

De l'homme humain : la question de l'homme dans la pensée de Thomas d'Aquin

Autor(en): **Cattin, Yves**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381375>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DE L'HOMME HUMAIN

*La question de l'homme dans
la pensée de Thomas d'Aquin*

YVES CATTIN

INTRODUCTION

Au cours de son existence, l'homme est totalement immergé dans le temps de son histoire, mais toujours, d'une certaine manière, il échappe à l'horizontalité de cette histoire. Il transcende le mouvement qui le conduit vers sa fin et, qu'il le veuille ou non, il lui donne un sens. En vivant, l'homme inscrit dans le temps un projet qu'il réalise, plus ou moins librement et parfaitement.

Tous les philosophes ont été plus ou moins sensibles à ce double mouvement de l'existence humaine, d'engagement et de retrait, même s'ils n'ont pas tous pu ou su en rendre compte. C'est ce que les penseurs médiévaux, bien avant les penseurs modernes, ont appelé l'intentionnalité. Celle-ci décrit la double nécessité qui définit l'homme: pour être vraiment un homme humain, il doit à la fois s'investir dans le monde et les choses, devenir mondain et historique, et dans le même temps, il ne doit pas s'y perdre, mais au contraire s'y (re)trouver. Il demeure alors comme en retrait du monde, ouvrant ainsi un espace à partir duquel le monde se donne à lui comme un monde humain. En posant le monde comme objet, l'homme se pose comme sujet en face du monde. Les vieux mots, aujourd'hui usés, de corps et d'âme (ou esprit), de raison et de sensibilité essayaient de traduire cette complexité essentielle de l'être humain, toujours irrémédiablement historique et toujours sujet de son histoire.

Au Moyen Age, Thomas d'Aquin a été un des penseurs les plus attentifs à ce problème et c'est sa réflexion que je voudrais examiner ici¹. Le théologien

¹ L'idée de cette étude m'a été suggérée par la lecture d'un article passionnant de E. JUENGEL, «Homo humanus. La signification de la distinction réformatrice entre la personne et ses œuvres pour la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même», dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119 (1987), p. 33-50. Dans cette étude, l'auteur montre comment Luther a pensé l'avènement de l'homme à sa propre humanité dans la gratuité de l'acte divin qui le sauve dans la Croix du Christ. Quoique partageant de nombreuses thèses de l'auteur, il me semble cependant que sa réflexion repose sur une ambiguïté en ce qui concerne l'humanité qu'on attribue à l'homme. Si l'homme n'accède à son humanité que dans l'acte gratuit qui le sauve, qu'est-il alors s'il ne consent pas à cet acte, soit par ignorance, soit parce qu'il le refuse? C'est cette ambiguïté que l'étude présente voudrait essayer de lever en décrivant une humanité de l'homme

qu'est Thomas montre qu'avant même l'acte de salut qui institue l'homme dans son humanité restaurée, l'homme se pose dans son humanité dans l'acte même où il se donne un monde. Même si cette humanité à laquelle il accède alors n'est pas encore une humanité achevée et sauvée, elle est cependant déjà humaine. Et ce que la foi chrétienne annonce dans la mort-résurrection de Jésus présuppose, pour Thomas, non seulement la gratuité amoureuse de Dieu qui sauve, mais aussi ces « prolégomènes d'humanité » qui posent l'homme dans son essence existentielle. Car si l'homme ne peut réaliser son humanité plénière que dans l'acceptation du Don de Dieu, encore faut-il qu'il soit préalablement un homme et non pas autre chose...

Avant de commencer à lire et méditer les textes de Thomas, je voudrais ajouter un mot sur la méthode suivie. On ne trouvera pas ici un exposé historique et érudit de la pensée thomasiennne. En lisant les textes de Thomas et en essayant d'y retrouver la vie et le dynamisme d'une pensée depuis longtemps figée dans les commentaires, il m'a semblé qu'on pouvait dégager les catégories fondamentales d'une anthropologie possible. C'est dire que ces textes, que j'ai essayé de respecter dans mon interprétation, ont été pour moi prétexte à une méditation sur l'existence concrète de l'homme. La pensée de Thomas, historiquement située et apparemment étrangère à nos problèmes, est souvent plus précise, plus rigoureuse que beaucoup d'analyses actuelles et plus proche de la vie concrète de l'homme. A ce titre, elle peut aider à comprendre notre situation présente².

1. LA QUESTION DE L'HOMME

Avant d'examiner la pensée de Thomas, il faut rappeler en quelques mots comment se pose la question de l'homme dans la pensée médiévale. Lorsque

préalable à l'acte du salut. Thomas d'Aquin, que je supposerais volontiers d'accord avec les thèses de Luther et de Jünger, montre qu'avant tout acte de salut, l'homme instaure son humanité dans l'acte par lequel il s'ouvre à un monde en se posant lui-même comme sujet. Dès lors, le mot « humain » dont on qualifie l'homme, n'est pas univoque mais analogue. Et il me semble qu'ici l'analogie a une importance tragique dans le dialogue du théologien avec l'incroyance.

² D'une façon générale, je citerai en latin les textes de Thomas en proposant entre parenthèses, à la suite du texte latin, une traduction. Cette traduction de phrases isolées de leur contexte me paraissant difficile et toujours contestable, je me suis permis d'utiliser les traductions existantes en les modifiant lorsque cela me paraissait nécessaire. D'autre part, dans cette étude, je ne citerai que les textes de Thomas, sans me référer explicitement aux commentateurs ou exégètes de saint Thomas. Ce qui ne signifie pas que je ne leur doive rien. Je voudrais seulement signaler deux études auxquelles je suis particulièrement redevable. Il s'agit d'une part de l'ouvrage de B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin* (Desclée de Brouwer, Paris, 1958), d'autre part, d'une étude manuscrite et inédite d'un ami, P. BOULAIS, sur *Les actes humains dans la Somme de Théologie de saint Thomas d'Aquin*.

les penseurs médiévaux parlent de l'homme et de la connaissance de l'homme, ils ont pour habitude d'adopter un double point de vue qu'ils ont hérité de la pensée grecque et latine, le point de vue de l'esprit et le point de vue du corps. Avec, dans le cas particulier de l'homme, l'obligation de penser ces points de vue ensemble, de penser un esprit qui a (ou qui est) un corps, ou un corps qui est un esprit. Pour cette raison, le lieu privilégié de la méditation médiévale sur l'homme, celui où on peut le mieux répondre à la question de l'homme, est l'étude de la connaissance dont l'homme est le sujet. Nulle part ne se dévoilent mieux les rapports entre l'esprit et le corps que dans l'analyse des rapports, dans l'acte même de connaissance, entre la raison et la sensibilité (ou la perception, comme nous dirions aujourd'hui). C'est dans cette activité privilégiée de la connaissance que se manifeste le mieux la «nature» de l'homme, son essence «in actu». Et c'est pour cette raison, parmi d'autres, qu'on trouve chez la plupart des penseurs médiévaux une étude critique, exigeante et rigoureuse de l'acte de connaissance; et plus parfaitement et plus consciemment chez Thomas d'Aquin.

L'homme est une «anima»

Lorsque Thomas pose la question: «Qu'est-ce que l'homme?», en se situant la plupart du temps au niveau d'une critique de la connaissance humaine, ce qu'il faut d'abord souligner, qui est particulièrement intéressant, c'est le point de vue qu'il adopte, ou le chemin qu'il choisit pour donner une réponse à cette question. En effet, en posant la question: «*Quid sit homo?*» (Qu'est-ce que l'homme?), Thomas la transforme aussitôt en une autre question: «*Quid sit anima?*» (Qu'est-ce que l'âme?). «*Il appartient au théologien, écrit Thomas, de considérer la nature de l'homme à partir de l'âme et non à partir de son corps. Le corps ne l'intéresse que dans son rapport à l'âme... Nous examinerons donc en premier lieu ce qui a trait à l'essence de l'âme; deuxièmement, ce qui concerne son pouvoir, c'est-à-dire ses puissances; troisièmement, ce qui regarde son opération.*»³ Ce texte parle du théologien et de la théologie, mais ce n'est pas pour dire que la philosophie adopte un autre point de vue et procède autrement. Car la philosophie, pour Thomas, c'est Aristote, et celui-ci, lorsqu'il pose la question de l'homme, opère la même réduction à l'«anima»⁴. Aussi, lorsque dans ce texte Thomas parle de théologie, il entend bien que dans ce cas précis, les points de vue de la théologie et de la philosophie sont identiques; et il oppose cet identique point de vue à un autre point

³ *Somme de Théologie (S. T.) la pars, Question 75, Prologue*: «Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam... Primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius...»

⁴ *Comment. in De anima, Lectio. 1.*

de vue, que Thomas écarte ici, qui est celui des approches objectives de l'homme, ce point de vue qu'on appellerait aujourd'hui scientifique. Thomas, très concrètement, entend signifier que la théologie, comme la philosophie, en opérant la réduction de l'homme à l'«anima», refusent le point de vue adopté dans les traités «biologiques» et «scientifiques» d'Aristote, le point de vue qui fait qu'on étudie l'homme comme une chose, de l'extérieur⁵. Pour Thomas, s'interroger sur l'homme en philosophe ou en théologien, c'est s'interroger sur l'«anima».

Qu'est-ce que l'«anima»?

