluxiones*.

11. Thomas évoque Augustin, *Super genesim ad litteram*, livre VII, cap. XXIV : voir Thomas d'Aquin, *ibid.*

12. Voir *Somme de théologie*, I, qu. LXXXIV, art. 1, p. 314 ; trad. p. 730.

13. Voir *Dioptrique*, Discours IV, « Des sens en général », éd. Adam-Tannery, vol. VI, p. 109.

14. Voir *Somme de théologie*, qu. LXXXIV, art. 1, p. 313.

en revanche, l'intellect est immatériel, ce qui permet de sauvegarder les exigences de la connaissance scientifique face à la mutabilité et la contingence des choses sensibles. La connaissance scientifique et les définitions auraient alors pour objet non pas les corps sensibles mais des formes immatérielles et séparées, dont participent les choses sensibles. Thomas d'Aquin rejette cette thèse attribuée à Platon par une critique sommaire, très répandue au Moyen Âge : dans ce cas, la science ne porterait pas sur les choses de ce monde-ci mais sur les formes séparées elles-mêmes, de sorte que la science de la nature serait impossible¹⁵.

C'est donc entre ces deux positions que Thomas cherche une « voie moyenne » qu'il va attribuer à Aristote – même si les divers aristotélismes médiévaux nous mènent souvent bien loin de la lettre d'Aristote. Il ne récuse pas l'existence de formes mais celles-ci doivent exister dans les choses du monde naturel et se trouver sur un mode différent dans les choses connues et dans l'esprit connaissant ; cela vaut dès le stade de la connaissance sensible, qui implique une discrimination entre diverses informations (on peut sentir le blanc du lait sans en sentir la douceur). Les opérations sensibles sont causées par l'impression (*per impressionem*) des sensibles dans les sens, mais cela ne se fait pas à la manière des simulacres démocritéens, par influx d'atomes.

Pareillement, l'intellect doit recevoir de façon immatérielle les formes des corps, qui sont matérielles et mobiles ; de quelque manière que l'on conçoive les conditions de cette transmutation, il est clair que l'on peut concevoir une pierre sans être pétrifié. D'après Thomas d'Aquin, Aristote admet avec Platon que l'intellect diffère par nature du sens¹⁶. De fait, dans le livre III du *De anima*, Aristote avait établi que l'intellect est sans organe propre et ne pâtit pas du sensible. L'intellect exerce des opérations spécifiques, sans rapport avec le corps. Nous reviendrons sur le processus d'abstraction qui est au cœur de cette articulation.

Pour l'heure, l'important est donc que Thomas d'Aquin récuse tout réductionnisme qui, même dans le cadre de la nature (connaissance d'objets matériels et en mouvement par les vivants humains) n'admettrait que des étants corporels. En ce sens, il s'écarte consciemment du « matérialisme » antique en récusant toute forme de monisme (un seul mode d'être : celui des corps)¹⁷. La fonction intellectuelle des hommes suppose certes les impressions sensibles, mais exige en outre l'intervention d'un principe d'intellection, « un agent supérieur et plus noble ».

UN SUJET CLIVÉ ?

On sait que la notion de sujet ne naît pas avec Descartes, qui d'ailleurs n'emploie pas le terme. D'un côté les réquisits traditionnellement attribués au « sujet moderne », conjuguant

15. *Ibid.*, p. 314.

16. *Somme de théologie*, I, qu. LXXXIV, art. 6, p. 323.

17. Voir *Somme de théologie*, I, qu. LXXXIV, art. 1, déjà cité ; *Somme contre les Gentils*, chap. 62 à 65, éd. Léon. p. 430-437.

conscience de soi et spontanéité dans la production de connaissance ou d'action morale, ne se trouvent accomplis qu'avec Kant ; de l'autre (et c'est ce qui nous intéresse) ce concept de sujet s'élabore progressivement au Moyen Âge, par un long processus qui voit la notion de sujet-substrat appliquée à l'âme¹⁸. Thomas d'Aquin joue un rôle fondamental dans ce processus.

Si l'on applique l'axiome leibnizien « les actions sont attribuables aux suppôts » (*actiones sunt suppositorum*) à la théorie thomiste et la connaissance telle qu'elle s'élabore dans le cadre rappelé ci-dessus, on constate un certain clivage : la connaissance sensitive est une opération (ou une série d'opérations) attribuable au composé humain ; la connaissance intellectuelle quant elle est attribuable à l'âme seule, pour autant que ses opérations intellectives ne requièrent pas d'organe corporel.

