

SPIRITUALITÉ DE L'ÂME

■ GEORGES CARD. COTTIER, O.P.

Introduction

1. Une double distinction commande l'approche de la vérité dans la considération que je vous propose.

En premier lieu, il existe deux sources de notre connaissance de la vérité: la raison naturelle et la Révélation divine. L'objet de la théologie est de scruter rationnellement le contenu de la Révélation. Le savoir acquis par les sciences et par la philosophie procède de la raison s'appuyant sur ses propres ressources.

De droit, entre ces deux sources, il ne peut y avoir contradiction. Ayant toutes deux leur origine ultime en Dieu, elles sont complémentaires. L'intelligence de la foi (ou théologie) présuppose la reconnaissance de l'autonomie de la raison dans son ordre propre.

Dans ce qui suit, notre réflexion se situe au niveau de la rationalité philosophique.

En second lieu, l'activité de la raison se diversifie en fonction de la nature des objets qu'elle interroge, du type de questions qu'elle pose à la réalité. Chacune de ces différentes approches requiert sa propre méthode. C'est pourquoi l'œuvre de la raison se diversifie en une pluralité de savoir articulés entre eux. C'est là une donnée épistémologique de base. Le scientisme, qui est une tentation répandue, pousse à réduire le champ de la raison et du rationnel au seul domaine des sciences expérimentales et à leur formalisation mathématique.

Ce que nous proposons est de nature philosophique, se rattachant plus précisément à l'anthropologie philosophique.

2. Ajoutons que si la philosophie jouit d'une légitime autonomie par rapport à la Révélation, elle a, comme le montre l'histoire, grandement bénéficié de son contact avec elle. Elle lui doit une impulsion décisive pour l'approfondissement de sa connaissance de l'homme et de sa dignité. C'est ainsi que le thème biblique de l'homme *créé à l'image de Dieu* est à la racine de la conception de l'individu humain comme personne.

Substance raisonnable, l'homme est un sujet ayant la maîtrise de ses actes et la capacité de décider. Agissant par soi, il est appelé à rendre raison de ses actes; il en est responsable, ce qui est la marque de sa liberté.

Par nature il est apte à nouer des relations avec autrui; dans les autres, il reconnaît des sujets qui lui sont égaux. La société humaine est une société de personnes.

Ayant ses racines dans la transcendance, il est capable de rentrer en relation de *je* et *tu* avec Dieu.

Au titre de personne, qui a une portée ontologique, il ne peut être une simple émanation des énergies immanentes de la matière. Son âme spirituelle, principe de son être de personne, est directement créée par Dieu. C'est ce dernier point que nous essayerons d'élucider.

L'âme

3. Le concept d'âme (*psyché, anima*) vient de la tradition philosophique grecque. Il est au cœur de la pensée de Platon. Il a été repris par Aristote qui en a précisé la signification.

La réflexion philosophique porte sur les faits premiers de l'existence. Ainsi notre regard sur la réalité, celle qui est autour de nous et celle qui est en nous, est frappé par le fait de la mobilité et de l'instabilité des choses. Aristote s'est ainsi interrogé sur le mouvement, au sens large de mutation, et sur ses causes. Cette réflexion le conduit à discerner dans les êtres que nous connaissons, un double principe: la matière et la forme. La matière est le substrat, le principe d'indétermination apte à recevoir les déterminations qu'elle ne peut se donner à elle-même. La forme est le principe qui apporte cette détermination; elle donne à un être sa structure, son organisation interne, et son actualité. Tous les êtres de la nature sont composés de matière et de forme.

L'approfondissement métaphysique des notions de matière et de forme conduira ensuite le philosophe à reconnaître qu'elles se rattachent à une division de l'être de portée universelle, la division entre *puissance, potentialité* et *acte*.

La distinction des êtres n'est pas uniquement numérique et quantitative. Elle est également spécifique. C'est là un second fait premier sur lequel portera la réflexion du philosophe. Les êtres ou groupes d'êtres, ont leur propre identité, leurs caractéristiques, qualités et activités, distinctives. C'est la forme qui donne à un être son identité spécifique.

Dans l'échelle des êtres, certains possèdent des propriétés et des activités autres que celles qui sont communes à tous les êtres de la nature: les êtres *vivants*.

Aristote appelle âme la forme qui fait du vivant un être vivant. Cette forme qu'est l'âme donne au vivant son unité, son organisation interne, ses capacités d'agir et ses organes. Grâce à ses organes, le vivant agit comme sujet d'action un.