Il importe cependant de bien comprendre le sens du mot «anima», qui a une longue histoire dans la tradition latine. Il faut ici oublier les constructions hasardeuses de la psychologie rationnelle à laquelle une scolastique postérieure a réduit l'anthropologie de Thomas. De même, il faut renoncer à retrouver dans ce mot la pensée d'Augustin qui voit dans l'«anima» le principe spirituel qui fait de l'homme une «imago Dei», une image de Dieu. Enfin, on doit se défaire de la tradition réflexive, héritée de Descartes, décrivant un «cogito» saisi dans la pure conscience de soi. Thomas utilise ce mot dans la plus légitime tradition aristotélicienne: le concept d'«anima» traduit le concept de VIE, l'être «animé» est l'être vivant. L'«anima» est le principe, le fondement, la source des activités par lesquelles se manifeste la vie⁶. Elle est donc fondamentalement liée au corps, et elle ne dit pas une partie de l'homme, mais le principe qui fait de lui un être vivant, et plus exactement un homme vivant. Ce qui fera dire à Thomas, après Aristote, que l'«anima» est «*l'entéléchie première d'un corps naturel organisé*». Pour cette raison, on ne saurait traduire «anima» par le mot «âme» au sens moderne du terme. En s'interrogeant sur l'«anima», on est loin en effet de la psychologie, on s'interroge sur ce qui fait qu'un vivant est vivant, sur l'essence de ce vivant qu'est l'homme.

Mais Thomas précise bien qu'on ne fait pas non plus de la biologie en réduisant la question de l'homme à la question de l'«anima». On pourrait penser en effet qu'en considérant l'homme comme un vivant, on en fait un vivant parmi d'autres et on s'interdit de le penser comme homme. Car le problème est de savoir quelle est la distinction entre l'homme et les autres

⁵ Il s'agit ici des traités *De sensu et sensato*, *De morte et vita*, *De respiratione*, *De iuventute*, *De animalium motibus*, *De somno et vigilia*, *De animalium incessu*.

⁶ *S. T. Ia, q. 75, a.1.*: «Oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt» (Il faut admettre que ce qu'on appelle l'âme est le principe premier de la vie dans les vivants qui nous entourent). L'«anima» est «*corporis actus*», Cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 1, 412 a 20. Dans la présente étude, j'utiliserai toujours le mot «anima» en ce sens et sans le traduire.

vivants, et sur quoi fonder cette distinction. Pour répondre à cette difficile question, Thomas souligne, à la suite d'Aristote, le caractère analogue de la notion d'«anima»⁷. On ne saurait donner une définition commune de l'«anima»⁸. On peut certes parler de la vie et de ses propriétés universelles, mais la vie se trouve totalement diversifiée selon ses degrés, et il y a entre ces degrés, non pas une simple différence, mais une discontinuité: chaque degré est original et doit être appréhendé en lui-même. L'anthropologie s'appuie donc sur la biologie, mais elle ne peut être réduite à une biologie. Car, en parlant de l'homme, l'«anima» qu'il s'agit de dévoiler est une «*anima humana*» (une âme humaine), c'est-à-dire bien sûr comme toute «anima», un «*actus corporis*» (acte d'un corps), mais, dans le cas précis, un «*actus corporis humani*» (acte d'un corps humain).

Cette position de Thomas me paraît d'une très grande actualité. D'une part, elle place l'anthropologie nettement du côté de la philosophie, en l'excluant de la démarche scientifique (comme celle de la biologie ou de l'anthropologie physique). D'emblée, l'homme apparaît comme n'étant pas une chose du monde, dont la science pourrait rendre compte. Cela ne signifie pas pour autant que l'«anima» échappe à toute investigation et qu'elle est un être purement spirituel. Dans la question 75 de la Somme de Théologie, Thomas s'efforce de montrer comment l'«anima humana» n'est pas celle de l'animal (article 3), ni celle de l'ange (article 7). On ne peut la réduire au corps, mais on ne peut non plus en faire une substance spirituelle séparée, car «*anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis*» (l'âme, par la nature de son essence, est apte à être unie à un corps). Et à la fin du même article 7, Thomas ajoute: «*anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem*» (l'âme, d'une certaine façon, a besoin d'un corps pour agir). La question 76 (article 1) souligne encore que l'«anima» est «*habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem*» (ayant une aptitude et une inclination naturelle à l'union avec le corps). Alors qu'on a tendance aujourd'hui à souligner l'univocité du concept de vie, et que le qualificatif «humain» signifie souvent «trop humain», Thomas vient opportunément rappeler que le problème de l'homme est plus complexe et que la vie animale de l'homme est aussi une vie humaine. C'est de cela que l'anthropologie essaie de rendre compte⁹.

⁷ ARISTOTE, *De anima*, II, 2, 413 a 22-23. : «Le terme vie reçoit plusieurs acceptions et il suffit qu'une seule d'entre elles soit réalisée dans un sujet pour que nous disions qu'il vit».

⁸ THOMAS D'AQUIN, *Comm. in De anima*, II, 6, N° 299.

⁹ Les remarques qui précèdent montrent combien HEIDEGGER méconnaît profondément l'histoire de la pensée médiévale lorsqu'il écrit: «En revanche, toute philosophie avant Descartes se limite à une pure représentation de l'objectif. Même l'âme ou l'esprit sont représentés sur le mode de l'objet, quoiqu'ils ne le soient pas comme tels...» (*Hegel et les Grecs*, in *Questions*, II, Paris, p. 53). La suite des analyses de Thomas sur l'intentionnalité soulignera encore davantage cette méconnaissance de Heidegger.

Quoiqu'il en soit, dans cette perspective qui me paraît assurée, s'ouvre un double espace pour une réflexion sur l'homme. L'anthropologie doit comprendre l'homme à la fois comme un vivant parmi les vivants, dans les limites d'une définition de l'«anima» comme «actus corporis», mais aussi, parce que cette définition est en quelque sorte extrinsèque à l'homme, superficielle et incomplète, elle doit découvrir l'être *propre* de l'homme, ce qui fait que l'«anima» est «*anima humana*». On trouve donc ici une réflexion concrète sur l'homme vivant, une réflexion qui enracine l'homme dans le monde, qui part de sa situation réelle et essaie de déchiffrer sa transcendance et son ouverture. La question de l'homme est donc posée au niveau même de sa présence originaire au monde, point de départ obligé de toute réflexion philosophique.

2. LA MÉTHODE: DE L'EXISTENCE À L'ESSENCE

Comment déterminer à la fois la naturalité et la spécificité de l'essence de l'homme? Thomas, dans un texte célèbre, propose une méthode d'analyse: «*Pour parvenir à la connaissance de l'«anima», il nous faut partir de ce qu'il y a de plus extérieur («ab his quae sunt magis extrinseca») ... Il nous faut partir des objets, pour connaître les actes par les actes, connaître les puissances, et par les puissances, l'essence de l'«anima».*»¹⁰ Il faut ici méditer longuement ce texte capital qui propose, pour donner un contenu à l'anthropologie, une méthode qu'on pourrait appeler régressive.

Des objets de l'homme à son essence

Remarquons d'abord que ce texte suppose que l'essence de l'homme ne se donne pas comme une évidence; elle nous est voilée et elle ne se donne à nous que médiatement. L'essence de l'homme est comme en retrait, derrière l'homme vivant, et on ne peut la découvrir que progressivement. On commence par voir l'homme de l'extérieur, puis peu à peu on parvient à dévoiler son essence. On voit d'abord l'objet, puis l'acte, puis la puissance, enfin l'essence. Cette méthode semble traduire l'expérience commune, celle que chacun fait dans la connaissance d'autrui, et à ce titre, elle peut paraître banale. En réalité, elle témoigne à la fois d'un profond respect pour l'homme vivant, et d'une grande humilité intellectuelle. Elle autorise toutes les approches possibles de l'essence de l'homme et fonde leur validité. Bien avant l'heure, elle établit en droit la possibilité de ces disciplines qu'on appelle aujourd'hui les

¹⁰ *Comm. in De anima, II, 6, N° 308.* Thomas ajoute cette phrase: «Si l'âme connaissait directement son essence, c'est l'ordre contraire qu'il faudrait suivre; car alors plus un élément psychique serait proche de l'essence de l'âme, plus tôt serait-il connu par elle». Le Prologue de la question 75 de la S. T., la Pars, indique la même méthode de recherche, en la référant au Pseudo-Denys.

sciences humaines. En outre, cette méthode se révèle comme infiniment respectueuse de la profondeur et du mystère de la rencontre d'autrui. Il n'y a pas de révélation immédiate du visage d'autrui qui permettrait une fois pour toutes de le reconnaître, sans risque ni aventure. Thomas souligne que la connaissance de l'homme est toujours une tâche longue et difficile, sans doute interminable. On remarquera aussi que cette méthode de connaissance de l'homme est une remontée en sens inverse du processus de manifestation de son essence. Ce qui est dernier en effet dans l'analyse réflexive est ce qui est premier ontologiquement et, inversement, ce qui est premier quant à nous est dernier quant à soi. L'ordre d'apparence phénoménale inverse l'ordre de génétique transcendante. Autrement dit, le principe, l'essence de l'homme, est l'ultime de l'ordre du discours, de la résolution onto-logique, en même temps que le premier dans l'ordre de l'être, de la procession onto-génique¹¹. On peut même ajouter que l'essence de l'homme n'est que l'horizon jamais atteint du discours sur l'homme. Etant donné que l'homme n'en finit pas d'exister, de réaliser son essence dans les actes concrets de sa vie quotidienne, le dévoilement de son essence n'est jamais définitif. Aussi toute anthropologie est-elle provisoire et précaire.