Dans une autre question de la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin s'interroge sur le rapport entre les fonctions de l'âme, qu'il appelle « puissances », et l'âme elle-même¹⁹. Le problème est de savoir s'il faut poser comme support de ces fonctions quelque chose lui servant de substrat-sujet, si elles sont en l'âme « comme dans un sujet (*ut in subiecto*) », de la même façon que le corps est le substrat-sujet des opérations corporelles (se nourrir, croître, sentir, se déplacer). Thomas commence par poser une différence entre d'une part ce qui est sujet, à savoir ce qui est « capable d'opérer », donc ce en quoi et par quoi se produit une opération, en l'occurrence une opération vitale au sens large, depuis la croissance jusqu'à l'intellection ; et d'autre part ce qui est principe, c'est-à-dire ce qui est la source d'un certain pouvoir ou d'une capacité.

Sur cette base, on peut d'abord rappeler qu'il y a des opérations de l'âme qui s'exercent sans organe corporel. Précisons cette thèse, d'origine aristotélicienne quoique marquée de platonisme.

Aristote ne nie pas que certaines facultés de penser soient situées dans telle ou telle partie du corps. L'Antiquité puis le Moyen Âge, notamment à travers les discussions entre médecins et philosophes, s'opposent sur la question de savoir si la pensée a son siège dans le cœur ou dans le cerveau. Mais cela ne saurait fonder un matérialisme biologique ou neuronal. Que certaines lésions du cerveau entraînent une incapacité à parler ou penser, on le sait depuis longtemps ! Mais ce qui est en question ici, c'est le contenu même des actes intellectuels, le fait de penser ce qu'est un homme ou ce qu'est un âne, de saisir le mouvement d'une planète, de poser en quoi réside la félicité de l'homme, aussi bien en cette vie que (si l'on y croit) en une autre.

Dans le *De anima*, Aristote écrit donc que s'il y a une partie de l'âme séparée ou séparable, réellement ou en pensée, c'est l'intellect²⁰ – une thèse qui va susciter des controverses durant

18. Alain de Libera, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007.

19. *Somme de théologie*, I, qu. LXXVII, art. 5 : « Est-ce que toutes les puissances de l'âme sont dans l'âme comme dans un sujet ? ».

20. Voir Aristote, *De l'âme*, III, 4, 429 a 10.

des millénaires. L'un des arguments majeurs, c'est que l'intellect (dont la première opération est de penser *ce que c'est* que telle ou telle chose) a la capacité de recevoir toutes les formes donc n'en a aucune – à la différence de chacun des sens, qui est capable soit de vision soit d'audition soit de toucher, etc. L'intellect n'a, en tant que tel, c'est-à-dire en tant que faculté de penser, aucune qualité sensible (il n'est pas rouge, chaud, etc.), et il n'est pas non plus prédisposé à penser telle ou telle forme plutôt que telle autre (l'homme plutôt que la pierre, etc.). L'arguments le plus fréquemment repris, c'est que le sensible extrême peut léser le sens (vous pouvez devenir sourd en écoutant de la musique trop fort), contrairement à l'intellection des intelligibles les plus hauts, ou les plus difficiles, qui à l'inverse nous entraînerait plutôt à penser.

Thomas d'Aquin en conclut que les puissances qui sont le principe des opérations s'exerçant ainsi sans le concours d'un organe, donc la faculté de penser au sens proprement intellectif du terme, ont l'âme pour sujet. A la différence de ce que faisait Augustin, Thomas assume donc totalement l'usage du terme « sujet » à propos de l'âme. Assurément, le sujet est ici encore pris au sens aristotélicien : il n'implique aucune présence immédiate à soi²¹, mais marque un rapport fondé sur la possibilité d'attribuer des opérations à quelque chose, de lui imputer tel ou tel acte, telle ou telle pensée. Un tel sujet n'est pas seulement substrat ou support, c'est un agent.