Dans le *traité de l'âme (peri psychè)*, livre II, 412 a 27, Aristote donne la définition suivante de l'âme: l'âme est l'acte (*entéléchia*) premier d'un corps naturel, ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organique.

La puissance, la potentialité elle-même comporte des degrés allant de la pure indétermination (*materia prima*) à la pleine actualité. L'acte premier désigne l'acte qui constitue la substance.

Mais celle-ci est en disposition d'acquérir des perfections ultérieures, par l'actualisation des puissances ou facultés ordonnées aux divers types d'activité.

Selon l'ordre de perfection de ces activités, Aristote est conduit à reconnaître trois ordres de vivants: l'ordre végétal, l'ordre animal, l'ordre intellectuel (c'est-à-dire celui de l'*animal raisonnable*). A ces trois ordres correspondent trois types d'âmes: l'âme végétative, l'âme sensitive, l'âme intellectuelle.

L'âme des vivants supérieurs intègre les activités des vivants inférieurs. C'est ainsi que l'âme intellectuelle est aussi principe des activités végétatives et sensitives. L'unité du sujet requiert l'unité de l'âme. Il importe de le souligner: l'âme, au sens aristotélicien se définit en fonction du corps (le corps vivant).

La doctrine de l'âme chez Thomas d'Aquin se présente comme un développement des vues d'Aristote.

L'âme a pour ainsi dire disparu de la réflexion philosophique contemporaine. Un des facteurs de cette éclipse est la conception cartésienne de l'âme. Descartes réserve le terme uniquement pour désigner l'âme spirituelle (*Moi, c'est-à-dire mon âme*). Sa distinction du corps, dont elle n'est pas la forme, s'entend dans le sens du dualisme, de sorte qu'elle n'intervient d'aucune façon dans l'étude du corps, qui obéit aux critères de la mécanique.

Certains disciples de Descartes en tireront la conséquence. Ils se sont libérés d'un concept devenu inutile pour l'intelligence du corps et ont abouti au matérialisme.

Dans la mentalité culturelle actuelle, c'est la problématique cartésienne qu'évoque le mot âme.

La connaissance

4. Au regard ouvert sur la réalité des vivants, se présente, avec le règne animal, un nouveau *fait premier*, celui de la *connaissance*. Avec la connaissance, nous nous trouvons en face d'un type de relation entre les êtres, différent des processus, qui peuvent d'ailleurs être présupposés, d'action et passion, d'action et réaction.

La connaissance est une forme de présence – la présence de l'objet connu dans le sujet connaissant. La chose qui est objet de connaissance subsiste dans sa propre existence et, de surcroît, reçoit en tant même que connue un nouveau mode d'existence dans le connaissant, que l'on nomme existence intentionnelle. Précisons que ce qui est connu, ce n'est pas l'image ou le concept de la chose mais, par cette image ou ce concept, la chose elle-même.

L'analyse porte d'abord sur la connaissance sensible, elle distingue les cinq sens externes et quatre sens internes qui sont le sens commun, l'imagination, l'estimative, à laquelle est due comme une ébauche de jugement

portant sur les objets singuliers, et la mémoire. Chez l'homme, à cause de son contact étroit avec la raison, l'estimative est appelée cogitative.

Aux facultés cognitives correspondent les puissances appétitives ou affectives.

La connaissance sensible requiert l'activité d'organes corporels (ajoutons aujourd'hui celle, déterminante, du cerveau).

Le concept

5. Nous rencontrons ici un autre *fait premier*, celui qui constitue l'animal raisonnable dans sa spécificité: l'intellectualité.

L'identification et l'interprétation de ce fait a donné lieu à de nombreux débats philosophiques.

Notre accès aux choses singulières présuppose une multiplicité de perceptions. Par le jeu des comparaisons, qui nous permettent de repérer les différences et les similitudes, nous formons des images générales, qui sont issues des similitudes que nous avons perçues entre des êtres singuliers. Les mots du langage expriment ces généralisations, qui appartiennent encore à la connaissance sensible.

Mais n'expriment-ils que cela? Si la réponse était affirmative, la pensée serait la forme supérieure et la plus complexe de la connaissance sensible.

En réalité, l'image générale, en elle-même et au-delà d'elle-même, est porteuse d'un message d'une autre nature: celui de l'intelligibilité.

Car notre connaissance de la chose n'est pas satisfaite par la constatation de son être-là, elle vise à comprendre ce qui la constitue dans son identité, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Elle tend à en saisir l'essence. Cette saisie est telle qu'elle s'applique à tout individu, existant ou possible, d'une espèce donnée; elle ne comporte aucune limitation, elle est de soi universelle.