Ce qui vient d'être dit justifie selon Thomas qu'avant toute recherche philosophique sur l'homme, on puisse conduire des études objectives, telles celles de la biologie, de la médecine ou encore des sciences humaines. Il reste évidemment entendu que ces études ne sauraient s'ériger en savoir absolu et définitif, en point de vue exclusif de tout autre, mais qu'elles restent des approches extérieures de l'essence de l'homme : en elles, l'essence de l'homme se donne encore en se voilant.

L'homme est son histoire

De plus, il faut préciser qu'on ne saurait voir dans cette méthode une démarche de type kantien, par laquelle l'esprit se resaisirait en deçà des objets de son activité, et même en deçà de son activité elle-même, comme une source pure et inépuisable. Pour Thomas, il ne s'agit pas du tout d'une remontée qui abandonnerait en arrière les objets eux-mêmes. Si on peut oser l'expression, il s'agit d'une remontée ou d'une régression *sur place*, à l'intérieur des objets eux-mêmes. En dévoilant l'essence de l'homme, on ne voit jamais que les objets. Il s'agit seulement d'approfondir ces objets en faisant apparaître en eux un sens *humain*. Car l'essence de l'«anima» est de se manifester et de se réaliser dans ses objets : l'essence de l'homme est son extériorité. La démarche n'est donc pas régressive, au sens d'une pente qu'on remonterait de bas en haut ou d'un chemin qu'on ferait en sens inverse, comme je l'ai dit trop vite. Elle est un approfondissement sur place. L'essence de l'«anima» n'est pas au-delà du

¹¹ Voir le texte cité dans la note précédente.

monde, elle est *dans le monde*, parce qu'elle est la fondation du monde¹². Dans la série objet-acte-puissance-anima, on va en fait du même au même. Thomas affirme que l'essence de l'homme ne se réalise qu'en s'affrontant à l'altérité de l'objectif, sans l'abandonner ni la fuir comme le suggère Kant, mais sans non plus la réduire à la manière de Hegel affirmant que l'esprit ne sort jamais de lui-même¹³. Cela apparaît évident quand on examine comment Thomas entend concrètement cette série qui va des objets à l'«anima».

On peut donc bien dire que l'«anima», c'est l'essence de l'homme, ce qui fait qu'un homme est un homme; mais elle n'est cela que si elle peut accomplir certaines opérations qui sont dites humaines. L'«anima» se réalise dans des pouvoirs concrets qui l'effectuent dans l'altérité et l'objectivité du monde. L'homme n'est donc pas purement et simplement homme. Il n'est homme qu'en le devenant, en mettant en œuvre ses pouvoirs de devenir autre chose. Cela ne signifie nullement, ajoute très subtilement Thomas, qu'on puisse réduire l'homme à ses pouvoirs: ceux-ci ne sont pas purement et simplement l'«anima», ils sont les pouvoirs de l'«anima»: «*Potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius*» (les puissances de l'âme ne sont pas l'essence même de l'âme, mais ses propriétés)¹⁴. Il développe magistralement cette distinction dans le corps de l'article premier de la question 77 (Ia pars) de la Somme de Théologie. Il montre alors que l'«anima» est un acte premier, son opération étant un acte second. Car l'être qui possède une «anima» n'est pas toujours en acte de ses opérations vitales. D'où «*essentia animae non est eius potentia*» (l'essence de l'âme n'est pas sa puissance). Cette distance inscrite entre l'«anima» et ses pouvoirs est très importante car elle signifie à la fois que l'homme, pour être un homme, doit réaliser son essence, qu'il n'est pas un donné, mais une genèse interminable, une *histoire*, et d'autre

¹² Il faut même dire davantage. Pour Thomas, non seulement on ne sort pas du monde, mais on ne sort pas du corps. Etant donné que l'essence de l'«anima» est envisagée à partir de l'acte de connaissance intellectuelle, on pourrait croire qu'elle est définie sous son aspect purement intellectuel, donc indépendamment du corps. Or, comme je le montrerai plus loin, la connaissance intellectuelle n'est pas pensable pour Thomas sans la perception sensible, et le «Je pense» est toujours un «Je perçois». Le corps est l'horizon de l'intellect, il est requis, non seulement comme organe, mais «ratione obiecti». Sinon l'«anima» n'est plus un «actus corporis», elle n'existe plus dans le monde. Et l'homme n'est plus cet «aliquid compositum ex anima et corpore» (ce composé d'âme et de corps). (*S. T. Ia, Q. 75, a.4.*)

¹³ On verra plus loin pourquoi je parle ici d'objectivité et d'altérité. L'homme non seulement n'est pas donné d'emblée comme homme, il doit devenir humain; mais pour cela, il doit devenir autre que lui, il doit devenir monde. Thomas est d'une extrême lucidité. Il dit que «Platon, pour qui la sensation est une opération propre de l'âme, pouvait dire que l'homme est une âme qui se sert d'un corps». Mais pour lui, parce que l'«anima» est «actus corporis» et que le corps, par le biais des sens et de la perception, «donne à penser» à l'«anima», on doit dire en conséquence que «l'homme n'est pas seulement l'«anima», mais un être composé d'âme et de corps» (*S. T. Ia, Q. 75, a.4, Respondeo*).

¹⁴ *Quest. Disput. De anima. Q. 1, Art. 12.*

part que l'homme n'est pas réductible à ce qu'il fait, qu'il échappe toujours d'une certaine façon à sa réalisation historique concrète en la transcendant. L'homme n'est pas purement et simplement l'altérité qui le réalise, mais il doit se manifester dans l'altérité: il n'est homme qu'en devenant autre mais être homme ne consiste pas à devenir autre et à être autre. La théorie des puissances de l'«anima» est donc pour Thomas une manière d'affirmer que pour être identique à soi, l'«anima» doit devenir autre que soi. Ces puissances sont des propriétés qui «*fluunt ab essentia animae sicut a principio*» «*per aliquam naturalem resultationem*» (qui coulent de l'essence de l'âme comme de leur principe, par une sorte de jaillissement naturel)¹⁵. L'altérité que devient l'homme n'est donc pas une altérité absolue, c'est une altérité qui n'ajoute rien à l'homme, mais qui lui permet de se réaliser, d'exister *son essence*. La notion de puissance indique donc ici le caractère médiat de l'essence de l'homme: l'homme n'est un homme qu'en pouvant faire des choses, qu'en devenant autre. Mais si cette médiation est nécessaire, elle ne signifie pas pour autant que l'homme n'est que ce qu'il fait, l'altérité qu'il devient. L'«anima» n'est pas ses pouvoirs, mais ses pouvoirs réalisent son essence.

Les actes de l'homme

De plus, ces puissances de l'«anima» ne sont décelables que dans les actes qui les font exister, qui en font des puissances réelles et concrètes: «*Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia; et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae*» (On dit que la puissance comme telle est ordonnée à l'acte. Il faut donc que la puissance soit définie par son acte; et que les puissances se diversifient selon la diversification de leurs actes)¹⁶. Et l'acte lui-même ne peut être saisi que s'il est un acte concret, c'est-à-dire à travers son objet. Un texte de la Somme de Théologie résume parfaitement cette problématique: «*Potentia secundum id quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti*» (La puissance comme telle est ordonnée à l'acte; la puissance reçoit donc sa raison de l'acte auquel elle est ordonnée. Par conséquent, la raison de la puissance est diversifiée selon la diversification de la raison de l'acte. Or la raison de l'acte est diversifiée selon la diversification de la raison de l'objet)¹⁷. L'objet est donc ce qui donne une intelligibilité

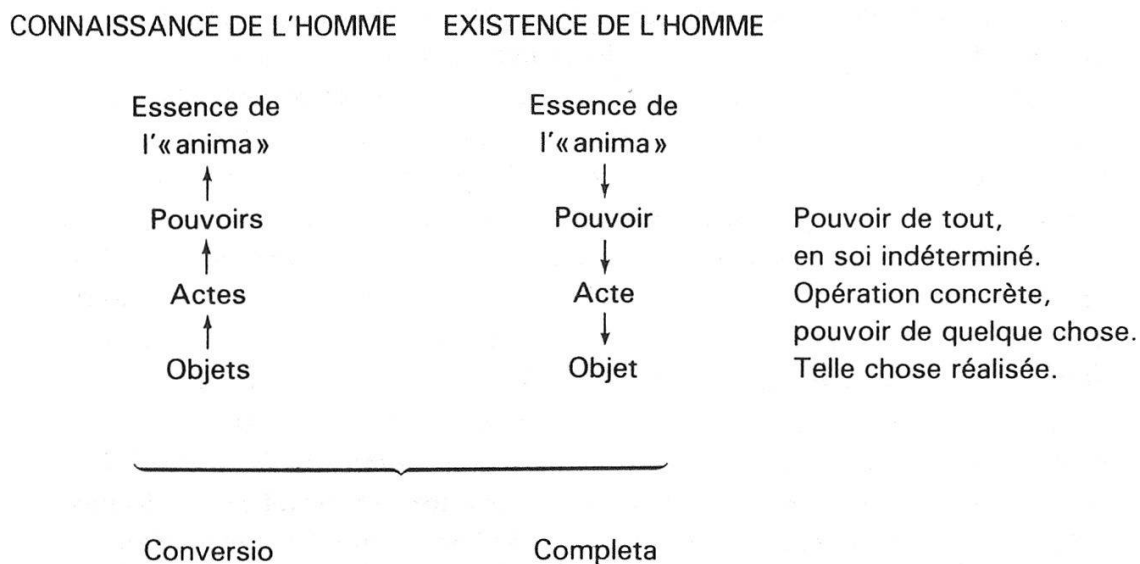
¹⁵ *Comm. in De anima*, II, 5, N° 281; *S. T. 1a, Q. 77, a.6, Respondeo et ad tertium*. Voir aussi *Comm. in De anima*, II, 5, n° 281.