Par contre, il y a des opérations de l'âme (comprendre : des opérations qui ont bien l'âme pour principe, comme les opérations sensibles ou celles qui relèvent de la vie végétative, nutrition et croissance) qui s'exercent au moyen d'organes corporels²². « Par conséquent les puissances qui sont les principes de ces opérations ont pour sujet le composé, et non pas seulement l'âme »²³. Contrairement à la position augustinienne, ce n'est pas l'âme seule qui sent : « Sentir n'est pas l'acte de l'âme seulement mais du composé (*coniuncti*) »²⁴. C'est donc le corps animé, comme composé humain, qui est le sujet de certaines opérations tandis que d'autres auraient pour sujet la seule âme intellectuelle. Ainsi, quoique l'âme soit un principe unique, ce sujet est divisé : certaines opérations ont pour agent l'intellect seul, d'autres ont pour sujet le composé humain en sa totalité (âme/corps).

Il nous faut cependant aller plus loin. Car dans le statut actuel de l'homme, toute connaissance commence par la connaissance sensible. Il ne suffit pas d'établir que par son essence l'âme connaît les choses corporelles, encore faut-il souligner que pour l'âme incorporée, il n'y a pas de connaissance qui ne commence par le sensible. Thomas récuse

21. La tradition augustinienne, sans employer le terme de sujet, admettait une présence immédiate à soi de l'esprit, de la *mens*, que nous retrouverons au XVII^e siècle. Cette approche est déjà développée à la fin du XIII^e siècle par certains théologiens, comme Pierre de Jean-Olivier, mais ce n'est pas celle de Thomas d'Aquin.

22. Rappelons que, pour Thomas d'Aquin, dans le cas de l'homme, les fonctions végétatives, sensibles et intellectives sont exercées par une âme unique et non pas par deux ou trois âmes distinctes

23. *Somme de Théologie*, I, qu. LXXVII, art. 5.

24. *Somme de théologie*, I, qu. LXXXIV, art. 6, éd. léon. p. 323.

toute forme d'innéisme, soit à titre d'idées préformées, soit même comme capacité à produire en nous des idées sans matériau préalable.

Cela dit, la thèse selon laquelle toute connaissance humaine, du moins dans le contexte de la vie sur terre, commence avec la sensation, est partagée par de très nombreux auteurs médiévaux et fait par conséquent l'objet d'interprétations différentes. Concernant l'évaluation de la doctrine thomiste, le débat porte en premier lieu sur la nature de la *species sensibilis*, ce que je traduis par « image sensible »²⁵. Le cadre général est que les qualités perçues ne se retrouvent pas telles quelles dans l'esprit connaissant : l'œil n'est pas coloré en jaune parce qu'il perçoit du jaune, pas plus que le milieu (en l'occurrence l'air) qui est traversé. Selon Thomas, cela invalide une théorie de la « transmission des images » (*multiplicatio specierum*) qui y verrait une diffusion matérielle à partir des objets. De plus, Thomas ajoute que le principe de connaissance doit avoir une capacité spécifique que n'a pas n'importe quel milieu ou puissance réceptrice : l'air ne perçoit pas ni ne connaît le jaune alors que mon œil le perçoit. Le principe général est donc que « les choses matérielles » (*materialia*, le latin utilise des neutres substantivés là où le français doit ajouter « chose » ou « objet ») connues sont dans ce qui connaît (*in cognoscente*, le connaissant, ici encore sans réification du sujet) non pas matériellement mais plutôt immatériellement²⁶. Ceci vaut pour la sensation, qui perçoit ainsi des formes sans la matière (comme le disait Aristote, ce n'est pas la pierre qui est dans mon esprit, mais la forme, *eidos*, de la pierre) ; cela vaudra à plus forte raison pour l'intellect qui fait abstraction des conditions individualisantes pour penser la « quiddité », à savoir ce qu'est une pierre ou ce qu'est un homme en général.

Dans ces passages, Thomas souligne par conséquent le caractère « non-matériel » des images sensibles. Mais que faut-il entendre par là ? De façon plus positive, le mode d'être de ces images est qualifié de « spirituel » ou d'« intentionnel ». La lecture la plus immédiate (et bien des successeurs de Thomas le liront ainsi) insiste sur la dématérialisation qui s'opère dans le processus cognitif, d'abord dans les sens puis jusqu'à la saisie purement immatérielle dans et par l'intellect. Cependant, le caractère « intentionnel » des images marque simplement la mise à l'écart progressive de certaines conditions matérielles sans préjuger de la nature de ce qui supporte leur transmission et leur réception²⁷. Assurément, il ne faut pas oublier que l'on se situe dans un cadre général où les étants naturels, physiques, ne sont pas des réalités