Il revient à une faculté, distincte de l'imagination et la transcendant, de saisir l'intelligibilité. Cette faculté est l'intelligence ou la raison.¹

L'intelligence comporte une visualisation d'un autre ordre. Par la médiation du concept, en effet, elle tend à atteindre l'essence de la chose, ce qu'est cette chose. L'idée d'homme est différente de l'image générale de l'homme. A partir du concept que j'abstrais de l'image, je peux former une définition.

Dans la définition de l'homme, je dois évidemment inclure le concept de corps, mais en l'ayant dépouillé des traits singuliers qu'il possède dans la réalité. La définition de l'homme, si elle est correcte, s'applique à Socrate, mais Socrate n'entre pas dans la définition de l'homme.

¹ Ici nous pouvons prendre ces deux notions pour équivalentes.

Nous reviendrons sur l'abstraction par laquelle l'intelligence dégage le concept de l'image.

L'exemple de la définition de l'homme est celui d'une définition qui inclut la référence à la matérialité.

Mais certains concepts, comme ceux d'être, d'un, de vrai, de bien, etc., n'impliquent pas de soi la matérialité.

En parlant de l'intelligence, nous avons parlé de la dimension spirituelle qui distingue l'homme, l'animal raisonnable, des autres animaux, et le constitue dans un ordre propre, qui transcende l'ordre de la pure animalité, bien que par son corps il appartienne lui aussi à l'animalité.

L'abstraction

6. Sur la relation entre l'image et le concept les opinions philosophiques sont divisées: elles vont de l'identité à l'opposition. Nous suivons ici saint Thomas dans sa lecture d'Aristote.

L'objet propre de l'intelligence humaine, celui vers lequel elle se porte en premier et directement est la quiddité des êtres de la nature, qui sont des êtres matériels. Par quiddité (du pronom *quid*), l'on distingue ce qu'est la chose, son identité.

La forme qui donne aux êtres de la nature leur configuration intelligible existe dans les choses singulières. Ce sont ces choses singulières qui se présentent aux sens externes. Puis les données des sens externes accueillies par les sens internes qui les soumettent à une première élaboration aboutissent à une image (*phantasma*) de la chose. Celle-ci, grâce à la perception des similitudes et des différences, trouve sa place dans une classe déterminée d'objets. A l'audition du mot homme, par exemple, surgit en moi une image générale de l'homme dans laquelle se retrouvent toutes les images singulières d'individus humains que j'ai perçues ou reçues.

Ainsi la connaissance sensible nous donne la première présence des choses, elle porte sur des existants.

Cependant, l'image générale n'est pas l'idée. C'est par l'abstraction que l'intelligence dégage cette dernière et visualise la chose à son propre niveau qui est celui de l'intelligibilité.

L'intelligibilité des choses est contenue *en puissance* dans la connaissance sensible que nous en avons. La tradition aristotélicienne et thomiste, qui distingue ces deux formes de connaissance, sensible et intelligible, ne les oppose pas ni ne voit entre elles une coupure dualiste.

Les qualités sensibles saisies par la sensation sont des qualités des choses qui sont et l'être est l'objet de l'intelligence. Celle-ci est ouverte à l'être dans son amplitude universelle, mais il est saisi par nous d'abord dans les quiddités physiques.

L'être est à la fois un et intrinsèquement différencié, il est analogique. En d'autres termes, il est dans chaque être ce qui le constitue en propre et le distingue des autres êtres.

L'analyse de la connaissance intellectuelle conduit à distinguer, à l'origine du processus intellectif une double instance. Sur la nature et le mode de fonctionner de ces deux instances, le Moyen-âge a connu de vifs débats. Thomas d'Aquin a ainsi consacré plusieurs écrits importants au sujet. Il y développe une critique approfondie des commentateurs arabes d'Aristote. On touche ici des questions de fond qui mettent en jeu l'identité même de la personne humaine.

La double instance correspond à deux facultés. L'intelligence qui connaît, appelée intellect possible, reçoit la *species* intelligible par laquelle elle connaît et se dit à elle-même la chose connue.

Mais ce processus présuppose l'action antérieure d'une faculté appelée intellect agent. C'est cette faculté qui *abstrait*.

Abstraire signifie extraire et aussi dégager en dépouillant. Ce qui est dégagé par l'intelligence c'est ce qui constitue formellement la chose, mais dépouillée des notes individuelles que la chose possède dans la réalité. Il existe des corps singuliers, j'en dégage l'idée de corps. Ce dépouillement implique un certain appauvrissement, qui est la rançon de notre accès à l'intelligibilité.