¹⁶ *Q. D. De anima. Q. 1, art. 13*; voir aussi: *Comm. in Sent. dist. 24, Q. 2, a. 2*; *S. T. 1a-2ae, Q. 18, a.2*; *Q. 19, a.1*; *Comm. in De anima*, II, 6.

¹⁷ *S. T. 1a, Q. 77, a.3*.

actuelle à l'acte qui le pose et au pouvoir qui en est la source: «*actus autem ex obiectis speciem habent*» (Les actes sont spécifiés par leurs objets)¹⁸.

Thomas entend l'objet d'un acte en trois sens différents mais complémentaires. Il s'agit d'abord de l'objet matériel, qui est la pluralité indéterminée, la diversité pure des choses, sur laquelle porte l'acte. C'est un multiple à unifier et à comprendre. Il s'agit ensuite de l'objet formel, qui est l'unificateur du multiple à l'aide d'une forme qui fait de ce multiple un objet intelligible; car en soi le multiple est inintelligible: «*Intellectus potest quidem multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum*» (L'intelligence peut comprendre le multiple en le ramenant à l'unité et non en tant que multiple)¹⁹. C'est ici la «*ratio obiecti*». Enfin, dernier sens, l'objet peut être aussi entendu comme l'unificateur qui éclaire tout, même la perception sensible, le «*lumen sub quo...*», et c'est alors l'être, «*ens in quantum ens*». La notion d'objet est donc pour Thomas une notion dialectique qui tente de résoudre l'opposition entre l'un et le multiple. Cette résolution dialectique se fait dans une totalité qui est le champ constitué par l'unification du multiple. Et c'est cette totalité que nous appelons, en tant qu'elle est *constituante*, l'homme comme être-au-monde, et en tant qu'elle est *constituée*, le monde comme monde humain. De nombreux textes de Thomas analysent cette série d'intelligibilité, et on peut les résumer par le schéma suivant:



Des actes à l'essence

Ce schéma, après tout ce qui vient d'être dit, indique, en regard du processus de réalisation de l'essence de l'homme, le chemin de la connaissance de

¹⁸ Voir note 14.

¹⁹ *S. T. Ia, Q. 85, a.4.*

l'homme. Pour connaître l'«anima», Thomas pense qu'il faut partir des objets de ses actes pour en déduire ce qu'elle est dans son essence. Mais il ne faut pas simplifier cette démarche en la chosifiant. Thomas sent bien la complexité de l'analyse et il l'expose dans la Q.87 de la Ia Pars: «*Quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quae in se sunt*» (Comment l'âme intellectuelle se connaît-elle et connaît-elle ce qui est en elle). Thomas distingue deux modes de connaissance de l'âme. Il y a d'abord ce que nous appellerions une «conscience d'être», une connaissance existentielle de l'âme par elle-même, que Thomas définit comme «*mentis praesentia quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam*» (présence de l'esprit, qui est le principe de l'acte par lequel l'esprit se perçoit lui-même). Cette conscience accompagne une connaissance «quidditative», qui est la connaissance que l'âme a du principe générateur de son être. Cette connaissance, c'est de «*cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est quidditatem et naturam suam*» (connaître sa différence d'avec les autres choses, c'est-à-dire sa quiddité et sa nature). Thomas semble donc admettre ici l'expérience originaire d'un Cogito pré-réflexif, présence de l'«anima» à elle-même, présence qui accompagne toutes ses représentations. Mais, et c'est ici capital, cette présence n'est pas une aperception immédiate que l'«anima» aurait de son essence. Car Thomas précise très clairement: «*Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster*» (ce n'est donc pas par son essence, mais par son acte que notre intelligence se connaît). La connaissance que l'«anima» a d'elle-même est toujours médiatisée par son acte, et donc par l'objet de cet acte. L'homme est donné à lui-même dans et par un monde, et c'est parce qu'il connaît tel objet qu'il se connaît connaissant tel objet. Après avoir établi que l'«anima» en tant que pure puissance est inconnaissable si elle ne passe pas à l'acte (art. 1), et que donc on ne peut connaître l'essence de l'«anima» qu'à partir de ses actes (art. 2), Thomas montre que la connaissance de l'«anima» comme essence est médiatisée par la connaissance de l'«anima» en tant qu'acte ayant un objet: «*Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem*» (Autre est l'acte par lequel l'intelligence connaît la pierre, autre, l'acte par lequel elle connaît qu'elle connaît la pierre). Ainsi, même la connaissance intuitive que l'«anima» a d'exister, la conscience de soi, est médiatisée par la présence de l'homme à son monde, dans la connaissance ou le désir.

En terminant cet exposé de la méthode utilisée par Thomas, je voudrais insister encore sur le fait qu'il ne faut pas entendre ce chemin vers la connaissance de l'essence de l'homme, allant des objets vers l'essence, en passant par les actes et les puissances, comme une succession d'étapes par lesquelles on passerait pour déboucher enfin sur la contemplation de l'essence. Beaucoup de lecteurs trop pressés de Thomas l'ont souvent oublié et, en s'appuyant sur les mêmes textes que ceux que j'ai cités, sont allés trop vite à la contemplation de l'essence de l'homme. Cela est d'autant plus tentant qu'en théologie, l'homme

est lui-même l'objet d'une révélation et qu'on peut facilement, — mais non sans dommage, — faire l'économie d'une recherche patiente et laborieuse sur l'être de l'homme. Or Thomas le théologien rappelle sans cesse que la connaissance de l'homme est une entreprise longue et difficile, dont la foi elle-même ne saurait nous dispenser. Il s'agit d'approfondir «sur place», de «creuser» le monde humain, pour apercevoir peu à peu l'essence de l'homme. L'affirmation centrale de Thomas reste qu'on ne peut connaître l'homme dans son essence qu'en connaissant le monde humain qu'il fait exister. L'homme est concrètement son monde. La démarche de Thomas est originale et refuse de consentir à la double tentation de l'empirisme et de l'idéalisme. Contre ce dernier, elle revendique que l'homme, pour exister concrètement, doit s'ouvrir à un autre que lui, dans une transcendance et un dépassement intentionnels. Il n'existe qu'en s'objectivant, en s'ouvrant à cet autre que lui qui est le monde. L'homme est impensable hors de cette ouverture et le sujet pur est le mauvais rêve de la philosophie. Mais contre l'empirisme, Thomas souligne dans le même temps que cet «éclatement» vers le monde est identiquement autoposition de soi, ou si on autorise le néologisme, «inclatement» vers soi. L'homme ne se naturalise pas en devenant monde; au contraire, il devient soi, il réalise son essence. Je suis le monde, non pas au sens où je me perds en lui, mais en ce sens qu'il est ma plénitude d'être, ou comme dit Thomas, que j'existe comme «similitudo» du monde. Le monde n'est pas autre que l'«anima» déployée selon la plénitude de sa richesse; l'homme est le monde, toutefois cette identité ne peut être pensée sur le mode de l'unité ontologique, mais sur celui de la similitude: «*Non solum est id quod est, sed etiam est quoddammodo alia*» (non seulement il est ce qu'il est, mais, d'une certaine manière, il est toutes choses)²⁰. Cette identité de l'homme et du monde, parce qu'elle est médiate, exclut tout idéalisme. Et parce qu'elle exclut la coïncidence parfaite et l'identité radicale, parce qu'elle est toujours vécue sur le mode du «quoddammodo» de la similitude, elle exclut aussi tout empirisme ou naturalisme. L'homme ne va pas de soi à soi dans une immanence parfaite, mais il se pose en affrontant une objectivité irréductible et une altérité réelle. On dirait aujourd'hui que l'homme est le monde, non pas sur le mode de la positivité immédiate, celle de la chose qui est ce qu'elle est, mais sur le mode de la négativité. L'homme est le monde; mais il n'est pas purement et simplement le monde, parce qu'en étant le monde, il devient homme²¹.

²⁰ *Comm. in De anima, II, 5, N° 283.*

²¹ En marge de mon propos, je voudrais noter que, pour Thomas, cette conception de l'homme qui est «quoddammodo omnia alia» n'est pas étrangère à sa conception du problème de l'être. On peut même dire ici que pour Thomas, l'anthropologie est le fondement de l'ontologie. On relira ici avec attention le début de la Question Disputée De Veritate. Il me semble que Thomas y est parfaitement conscient des enjeux de l'anthropologie comme propédeutique de la venue de l'homme à l'être.

3. L'INTENTIONNALITÉ HUMAINE: LES CATÉGORIES ANTHROPOLOGIQUES

Ce mode d'être original qui fait qu'un être est ce qu'il n'est pas, Thomas l'appelle «esse intentionale». Il commence par faire remarquer que ce mode d'être n'est pas propre à l'homme, mais au vivant en général. C'est l'intentionnalité que la biologie décrit aujourd'hui dans les phénomènes d'adaptation et de métabolisme cellulaire, qui font de chaque vivant, pour reprendre l'expression de J. Monod, cet «étrange objet» porteur, dans sa structure même, d'un projet qui est d'exister comme synthèse originale de la vie. Il ne suffit donc pas, comme on le fait souvent, d'expliquer et de comprendre l'intentionnalité, pour décrire l'essence de l'homme. Il faut encore dévoiler une intentionnalité spécifiquement humaine qui définit l'homme comme homme. Aussi trouve-t-on chez Thomas deux analyses qui se superposent constamment, celles de l'intentionnalité en général et de l'intentionnalité spécifiquement humaine.