25. Je préfère « image » à « espèce » lorsqu'il n'existe pas d'équivocité avec *imago*, bien qu'il ne faille pas préjuger de l'aspect iconique de la *species*. Le terme « espèce » a certes l'avantage d'être une simple transcription, sans projeter une interprétation préalable. Mais d'une part il est inusuel en ce sens dans la langue actuelle ; d'autre part, il évoque trop les critiques, parfois de mauvaise foi, que l'on peut trouver au XVII^e siècle, telles que les « espèces voltigeantes » dont parle Descartes. Pour les Médiévaux ces images transmises par les objets sensibles ont une fonction indispensable d'information de nos facultés cognitives ; rares sont eux qui les récuse totalement, comme Pierre de Jean-Olivier ou Guillaume d'Ockham. Mais ils s'affrontent sur leur statut, matériel ou immatériel.

26. *Somme de théologie*, I, qu LXXXIV, art. 2, p. 316.

27. Telle est la lecture stimulante de Robert Pasnau dans *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ouvrage dont une large part est consacrée à Thomas d'Aquin. Il y défend la thèse d'un « semi-matérialisme » de Thomas d'Aquin.

purement matérielles mais sont composés de matière et de forme, la forme seule permettant de déterminer qu'une chose est ceci ou cela, et en dernier ressort, qu'elle est, tout simplement. Une telle forme a un mode d'existence dans la chose, mais la même forme a un autre mode d'existence dans l'esprit : dans la chose physique elle est individualisée par ses conditions matérielles, dans l'esprit elle est reçue sans cette « contraction »²⁸. C'est cette transposition qui est nommée « être intentionnel », lequel se trouve non pas seulement dans l'intellect mais aussi dans des facultés corporelles : « Dans la chose sensible [la forme] a un être naturel, mais dans le sens elle a un être intentionnel et spirituel »²⁹. Autrement dit, les termes « intentionnel » et même « spirituel », peuvent qualifier quelque chose qui est reçu dans une faculté corporelle ou physique, et même dans le milieu matériel³⁰ : « le rayon lumineux (*lumen*) s'écoulant de la lumière (*lux*) possède un être intentionnel, comme l'image de la couleur dans l'air »³¹. Thomas parle ainsi d'image « intentionnelle » dans le milieu, lequel est sans conteste quelque chose de matériel. Le critère semble être que l'objet ne produise pas un changement physique mais un type particulier d'information : la couleur est vue, mais ne colorie pas l'air, ni la pupille dans l'œil.

LE CORPS, POUR LE BIEN DE L'ÂME

Ce « semi-matérialisme » ne concernerait toutefois que la connaissance sensitive. Or celle-ci est certes le point de départ de la connaissance humaine, mais cette dernière ne s'y résume pas. La connaissance intellectuelle serait-elle de nature tout à fait différente ? D'un certain point de vue, oui : elle seule concerne à strictement parler l'universel, et elle appréhende ses objets en faisant abstraction de toute condition matérielle. En un autre sens toutefois, la connaissance intellectuelle ne saurait être pensée indépendamment de ces conditions corporelles et matérielles. La raison en est un principe, partagé mais diversement interprété par de nombreux commentateurs d'Aristote au Moyen Âge, à savoir la nécessité d'une représentation de l'imagination, ou d'un « fantasma », pour constituer une intellection. « Il est impossible que notre intellect, selon l'état de la vie présente, par lequel il est conjoint à un corps susceptible de pâtir, intellige quelque chose en acte sans se tourner (*nisi convertendo*) vers des fantasmes (*ad phantasmata*) »³².

En effet si l'on veut résumer à l'extrême le processus par lequel on passe de la sensation à l'intellection d'une nature universelle et immatérielle, on peut rappeler que l'image sensible est retenue dans le « sens commun » où elle peut être conjointe à d'autres images (la couleur

28. *De substantiis spiritualibus*, art. 1, resp.

29. *Sententia libri De anima*, II lect. 24, n. 3 (<https://www.corpusthomicum.org/can2.html>).