Il existe divers degrés d'abstraction. Dans notre connaissance des êtres physiques, nous dégageons une idée comme l'idée de corps en abstrayant des notes individuelles. Ultérieurement, du monde des corps, je peux abstraire un aspect, celui de la dimension avec ses mesures et ses figures ainsi que des nombres, en faisant abstraction de la nature des objets numérisés. En troisième lieu, certains concepts comme l'être, la vérité, la bonté, dans leur contenu ne comportent aucune référence à la matière et au monde des corps.

Le premier temps de l'action de l'intellect agent est la *conversio ad phantasmata*, l'acte de se tourner vers les images d'où il abstrait, en l'élevant à son propre niveau, c'est-à-dire en l'actualisant dans sa propre lumière, l'objet donné d'abord par et dans le sens et qui contient son intelligibilité en puissance.

Un double mouvement

7. La *conversio ad phantasmata*, avons-nous dit, est un premier temps, qui implique un appauvrissement. Mais avec elle, le processus n'est pas achevé. Prenons un exemple tout simple, soit les deux propositions: Socrate est un homme; cet homme est Socrate.

Ce que nous avons vu jusqu'ici permet de comprendre aussitôt la première de ces propositions: l'individu que voici possède la nature humaine ou appartient à l'espèce humaine.

La seconde proposition peut se traduire: cet individu qui possède la nature humaine est cette personne qui a nom Socrate, ou, si l'on veut, mon ami Socrate. En disant ami, je souligne le caractère positif de la singularité, l'unicité de la personne, ce qui introduit à la possibilité d'un rapport avec cette personne d'un nouveau type, dans lequel intervient également l'affectivité.

Cela présuppose un mouvement pour ainsi dire symétrique à la *conversio in phantasmata*, un retour, un reflux, à partir de l'idée dégagée par elle-même, vers la singularité et la richesse du concret, qui avait été écartée dans un premier temps, et se retrouve maintenant assumée dans la lumière de l'intelligence.

L'intelligence connaît l'essence des choses qui, dans la réalité, exercent une existence singulière. Aussi bien, pour mener à terme son opération, l'intelligence a besoin du concours des sens, qu'elle élève dans sa propre lumière, trouvant son achèvement et sa perfection dans la saisie du réel existant.

La spiritualité de l'âme humaine

8. L'âme humaine, qui est la forme du corps est subsistante; elle subsiste par soi, son exister ne dépend pas intrinsèquement du corps qu'elle informe. L'analyse philosophique de Thomas est ici, dans le respect des distinctions, en consonance avec la doctrine de la foi.

C'est à partir de ses activités qu'une substance, sujet premier de ces activités, nous est connue. *Agere sequitur esse*, de l'être découle l'agir.

Pour connaître la nature de l'âme humaine, il est donc nécessaire de partir de ses activités et, plus précisément, de celles qui lui sont spécifiques, comme sont la connaissance intellectuelle et le vouloir.

La connaissance sensible comprend à titre intrinsèque l'activité d'un organe corporel, à la différence de ce qui se passe avec la connaissance intellectuelle.

La relation de cette dernière au corps est autre. Les images, dont l'action abstractive extrait les concepts, sont présupposées à la visualisation intellectuelle mais n'entrent pas dans sa texture.

Une activité déterminée et la faculté dont elle émane directement sont homogènes au sujet qui est à leur principe. Ce sujet ne peut pas être d'un niveau ontologique inférieur à celui des actes dont il est la racine. L'activité intellectuelle et son sujet sont irréductibles à l'activité et à l'âme sensibles.

En tant donc que l'âme humaine est principe d'une activité spirituelle, elle n'est pas soumise à la loi de la génération et de la corruption, caractéristique du monde des corps, c'est-à-dire des êtres composés de matière et de forme. C'est parce qu'elle est au principe d'actes qui transcendent ceux du composé corporel qu'elle n'est pas soumise à la corruptibilité. Elle est subsistante.

Ici l'anthropologie de saint Thomas a bénéficié de la stimulation de la doctrine judéo-chrétienne sur les anges, qui sont de purs esprits.

Dans la hiérarchie des êtres l'âme humaine occupe une position paradoxale. Elle peut être considérée soit un titre de sa spiritualité soit en tant qu'elle est forme du corps.