L'intentionnalité en général

Ce qu'on appelle en général intentionnalité vise non seulement la connaissance, mais toute relation de l'être vivant avec son monde: la vie biologique, la sensibilité et l'affectivité, et, bien sûr, la volonté et la connaissance. Mais dans le cas de l'homme, c'est au niveau de la connaissance que l'analyse est la plus facile et la plus claire. De très nombreux textes de Thomas décrivent cette intentionnalité comme une inhabitation de l'objet dans le sujet, comme présence du connu dans le connaissant²². On ne peut ici résumer toutes les

²² On peut citer les textes suivants: — *S. T. Ia, Q. 12, a.4*: «Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente» (Il n'y a de connaissance que si l'objet connu est dans le sujet connaissant). — *S. T. Ia, Q. 12, a. 2*: «Non fit visio in actu nisi per hoc quod res visa quoddammodo est in vidente» (Il n'y a de vision que si, d'une certaine manière, la chose vue est dans le sujet qui voit). — *De Veritate, Q. 2, a. 2*: «Secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem» (Une chose n'est connue par un sujet connaissant que si, d'une certaine façon, la chose connue est dans le sujet connaissant). — *Comm. in Sent. dist. 32, q. 1, a.4, sol.*: «Etiam intellectus noster seipsum intelligens est in seipso non solum ut idem sibi per essentiam sed etiam ut a se apprehensum intelligendo» (notre intelligence même, lorsqu'elle se connaît, n'est pas seulement présente à elle-même par son essence, mais encore elle comprend qu'elle se connaît elle-même). Dans ce dernier texte, Thomas applique le schéma de l'intentionnalité comme «esse in» à la conscience de soi. Cette conscience de soi est une connaissance qui se définit en termes d'immanence et d'identité, alors qu'elle est réalisée intentionnellement. C'est donc parce que l'acte de connaissance se réalise dans cette présence de soi à soi qu'il fonde l'opposition qui permet à l'esprit de se saisir. Ce texte montre bien, comme je le développerai plus loin, que l'intentionnalité doit être pensée comme une «similitude» et non en termes spatiaux.

analyses effectuées par Thomas, mais il me semble qu'on peut les ramener à trois affirmations essentielles.

Tout d'abord l'intentionnalité décrite ainsi par Thomas suppose bien une distinction et une opposition entre l'homme et le monde. Mais ce que dit l'intentionnalité, et qui est premier, c'est l'identité homme-monde, et non la dualité et l'opposition. En effet, la réalité vécue et première est celle d'une subjectivité objectivée (ou d'une objectivité subjectivée!), et non pas celle d'un sujet et d'un objet l'un en face de l'autre. L'homme *est* le monde: c'est cette unité expérimentée qui fonde la possibilité de distinction seconde entre l'homme *et* le monde. L'homme comme sujet et le monde comme altérité sont toujours des réalités secondes, déduites à partir de cette unité originaire de l'homme et du monde. C'est cette expérience naïve et oubliée qui fonde le fait qu'il y a un homme et qu'il y a un monde.

L'homme est le monde, mais il l'est «quoddammodo». Il importe de bien comprendre ce mot. Thomas, pour décrire cette unité originaire de l'homme et du monde, parle encore de «esse aliquo modo», de «esse aequaliter», ou encore de «esse in» et «esse apud»²². Toutes ces expressions lui semblent néanmoins défectueuses pour rendre compte de l'unité homme-monde. Elles risquent en effet de faire comprendre cette unité en un sens spatial, comme celle de deux choses qui seraient l'une à côté de l'autre, ou l'une dans l'autre, ou encore comme deux choses qui se ressembleraient ou qui en fin de compte seraient une seule et même chose; ou encore comme une chose qui «aurait» une autre chose. Il faut entendre ici une «similitudo», une «unio» ou «coniunctio», un «unum»²³. Il s'agit d'une unité ontologique relative: «*Cognitio omnis fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente... Nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*» (Toute connaissance se produit lorsque l'objet connu est en quelque manière dans le sujet connaissant... Car le sujet connaissant en acte est l'objet connu lui-même en acte)²⁴. Thomas ajoutera que c'est la perfection de cette identité relative entre le connaissant et le connu qui définit la perfection de la connaissance humaine, qui se situe entre les deux pôles de l'identité absolue: d'une part, le pôle de l'identité «pauvre», celle de la chose qui n'est que ce qu'elle est («*unaquaque res est hoc solum quod est, sicut lapis non est aliud quam hic lapis*»): chaque chose est seulement ce qu'elle est, comme la pierre n'est rien d'autre que cette pierre)²⁵; d'autre part, l'identité «riche» absolument, de Dieu, qui est «omnia alia»²⁶. L'intentionnalité définit donc le statut d'un être qui n'est pas une chose,

²³ *Comm. in Sent. Dist. 35, Q. 1, a. 1, ad 3. — S. T. 1a, Q. 12, a.2. — De Veritate, 8, 1.* Le texte de *De Potentia, 9, 5*, rapproche «esse in» et «esse unum»: «Oportet quod intellectum sit in intelligente et unum cum ipso» (L'objet connu doit être dans le sujet connaissant et doit faire un avec lui).

²⁴ *Comm. in De anima, II, 12, N° 377.*

²⁵ *id. II, 5, N° 283.*

²⁶ *De Potentia. 9, 5.*

identique seulement à elle-même, et qui n'est pas non plus Dieu, qui, d'une certaine manière qu'on ne peut préciser ici, est «omnia alia».

Ce «quoddammodo» utilisé ici par Thomas doit donc être interprété comme une sorte d'*infinité finie*, qui peut être tout, mais qui n'est jamais réelle ni achevée²⁷. L'homme est «*quoddammodo totum ens*» (d'une certaine manière la totalité de l'être). Il y a bien identité, mais relative, en ce sens que si l'«intellectus in actu» (le sujet connaissant en acte) est bien l'«intellectum in actu» (l'objet connu), l'«intellectus in actu» n'est cependant pas la totalité de l'«intellectus» et l'«intellectum in actu» n'est pas non plus la totalité de l'«intellectum». Dans l'intentionnalité, l'homme est bien cet acte qui est le monde, mais il n'est pas que cet acte, puisqu'il est aussi la possibilité de tous les autres actes. L'«anima» actualise et déploie son être dans une activité déterminée par un objet, mais elle n'est pas que cette activité, elle est toujours en retrait de cet acte, précisément parce qu'elle peut être «quoddammodo omnia alia» (d'une certaine façon, toutes choses), et qu'actuellement, elle n'est que cet acte. Corrélativement, on peut dire que l'objet («intellectum») n'est pas la totalité du monde, il n'est qu'une région de l'étant dont le monde est l'horizon comme totalité des objets possibles. L'homme et le monde se «concrétisent» dans l'intentionnalité, mais tous les deux sont transcendants par rapport à l'acte intentionnel, et c'est cette transcendance de l'homme et du monde qui rend cet acte possible. Pour donner un exemple naïf, lorsque je sens le parfum d'une fleur, on peut dire qu'à travers cet acte de perception, je suis, j'existe ce parfum, mais je peux exister autrement, simultanément et successivement, et d'autre part, le monde n'est pas seulement cette fleur et ce parfum.

C'est dans cette identité relative que se manifeste la finitude de l'homme, dans ce «quoddammodo» qui oblige l'homme à reconnaître en face de lui une objectivité réelle, un au-delà de lui. L'homme est contraint de poser une distance entre lui et les «alia» qu'il est. Dans l'immanence même de l'acte intentionnel, je fais l'expérience de la transcendance. Je suis le monde «*secundum esse intentionale*» (selon son être intelligible), mais le monde a un «*esse naturale*» (être naturel) qui me précède et me dépasse, et je ne suis jamais le fondement de l'identité de l'«*esse intentionale*» et de l'«*esse naturale*» du monde²⁸.

L'homme existe donc dans un monde réel qui est la marque de sa finitude et jamais il ne peut espérer réduire l'altérité du monde qu'il rencontre. Mais d'une certaine manière (quoddammodo), c'est cette altérité même qui lui permet de dépasser sa finitude, en étant «omnia alia», «totum ens». La finitude de l'homme n'est donc pas close sur elle-même: l'homme parcourt sans fin le champ ouvert par sa vie, c'est-à-dire à la fois par son désir et par sa

²⁷ *Comm. in De anima*, III, N° 790. — *S. T. Ia, Q. 80, a.1.*

²⁸ *Summa Contra Gentes. I, 47, adhuc. 2.*

connaissance («appetitus sensitivus et appetitus intellectivus», dira Thomas²⁹). Mais il ne se perd dans aucune de ces régions; il peut s'y perdre, mais il peut aussi s'y réaliser dans la plénitude de son essence. L'homme existe intentionnellement, et parce qu'il existe ainsi, il est un être de désir et de connaissance. Et il existe intentionnellement parce qu'il est un homme.