30. On peut en outre rappeler que « esprit » est un terme très polysémique. Si, dans le langage moderne (depuis le spiritualisme du XIX^e siècle) mais aussi parfois dans le langage biblique, il désigne quelque chose de purement immatériel, il peut aussi, dans la philosophie antique, désigner des entités intermédiaires entre l'âme et le corps, et même dans la médecine des éléments purement corporels comme les fameux « esprits animaux ».

31. *Sententia libri De anima*, II, lect. 14, n. 22.

32. *Somme de théologie*, I, qu. 84, art. 7, p. 325.

et le goût par exemple), articulée avec des déterminations ne relevant pas d'un sens particulier (comme la figure, la taille, le mouvement), stockées dans la mémoire où elles peuvent être réactivées... L'argumentation de Thomas ne remet pas en cause le fait que l'intellect soit une « force (*vis*) qui n'utilise pas d'organe corporel »³³, mais le fait qu'elle soit empêchée si certains organes corporels sont blessés (on pense notamment aux lésions du cerveau) montre qu'elle requiert pour agir l'acte d'une autre faculté qui utilise quant à elle un organe corporel. Cette puissance est l'imagination, qui reste une faculté corporelle, productrice de « fantasmes » – en grec, les termes sont de même famille : *phantasia* et *phantasma*.

On touche là à un point difficile de la théorie thomiste, comme d'autres théories qui s'appuient sur le principe aristotélicien selon lequel on ne peut rien penser sans image. Une faculté immatérielle ne peut pas pâtir d'une réalité corporelle³⁴, car seul un corps peut être mis en mouvement par un autre corps. Or si le produit de l'imagination, le fantasme, est une réalité corporelle, ce n'est pas le cas de l'intelligible puisque si la première finalité de l'intellect est de comprendre les natures des choses (les fonctions de composition, de division, de raisonnement discursif, s'élaborent sur cette base) et si la forme connue est bien celle qui est dans la chose naturelle (contre Platon), elle y est cependant *sur un autre mode* (contre Démocrite). L'intellect doit donc se tourner vers les représentations de l'imagination (*se convertere ad phantasmata*), afin d'en abstraire la nature commune existant dans le singulier. Telle est la fonction de l'intellect en tant qu'il est actif, ce qu'on appelle l'« intellect agent »³⁵. Une forme déterminée surgit alors dans cet intellect qui était pure puissance, en capacité de n'importe quelle forme, ce qu'on appelle l'« intellect possible »³⁶. L'intellection se produit donc tout entière sur le plan de l'intelligible. Mais elle n'en requiert pas moins à titre de matière le produit de l'imagination. Elle est dépendante du corps non pas comme « sujet », mais comme « objet », même quand elle en vient à penser des réalités purement immatérielles (les pures intelligences telles que les anges, les concepts mathématiques, Dieu, etc.). Car l'objet premier de notre intellect n'est pas constitué de formes séparées à la manière platonicienne, mais sa fonction est de trouver et de réfléchir la nature universelle existant dans le particulier sensible³⁷.

Cette dépendance n'a rien d'une thèse originale. Elle n'est certes pas partagée par tous les Médiévaux, certains théologiens développant une conception de l'activité intellectuelle

33. *Ibid.*

34. Voir par exemple *L'esprit (De mente)*, art. 7, ad 1, Paris, Vrin, 1998, p. 81.

35. Dans l'Antiquité tardive, depuis Alexandre d'Aphrodise, dans le monde arabe puis chez les Latins au début du XIII^e siècle, il y a eu une tendance à faire de l'intellect agent une puissance impersonnelle, illuminant ou activant l'intellect individuel de l'homme. Thomas d'Aquin s'y oppose pour en faire une faculté interne à l'esprit humain.

36. Cet intellect possible, qui avait reçu différents noms dans la tradition, a lui aussi été posé comme unique et séparé (puisque totalement indéterminé) par Averroès. Ce n'est pas le lieu d'examiner le ici le sens de cette doctrine. Quoiqu'il en soit, Thomas la critique régulièrement et fait de l'intellect possible également un aspect de notre intellect.

37. Voir entre autres *L'esprit*, art. 4, p. 59.

fondée sur l'illumination, ou sur la saisie immédiate des intelligibles, mais elle est admise par bon nombre de maîtres ès arts et même de théologiens. L'important pour notre propos est toutefois l'insistance particulière de Thomas d'Aquin sur ce lien, qui a pour fondement une conception forte de l'unité de l'homme.