Dans la *Somme contre les Gentils* (II, c. 68) saint Thomas, qui cite le pseudo-Denys et le livre *de causis*, considère ce qu'il appelle «l'admirable connexion des choses», l'échelle des êtres, sans nier les différences spécifiques, révélant une continuité, puisque nous voyons que toujours ce qui est au dernier degré d'un ordre supérieur touche à ce qui occupe le sommet de l'ordre qui lui est inférieur. Ainsi le corps humain touche la plus humble des substances intellectuelles, qui est l'âme humaine, dont le mode humain d'intellection (*modus intelligendi*) nous prouve la situation au fond de la hiérarchie des esprits. Comme le dit le livre *de causis*, l'âme humaine est «comme un horizon et une frontière entre les substances corporelles et les substances incorporelles», en tant qu'elle est une substance incorporelle, qui cependant est forme du corps.

Il occupe la dernière place dans la hiérarchie des esprits, il est au sommet et au couronnement de l'évolution des vivants. C'est ce que signifie sa définition: *animal rationale*. En conséquence l'anthropologie ressortit à la fois à la métaphysique et à la philosophie de la nature et aux sciences expérimentales.

L'âme humaine, dans ce qui fait sa spécificité, c'est-à-dire en vertu de sa spiritualité, n'est pas soumise à la corruption, comme elle n'est pas le fruit du pur processus biologique de génération. Elle est incorruptible et directement créée par Dieu.

L'objet propre de notre intelligence est, nous l'avons vu, la quiddité des choses sensibles, avec lesquelles, de par notre nature, nous sommes de plain-pied et en contact direct. A partir de la connaissance de ces choses nous accédons à la connaissance des réalités qui les dépassent et qui possèdent une plus riche densité ontologique. C'est la raison pour laquelle, pour exprimer cette positivité supérieure, nous usons de formules négatives. Nous parlons ainsi de l'immatérialité de l'âme, de son incorruptibilité, de son immortalité, pour indiquer que la matière n'intervient pas dans sa constitution et qu'elle appartient à un ordre supérieur, qu'elle n'est pas soumise à la loi de la corruption et de la mortalité.

Le Je pense

Lors de la vogue du structuralisme, la formule *ça pense* a connu un certain succès. La pensée était représentée par là comme l'activité d'un système autorégulé et autopropulsé (une "structure") dont notre esprit serait le lieu et le témoin passif.

La formule tenait de la provocation. Elle s'opposait frontalement au *je pense* qui est une affirmation déterminante de plusieurs philosophies par ailleurs éloignées les unes des autres. En effet, la conscience de soi accompagne les actes de la pensée, entendue au sens le plus large. C'est à moi comme sujet que j'attribue spontanément les actes de connaissance ou les mouvements affectifs qui se présentent dans le champ de ma conscience. Ce n'est pas l'œil qui voit, ce n'est pas le cerveau qui ressent ou qui pense. C'est toujours le sujet, qui au moyen de ces organes, perçoit ou élabore images et idées, au sens que nous avons dit.

Ce sont là des données premières qui ont retenu la réflexion philosophique. Celle-ci, dans son analyse des formes de la causalité, a ainsi dégagé, distincte de la cause principale et sous sa mouvance, le concept de cause instrumentale. Dans notre société technicienne, l'instrumentalité est un fait d'expérience quotidienne. Mais le concept n'est pas restreint aux objets techniques. Il est d'une application plus élémentaire et plus large. Son usage est requis en métaphysique et en théologie. L'instrument est une cause qui n'agit que sous la motion de la cause principale, mais dont l'usage est nécessaire à cette dernière pour qu'elle atteigne sa fin, et qui marque l'effet de sa modalité.

Les organes des vivants entrent dans la catégorie de la cause instrumentale.

Si l'on n'est pas attentif à cette donnée, on court le risque, à son insu, de se trouver enfermé dans la logique du: *ça pense*.

Dans la brève esquisse qui précède, je n'ai pas parlé de ce point, pourtant essentiel, qu'est le langage. Celui-ci nous offre un système de signes qui nous permettent de communiquer entre nous idées et sentiments. Mais le langage nous est également nécessaire pour penser en nous-mêmes. Les mots et les constructions grammaticales de soi appartiennent au domaine des *phantasmata*, objet de la *conversio* et du *reditus*; ils renvoient à un signifié d'un ordre supérieur, celui de l'esprit (la *mens*). Par les mots et les phrases nous pouvons échanger des conceptions qui ressortissent à l'ordre conceptuel. Il faudrait, à ce propos, discuter certaines thèses des récentes philosophies du langage qui font du langage l'ultime instance. En réalité, dans le langage est attestée l'unité du sujet humain et la nature de l'âme spirituelle qui est en même temps forme du corps. En tant qu'elle est spirituelle, elle est directement créée par Dieu.