L'intentionnalité humaine

On ne peut donc considérer l'homme comme un sujet clos sur lui-même et il ne peut être défini dans son essence que dans la relation vivante qu'il a avec les objets de son activité. Parce qu'il est un être intentionnel («esse intentionale»), l'homme est «quoddammodo omnia alia». L'analyse qui vient d'être faite de l'intentionnalité en général ne suffit donc pas. Car il faut préciser maintenant en quoi cette intentionnalité est spécifiquement humaine. Qu'est-ce qui fait que cette «anima» est une «*anima humana*»? Ce qui revient à se demander concrètement quels sont ces «omnia alia» que l'homme est «quoddammodo», comment comprendre l'appartenance réciproque de l'homme et du monde.

Dans un premier temps, on peut être tenté de faire une description minutieuse et exhaustive de l'homme, ou plutôt des hommes vivants réalisant leur humanité à travers de multiples manières d'exister. Comme si la somme de tout ce que font les hommes, l'énumération de tous les objets de l'homme pouvaient permettre de construire un modèle théorique, une essence ou une nature de l'homme, comme l'ont naïvement cru beaucoup d'ethnologues du début du siècle. Outre que l'énumération ne saurait jamais être complète, elle est aussi inutile. Car ce que fait un homme ne saurait le définir; il est cela qu'il fait, mais aussi possiblement tout. Ce ne sont donc pas les objets de son

²⁹ *Comm. in De anima, II, 5, N° 283*. On trouvera en *S. T. 1a, Q. 82, a.4, ad 1 et ad 3*, un texte magistral de Thomas sur cette question. Comparant intelligence et volonté, Thomas montre que le monde que l'homme fait exister dans le désir (et la manière dont il est ce monde) est inclus dans le monde qu'il est par la connaissance: «Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum... — sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim motum voluntatis necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis» (Par là, on peut voir pourquoi ces deux puissances s'enveloppent mutuellement par leurs actes: car l'intelligence comprend que la volonté veut et la volonté veut que l'intelligence comprenne. Et pour la même raison, le bien est inclus dans le vrai, en tant qu'il est un certain vrai saisi par l'intelligence, et le vrai est inclus dans le bien, en tant qu'il est un certain bien désiré... — mais on s'arrête à l'intelligence comme étant à l'origine. Car à tout mouvement de volonté, il faut un acte intellectuel qui précède, alors qu'à tout acte intellectuel, il n'y a pas de mouvement volontaire antérieur).

activité qui définissent un homme. Cette eau fraîche que j'aperçois au terme d'une longue promenade est un objet de désir aussi bien pour mon chien que pour moi, puisque nous sommes tous les deux altérés; mais mon chien et moi n'entretenons pas le même rapport avec cette eau. C'est donc le rapport que l'homme entretient avec les objets de son monde qui le définit comme homme humain. L'homme est «omnia alia»: l'humanité de l'homme se trouve, non pas dans les «omnia alia», mais dans le sens qu'on donne à la copule «est» exprimant le rapport entre l'homme et son monde. Le monde est le même pour l'homme et les autres vivants, mais c'est la structure du monde qui est différente et qui fait de ce monde un monde humain. Cette structure détermine la façon dont l'homme (est) le monde. Traditionnellement, ce mode spécifique de rapport au monde qui définit l'homme est appelé la raison. L'homme est un animal raisonnable, il a avec le monde un rapport animal, «sensible», qui se double d'un rapport rationnel. Thomas reprend cette distinction traditionnelle lorsqu'il reconnaît que l'intentionnalité est le propre de tout être vivant, («esse immatériale») et qu'il ajoute qu'il y a des degrés d'intentionnalité, la sensibilité (sensus, sensatio, esse sensible) et la raison (ratio, intellectus, esse intelligibile). Parce que l'«anima» de l'homme est «à la frontière du monde spirituel et corporel», «les puissances de l'un et de l'autre s'unissent en elle»³⁰. L'homme est donc sensibilité et raison.

Mais il ne suffit pas de dire cela en croyant avoir ainsi expliqué la condition humaine. Dire que l'homme est raison et sensibilité n'apporte pas une réponse, mais suscite une question: comment concevoir cette double dimension de l'intentionnalité humaine, sensible et rationnelle, afin que cette intentionnalité reste une et homogène? Quelle est l'unité fondamentale de cette apparente dualité inscrite dans l'essence de l'homme?

On peut d'abord remarquer que sensibilité et raison ne sont que des mots, des manières de parler de l'homme. Ces mots, ou d'autres qui signifient la même chose, ne désignent pas des «facultés», des parties ou des régions distinctes de l'être de l'homme. Lorsque l'homme existe concrètement, son être se déploie selon deux directions désignées par les termes de raison et de sensibilité. Mais l'homme est tout entier un homme qui perçoit et il est tout entier un homme qui pense. La totalité de son humanité est engagée dans chacune de ces deux directions. Ce qui est premier est donc l'unité et non la dualité. Et l'originalité de l'homme est d'exister comme un être qui perçoit, en étant déjà raisonnable, et comme un être qui pense, en étant encore un être qui perçoit. L'homme ne sent ni ne perçoit comme un animal, il sent et perçoit comme un être qui peut penser. De même l'homme ne pense pas comme un esprit pur; il pense comme un être qui peut sentir et percevoir. La dualité naïvement évidente tout à la fois masque et révèle une profonde unité.

³⁰ S. T. 1a, Q. 77, a.2. — Je conserve dans cette étude la terminologie de Thomas qui parle de sensation, de sensibilité et de sensible pour désigner tous les phénomènes que nous appelons aujourd'hui perception.

Cette dualité dans l'unité n'est possible, fait remarquer Thomas, que parce qu'il y a un ordre, une hiérarchie de la raison et de la sensibilité. Qui dit ordre, dit à la fois des choses qu'on distingue entre elles et une hiérarchisation de ces mêmes choses grâce à un principe d'ordre, à une totalité de référence. «*Ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum*» (un ordre exige deux choses; d'une part la distinction des réalités qu'on ordonne, d'autre part la distinction des réalités ainsi distinguées d'avec une totalité³¹). Thomas pense donc qu'il y a, par rapport à cette totalité originaire qu'est l'«*anima humana*», une proximité plus ou moins grande de la raison et de la sensibilité. Et la question est de savoir ce qui tient de plus près à l'essence de l'«*anima*», la raison ou la sensibilité. Avec toute la tradition philosophique, Thomas pense que c'est la raison, considérée depuis l'antiquité grecque comme la différence spécifique qui situe l'espèce humaine dans le genre animal³².

Cette notion d'ordre est cependant ambiguë, car elle risque de faire penser l'homme par juxtaposition spatiale, un peu comme s'il y avait une réalité, l'«*anima*» de l'homme, dont une autre réalité, la raison, serait «plus proche» qu'une troisième réalité, la sensibilité. Il faut bien avouer que le vocabulaire médiéval des «*facultés*» entretient cette ambiguïté. Aussi il faut bien comprendre que l'«*anima*» n'est rien en dehors de la sensibilité et de la raison; elle s'exprime d'abord comme raison, puis comme sensibilité. Thomas parlera d'une primauté de la raison dans l'ordre des «*processions*». L'«*anima*», pour exister comme «*anima humana*», se manifeste comme raison, et à son tour, la raison, pour exister comme raison humaine, se manifeste comme sensibilité. L'homme n'est donc pas un esprit pur, mais il est une raison humaine qui se manifeste dans sa relation au monde comme sensibilité. Et la sensibilité est toujours la sensibilité d'un être raisonnable³³. Sur un mode plus technique, Thomas ne fait que reprendre ici l'affirmation fondamentale que l'homme est «*omnia alia*», un être-monde, en précisant que le monde que l'homme est n'est pas un monde idéal et subjectif, mais le monde réel et sensible de la perception. Pour cette raison, Thomas ne se lassera pas de répéter que l'objet de la connaissance est la «*quidditas rei sensibilis*» (la quiddité de la chose sensible).

Cette primauté de la raison par rapport à la sensibilité dans l'ordre des processions, est aussi une primauté dans l'ordre de la fin. La raison, qui est le

³¹ *Comm. in Metaph. XII, 12, N° 2637.*

³² *S. T. 1a, Q. 77, a.4; Q.D. De anima. Q. 1, a. 13.*

³³ *S. T. 1a, Q. 77, a. 7.* Dans tout ce paragraphe, je ne fais que commenter cet article 7 de la question 77 de la Somme de Théologie. Thomas y écrit: «Dans les réalités qui procèdent, selon un certain ordre naturel, d'un même principe, celui-ci est cause d'elles toutes, et la plus proche du principe est cause en quelque façon des plus éloignées... Par suite, les puissances de l'âme qui ont une priorité dans l'ordre de perfection et de nature, sont principes des autres à la manière des causes efficientes et finales. Nous voyons ainsi que la sensibilité a pour fin la raison, mais la réciproque n'est pas vraie.»

principe d'où procède la sensibilité, en est aussi la fin. L'activité rationnelle est spécifique de l'homme et la perception doit s'achever en elle. Contre ce qu'on pourrait croire naïvement, c'est parce que je peux penser que je peux sentir, et non l'inverse. Il ne s'agit pas ici d'un rationalisme affirmant que la sensibilité n'est rien d'autre qu'une pure illusion. Au contraire, la raison sans la sensibilité n'est rien; sans elle, la raison n'a ni objet ni monde. On peut donc dire que la sensibilité n'est pas autre chose que *la limite de la raison humaine*. Thomas ne définit pas le sensible comme de l'intelligible confus et inchoatif, c'est-à-dire comme de l'intelligible en puissance, comme le conçoivent certains penseurs rationalistes. Platon pense, par exemple, qu'on peut «remonter» aux Idées en approfondissant en quelque sorte le sensible et en le justifiant; l'Idée immuable est la vérité du devenir sensible. Descartes prend une position plus radicale: le sensible est en lui-même indépassable et il ne peut être approfondi; il faut s'en détourner pour voir les idées. Leibniz corrigera cette position en affirmant que le sensible est de l'intelligible confus; on peut toujours en droit, sinon en fait, approfondir le sensible pour le dépasser vers l'intelligible. La position de Thomas est à la fois plus précise et plus cohérente. Le sensible est la condition de possibilité et la limite de l'intelligible, auquel on ne peut jamais le réduire. Il n'y a de l'intelligible que parce qu'il y a du sensible, et il n'y a d'intelligible que du sensible. La raison est donc en elle-même limitée et finie. Si on compare cette position avec ce que dit Descartes, on voit aussitôt la différence. Le rationalisme cartésien affirme que la raison est illimitée en elle-même, même s'il faut reconnaître qu'elle est — accidentellement et historiquement — limitée, du fait que l'homme a un corps. Pour Descartes, la raison est limitée *parce qu'elle a un corps*. Thomas voit dans le corps, non la cause accidentelle, mais la manifestation de la limitation de la raison: la raison est limitée *puisqu'elle a un corps*. La raison humaine a un corps, et ce corps n'est pas un vêtement extérieur, dont elle pourrait éventuellement se défaire. Le corps est le corps de l'âme, il est dans l'âme elle-même³⁴.