On pourrait croire, en fonction de ce qui a été dit plus haut, qu'il y a deux sujets de la connaissance, le composé pour la connaissance sensitive (et les formes rudimentaires de jugement et de raisonnement que les animaux partagent avec nous), et l'âme intellectuelle seule pour les plus hautes fonctions intellectives. Et de fait certaines formules insistent sur l'indépendance à l'égard des organes coporels : « Et ainsi, il faut que l'âme intellectuelle agisse par soi, en tant qu'elle a une opération propre, sans communion avec le corps »³⁸. Néanmoins, d'un point de vue global, l'intellect lui-même requiert le corps y compris pour exercer son opération d'intellection : « Les intellects de l'âme humaine ont pour nature d'acquérir une connaissance immatérielle à partir de la connaissance des choses matérielles, qui est par le sens »³⁹. C'est pourquoi j'ai parlé de « sujet clivé » plutôt que de double sujet. C'est pourquoi surtout Thomas est conduit à affirmer qu'intelliger est une action *de l'homme* et non de l'âme seule : « Si quelqu'un veut dire que l'âme n'est pas la forme du corps, il faut qu'il trouve un moyen par lequel cette action qu'est intelliger soit l'action de cet homme. Chacun expérimente en effet qu'il est lui-même ce qui intellige »⁴⁰.

Cette thèse gnoséologique se fonde sur une thèse anthropologique. Thomas d'Aquin n'a de cesse de critiquer les doctrines qui considèrent la forme et la matière, donc dans le cas de l'homme l'âme intellectuelle et le corps, comme deux réalités subsistant indépendamment. Il faut pourtant, sur ce point encore, être précis, car Thomas reste plus nuancé que ne le seront certains philosophes du XIV^e ou du XVI^e siècle, lesquels tendront clairement vers une approche naturaliste.

Parler d'opérations indépendantes implique d'une certaine manière un être en acte qui ne dépend pas d'autre chose : « puisque une chose quelle qu'elle soit agit selon qu'elle est en acte, il faut que l'âme intellectuelle ait un être par soi absolu, ne dépendant pas du corps »⁴¹. Or l'être par soi est l'une des caractéristiques essentielles de la substantialité, par opposition à l'accidentalité. Mais il faut éviter d'en tirer deux conséquences. La première serait que cette forme (en l'occurrence l'âme intellectuelle) suffise à définir l'homme. Ce qui est visé ici c'est moins Platon lui-même qu'un certain platonisme transmis par Augustin et surtout par un petit traité fort répandu, le *De natura hominis*, selon lequel « l'homme, c'est l'âme »⁴². L'homme

38. *Quaestio disputata de anima*, art. 1, resp. (URL : <https://www.corpusthomicum.org/qda01.html>)

39. *Ibid.*

40. *Somme de théologie*, Ia, qu. 76, art. 1, resp., p. 209 – je souligne.

41. *Quaestio disputata de anima*, *ibid.*

42. Le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse (IV^e s. ap. J.-C.), écrit en grec, fut traduit en latin au XI^e siècle mais faussement attribué à Grégoire de Nysse. Voir Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, éd. crit. avec intro. par G. Verbeke et J. R. Moncho, Leiden, Brill, 1975.

ne serait pas essentiellement un composé mais une âme advenant à un corps. Cette opinion n'est pas acceptable pour Thomas. C'est pourquoi il critique sans relâche les théories qui font de l'âme un moteur ou qui réactualisent la métaphore du pilote dans le navire. L'homme, pas plus que les autres animaux, n'est une âme utilisant un corps mais bien une réalité composée d'une âme et d'un corps⁴³.

La seconde conséquence qu'il faut se garder de tirer, c'est que cet être par soi suffirait à assurer une subsistance par soi. Si la forme n'est pas seulement ce qui permet de savoir *ce que c'est* que telle ou telle chose, mais également ce qui donne l'être (ce qui est une thèse proprement thomiste), et si être (ou exister) est l'opération première qui conditionne les opérations secondes que sont en l'occurrence les fonctions vitales, alors non seulement le composé n'est pas sans cette forme, mais la forme elle-même n'est qu'en exerçant cette opération. Autrement dit, comme le notait déjà Gilson, « la sociabilité avec le corps est essentielle à l'âme »⁴⁴.