³⁴ Pour ne pas briser le mouvement de l'argumentation de Thomas que j'essaie d'exposer, je voudrais signaler en note l'importance de la Question 77, articles 4 et 7 (Prima pars) dans la Somme de Théologie, pour comprendre les rapports entre la perception et la raison. L'«intellectus», qui est la «faculté» («potentia») noble de l'«anima humana», désigne la puissance maximum d'ouverture et d'intériorité de cette «anima». Il se définit comme la possibilité de discourir, de se mouvoir par la pensée dans tout le champ du monde: «vagatur per omnia», dit Thomas. Il s'agit là d'une errance qui est un souple pouvoir d'adaptation à n'importe quel objet, parce que l'intellect est pouvoir de devenir «omnia alia». C'est à cause de ce pouvoir universel d'adaptation qu'on doit dire que l'objet de l'intellect est «totum ens», ou «ens in quantum ens». Son objet matériel est bien sûr tel ou tel étant concret et limité. Mais son objet formel, c'est l'être en tant que tel. Pour cette raison Thomas dira que l'intellect est transcendantal et non phénoménal et qu'il n'a pas d'autre essence ou nature que d'être possibilité de tout («Sed hanc solam habet naturam quod est possibilis omnium»: sa seule nature est d'être possibilité de toutes choses). Cependant, du fait que l'homme est

On revient donc toujours à la question posée tout à l'heure : comment comprendre ce «est» reliant l'homme aux objets de son monde (l'homme est «omnia alia») ? Si on parvient à cette compréhension, on pourra dire ce que la raison a de spécifique en tant que la sensibilité lui est ordonnée. En parlant aussi de la raison, on parlera aussi du corps, et on aura alors quelque chance de parler de l'homme en vérité.

«Faire les intelligibles»

La raison est d'abord *pouvoir de faire les intelligibles* : «*facit intelligibilia in actu*» dit Thomas³⁵. La scolastique postérieure banalisera cette affirmation reprise d'Aristote, et cela risque de nous en masquer la profondeur et la portée.

un corps et qu'il se définit par son monde, cet intellect est conditionné par la perception sensible. Il ne peut appréhender l'être et l'objet qui manifeste l'être, qu'à travers une perception sensible : «*Nihil intelligitur nisi quod prius fuerit in sensu*» ». Et l'être, objet de l'intellect, est toujours «*ens quidditatis sensibilis concretum*» (l'être concret de la quiddité sensible). D'où la nécessité absolue de penser les rapports de la raison et de la perception. Thomas les envisage comme des rapports de dépendance entre deux «*potentiae*», ayant deux objets différents, et il pose une hiérarchie entre ces «*potentiae*» :

1. D'un point de vue expérimental ou phénoménologique («*quoad nos*»), c'est le sensible qui semble engendrer le rationnel.

2. D'un point de vue ontologique («*quoad se*»), du point de vue de l'ordre et de la perfection, la sensibilité découle de la raison, elle s'enracine en elle et en découle par «*procession*» : «*potentia animae ab essentia fluit... per naturalem quamdam resultationem*» (la puissance coule de l'essence de l'âme par une sorte de jaillissement naturel). L'application concrète de ce principe «*secundum ordinem perfectionis et naturae*» (selon l'ordre de la perfection et de la nature) aboutit à l'affirmation suivante : «*Potentiae animae quae sunt priores... sint principia aliarum potentialium per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum et non e contrario. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus...*» (Les puissances de l'âme qui sont les premières... sont principes des autres puissances à la manière des causes efficientes et finale. Nous voyons ainsi que la sensibilité a pour fin l'intelligence, mais non le contraire. Le sens est, en effet, comme une participation incomplète de l'intelligence).

Dans le cas de l'homme, il faut bien comprendre cette genèse réciproque. L'inférieur (la perception) est un dispositif, un ensemble de conditionnements qui permet au supérieur (l'intellect, la raison) de s'exercer. La perception fournit donc à l'intellect sa matière (l'intuition) et ses conditions de fonctionnement (intégrité des organes). Mais la raison se subordonne la perception comme la fin, les moyens. Thomas refuse la coupure entre animalité et rationalité : le «*biologique*» est totalement assumé dans le rationnel, et le «*perçu*» («*sensible*») est la totalité des conditions de manifestation de l'intelligible. L'esprit se donne les moyens de sa propre réalisation. Soulignons enfin le caractère transcendantal de l'intelligence qui échappe toujours à l'ordre phénoménal et donc à la science et aussi aux sciences dites humaines, qui n'étudient en fin de compte que l'ensemble des conditionnements qui rendent possible l'exercice de la raison.

³⁵ S. T. Ia, Q. 79, a.3; De Spir. creat. I, 9, 1o; Comm. in De anima, III, 10, N° 728.

Pour Thomas, le monde en face de l'homme, le monde tel qu'il est en lui-même et par lui-même n'est pas un «monde», il le devient parce que l'homme le fait monde pour lui en le faisant intelligible. Thomas affirme donc implicitement une certaine antériorité de l'homme par rapport au monde (aux «intelligibilia»), antériorité sur laquelle je reviendrai plus loin. C'est en ce sens que la raison est *intellectus agens*. Ce caractère agissant de la raison va directement à l'encontre de la thèse platonicienne des «intelligibles subsistants»³⁶. L'intelligible, c'est-à-dire le monde comme monde, n'est pas avant l'homme et l'homme n'est pas dans le monde, il le constitue, il le fait être-monde.

Que signifie ce «faire» de la raison? Dans un texte toujours cité de la question disputée «De Veritate», Thomas écrit: «*Ce que l'intellect conçoit («concipit») en premier lieu comme le plus connu et ce en quoi il résout toutes ses conceptions, c'est l'étant («ens»).»*³⁷ L'étant est «notissimum», le plus connu. En affirmant cela, Thomas ne dit pas que l'étant est la plus immédiate et la plus facile des connaissances, qu'il y aurait ensuite des connaissances plus profondes et essentielles. Le «*primo concipit*» signifie le contraire, comme l'explique la deuxième partie de la phrase citée: l'intelligence résout toutes ses conceptions dans l'étant et la connaissance de l'étant est la plus parfaite des connaissances, la plus achevée; elle est le sommet de l'intelligibilité. En revanche, Thomas précise que, lorsque l'intelligence fait être l'intelligible, être intelligible, c'est être étant. L'intelligence fait donc être étant. L'homme fait surgir le domaine illimité de l'étant, le monde comme horizon d'intelligibilité. Et ce n'est que sur cet horizon de l'étant que la raison peut penser tel ou tel étant. Thomas ajoute dans le même texte: «*Oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*» (Toutes les autres conceptions de l'intelligence doivent être formées à partir d'une addition à l'étant). Est donc affirmée ici l'universalité de l'activité constituante de l'homme. L'étant n'existe pas avant l'homme, qui le recevrait alors passivement comme la «matière» de sa connaissance. L'homme est avant son monde, qu'il fait apparaître comme l'horizon de tous les étants et dont il explore telle ou telle région.

On pourrait penser que l'homme, comme dans un certain idéalisme, est la source absolue de l'être. Mais ce serait alors manquer d'attention à ce que dit Thomas. En effet, si la raison «fait l'intelligible», cette affirmation, si on y prête attention, suppose que l'intelligible n'est pas fait ou donné, qu'il est à faire, et il faut le faire à partir du sensible. Celui-ci préexiste à l'intelligible que la raison fait. L'homme fait l'intelligible à partir de l'opacité du sensible, c'est-à-dire de l'étant non encore étant, à partir de la «chose». Thomas le souligne constamment en répétant que l'objet de la raison est la «*quidditas rei materialis*» (quiddité de la chose matérielle), ou la «*quidditas sive natura in*

³⁶ *Q. D. De anima. Q. 1, a.4; S. T. 1a, Q. 79, a. 3.*

³⁷ *Q. D. De veritate. Q. 1, a.1.*

materia corporali existens» (la quiddité ou la nature existant dans une matière physique)³⁸. On peut donc dire que la raison fait l'intelligible en faisant être l'étant, en manifestant l'intelligibilité (l'essence) de ce qui est donné dans la perception, l'essence de la « chose matérielle », en tant qu'elle est « objet » pour la raison. L'activité de la raison est donc une « transmutation » de la chose en étant.