Qu'est-ce à dire, en nous en tenant au mode d'être en cette vie et non pas aux conséquences sur une éventuelle subsistance *post-mortem* (question liée mais différente) ? « Dans la mesure où [l'âme] a une opération transcendant les réalités matérielles (*materialia*), son être s'élève au dessus du corps (*est supra corpus elevatum*) ; mais dans la mesure où elle est destinée (*est nata*) à acquérir une connaissance immatérielle à partir de ce qui est matériel, il est clair que la complétude de son espèce ne peut être sans union avec le corps ». L'âme a bien un être qui ne dépend pas du corps. Thomas d'Aquin ne s'aventure pas dans le sens de certains aristotéliens qui estiment que, du point de vue philosophique, l'âme est tirée de la matière sous certaines dispositions⁴⁵. Mais il n'a pas pour autant un *être complet* sans les conditions requises pour les opérations propres à son espèce. Par conséquent, l'intellect, s'il a un être indépendant, n'a pas de complétude, donc pas de perfection, sans le corps⁴⁶. Un argument apportés dans le chapitre 56 de la seconde partie de la *Somme contre les gentils* est particulièrement explicite : « Le corps et l'âme ne sont effet pas deux substances qui existent en acte, mais des deux il se fait une substance en acte »⁴⁷. Contrairement à ce qu'avaient pensé certaines théories antiques, reprises par quelques pères de l'Église comme Origène, l'incorporation n'est pas un châtement de l'âme⁴⁸ ; au contraire le corps lui permet d'atteindre sa perfection, à savoir l'intellection, y compris des intelligibles les plus hauts auxquels elle

43. *Somme contre les Gentils*, II, chap. 57, p. 406-407 (contre Platon) ; trad. p. 230-231.

44. Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1^{re} éd. 1919, rééd. 2000, p. 243.

45. Joël Biard, « L'alexandrinisme comme rationalité philosophique », à paraître en 2020 in L. Bianchi e A. Robiglio (éds), *Alessandro di Afrodisia nel Medioevo e nel Rinascimento*, Convegno internazionale in ricordo di Paolo Accattino (27-28 ottobre 2017).

46. Ceci se comprend dans le cadre plus large de la cosmo-théologie de Thomas, marquée par la hiérarchisation néoplatonicienne de l'être : l'âme humaine est la plus basse des intelligences, aux confins substances matérielles et des substances spirituelles.

47. *Somme contre les Gentils*, II, chap. 69, p. 446 ; trad. p. 271.

48. Voir *Somme théologique*, I, qu. 47, art. 2, resp. ; I, qu. 65, art. 2, resp., p. 149-150.

parvient par abstraction. Certes, cela implique une limitation du savoir. Si l'intellect humain peut parvenir au concept de Dieu comme pur acte d'être, il ne possèdera les idées de la trinité ou de l'incarnation que par révélation. Toutefois, c'est bien le composé humain dans sa totalité qui est un individu, qui vit et qui exerce les plus hautes fonctions intellectives, et non un esprit qui serait par soi une substance complète.

CONCLUSION

Les théories de Thomas d'Aquin sont loin de faire l'unanimité dans les décennies qui suivent, en dépit de son influence dans l'ordre dominicain et de sa canonisation en 1323. Elles sont simplement partie prenante de débats multiformes, au sein de cette pluralité rebelle que constitue la pensée médiévale tardive.

En critiquant les philosophes antiques que nous qualifierions rétrospectivement de « matérialistes », il refuse en vérité, de façon générale, la tentation moniste (la doctrine selon laquelle il n'existe qu'un seul genre d'étants) et particulièrement les tendances au réductionisme physicaliste concernant le statut de l'esprit, qui ne sont pas absentes des débats médiévaux. Cela dit, il accorde une grande attention à l'autonomie du domaine naturel, et, en ce qui concerne plus particulièrement la théorie de la connaissance, au rôle du corps. Cela se manifeste par plusieurs aspects, notamment la nécessité d'un point de départ sensible dans le procès de constitution de la connaissance naturelle et le refus de tout innéisme, mais également la fonction indispensable des images dans la pensée intellectuelle. D'un point de vue anthropologique, cela se traduit par la théorie de l'unité de l'âme et par une conception stricte de l'âme comme forme, qui conduit à insister sur le fait que dans le monde naturel seuls les étants composés de matière et de forme sont complets et dotés de subsistance autonome.