La théorie de l'intentionnalité peut donc se ramener à ceci: « *homo est quoddammodo omnia alia* », l'homme est d'une manière fondamentale, universelle et essentielle un « tendere in », une tension vers l'étant (« *intellectus primo concipit ens* »: l'intelligence conçoit d'abord l'être). Il est relation à un (monde) et c'est cette relation qui le constitue comme homme. Mais ce monde ne lui est pas donné d'emblée, il doit le « faire », c'est-à-dire qu'il doit transformer les « choses matérielles » en objets intelligibles. Aussi l'homme est-il tout entier relation à la matérialité des choses qu'il fait devenir monde (« *ab intellectu primo cognoscitur quidditas rei materialis* »: l'intelligence connaît d'abord la quiddité de la chose matérielle). C'est pourquoi enfin l'étant en général se concrétise toujours dans tel étant sensible pour l'homme, et l'objet vers lequel l'homme est en « in-tension » est toujours un objet sensible et matériel (« *intellectus primum obiectum est quidditas rei materialis* »: le premier objet de l'intelligence est la quiddité de la chose matérielle).

Dans cette chaîne qui va de la chose à l'étant et de l'étant à l'intelligible en acte, il faudrait pour être précis écrire chose entre parenthèses. En effet, la chose, pour Thomas, n'existe que si elle est amenée à l'être de l'étant. Il n'y a pas de *chose en soi*. Certes, par une sorte de jeu, on peut *imaginer* que le monde des choses existe sans l'homme, qu'il y a un monde possible sans l'homme. C'est d'ailleurs ce jeu de l'imaginaire qui permet de surmonter définitivement tout idéalisme. Mais précisément, ce monde sans l'homme est un monde *imaginaire*, il n'est jamais l'objet d'une expérience. On imagine un monde dont l'homme serait absent. Et pour cela, on prend le monde tel qu'il est, le monde de l'homme, et on en enlève l'homme pour « voir » ce qu'il devient sans l'homme. Mais on ne peut jamais faire l'expérience de l'absence de l'homme, et le monde sans l'homme ne peut pas être l'objet d'une vraie pensée. Tout simplement parce que la réflexion humaine ne peut se situer hors du rapport de l'homme au monde. Cette relation est le seul espace possible pour la pensée, qui ne peut exister hors d'elle. L'imagination d'un monde sans l'homme n'est donc qu'une illusion de pensée. La « chose en soi » n'est qu'une pseudo-idée fabriquée à partir de l'étant auquel, par abstraction, on enlèverait le fait d'être posé par l'homme. Et le monde que fréquente l'homme et qu'il peut penser n'est pas une collection de choses en soi. Que cette imagination originaire d'un monde en soi soit nécessaire pour que l'homme échappe au solipsisme, qu'elle soit même la condition de possibilité d'une pensée réelle

³⁸ S. T. 1a, Q. 88, a. 3; 1a, Q. 84, a.7; 1a, Q. 85, a.8.

qui, sans elle, ne serait qu'un rêve de pensée, on le montrera plus loin, et Thomas l'affirme avec force. Ce qui est seulement dit ici, c'est que la pensée ne saurait remonter à son origine, pour apercevoir, en deçà, un monde qu'elle n'aurait pas constitué. Seuls l'art et la religion peuvent évoquer ou affirmer cette virginité du monde d'avant l'homme. Cézanne rêvait de peindre les objets et le monde avant que l'homme ne les aperçoive et se les approprie, et la Bible raconte Dieu qui parle la création du monde. Ce temps du monde d'avant l'homme, la pensée humaine n'en a que la nostalgie et jamais elle ne peut le rejoindre sans désirer sa propre mort comme pensée. Toujours elle est située dans le monde qu'elle fait apparaître comme étant, et elle est toujours «intellectus agens».

L'homme fait être l'étant; il réalise son essence d'homme en faisant être son monde comme intelligible. L'homme n'est donc actuellement homme qu'en «agissant» ce pouvoir de la raison. C'est au niveau de l'intelligibilité que l'homme et le monde accèdent à l'existence, et cela n'est possible que par une initiative dont l'homme est responsable. La raison est donc bien la fin de la sensibilité, et c'est elle qui spécifie l'accès de l'homme à son essence. Il faudrait reprendre les analyses subtiles où Thomas montre que le rapport sensible (animal) de l'homme au monde est insuffisant pour la manifestation de son essence. Sans la raison, la sensibilité me donne bien un monde et me rend présent à un autre que moi. Mais selon Thomas, cette présence est obscure et inessentielle. La présence du monde dans la sensibilité est inessentielle parce qu'elle est présence d'un «hic et nunc», d'un objet dans un temps et un espace clos sur eux-mêmes. A chaque instant, je suis englouti et comme enfermé dans cette présence, dans l'acte d'une conscience fascinée. Je suis le senti ou le perçu, sans distance ni relation. Aussi, dans l'acte de perception qui ne serait investi d'aucune raison, le monde n'est pas donné dans son essence, il n'est pas ce qu'il est, il est seulement une possibilité du monde, un monde qui «tend à être». On ne peut donc pas dire que ce monde-là *est* au sens propre du terme, pas plus qu'on ne saurait dire que le sujet qui perçoit existe, puisqu'il n'est que dans la coïncidence. C'est donc bien la raison, en faisant les intelligibles à partir du sensible, qui amène l'étant à être, qui actualise l'étant en le rendant manifeste. Ainsi l'homme accomplit la vocation ontologique du monde en le faisant exister.

La patience du monde

Comme pouvoir de «faire les intelligibles», la raison actualise la possibilité du monde. Mais cela n'a de sens et de vérité que si on corrige cette affirmation par ce qui a été dit plus haut sans commentaire: l'homme ne fonde pas cette possibilité du monde qu'il actualise, mais il la reçoit de l'extérieur. Avant de faire exister les intelligibles «in actu», la raison reçoit son objet, ou plus

exactement ce qu'elle va transformer en objet pour elle. La raison est bien la fin de la sensibilité, mais celle-ci est la condition de son exercice, elle en est la limite. A cause de cela, l'intelligence n'est pas seulement «intellectus agens», elle est préalablement «intellectus possibilis». Elle est un «intellect possible». Une vieille traduction parlait de l'intellect «patient»: l'homme, pour faire exister un monde, doit d'abord être une «patience» du monde, et il y a dans l'intelligence comme une sorte de passivité souffrante du monde qui en dévoile la finitude. La raison fait surgir le monde, mais le monde ne surgit pas d'elle et elle n'est constituante qu'à partir d'une «matière» du monde qui lui est donnée. Il y a une extériorité irréductible à partir de laquelle la raison fait exister le monde. Cette patience de la raison qui reçoit le monde qu'elle fait exister est la *limite interne* de la raison. Elle ne peut faire exister le monde que si préalablement elle l'épouse dans une relation qu'on pourrait presque qualifier de «corporelle». La raison est ainsi toujours médiatisée par la sensibilité. Celle-ci offre le monde à la raison qui le reçoit et le constitue comme monde³⁹.

C'est ce paradoxe d'une raison qui reçoit le monde qu'elle constitue qui caractérise l'intentionnalité humaine. L'homme est le monde qu'il fait exister, mais sur un fond de passivité radicale. Il peut faire exister tout (*omnia alia*), en devenant tout (*omnia alia*), mais à la condition d'abord de recevoir tout (*omnia alia*), et donc de n'être actuellement rien. Il est «*possibilis respectu omnium*» (possibilité de toutes choses)⁴⁰. L'homme n'est donc pas la totalité de l'être (alors il serait Dieu!), mais ouverture totale à l'être. Cette ouverture n'est possible que parce qu'il est pure négativité, parce qu'il n'est rien: «*caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere*» (il manque de toutes les choses qu'il est fait pour connaître)⁴¹. La raison est donc en l'homme ce vide et ce néant qui lui permet de devenir ce qu'il est. Et à cause de cela, l'homme ne peut exister comme raison pure, car il ne serait rien; il ne peut être (quelque chose) que si, non seulement la raison en droit est ouverte à la totalité de l'être, mais encore si, en fait, cette ouverture à l'être est réalisée par la médiation de la sensibilité et du corps.

La raison est donc une «possibilité», une attente de l'être, qui est une tension et une puissance d'être. En tant que puissance, elle n'existe que dans l'acte par lequel elle fait être l'étant. Il ne faut pas penser ici à une «*tabula rasa*» ou à une tablette de cire sur laquelle viendrait s'écrire le monde, en «impressionnant» l'âme. L'«intellectus possibilis» et l'«intellectus agens» ne sont pas non plus des étapes chronologiques, mais ils désignent des structures d'être décrivant la tension de l'essence de l'homme comme être-au-monde.

³⁹ On aura compris, mais peut-être vaut-il mieux le dire, qu'il n'y a pas dans la raison de parties juxtaposées appelées «agens» ou «possibilis», mais une seule et même réalité totale, l'homme, que le langage morcelle pour en rendre compte.

⁴⁰ *Comm. in De Anima III, 7, N° 683; S. T. 1a, Q. 79, a.2.*

⁴¹ *Voir ici la Q. D. De anima. Q. 1, a.8.*

L'homme ne vient à soi qu'en sortant de soi, il n'est vraiment homme qu'en reconnaissant une altérité irréductible à laquelle il s'ouvre. L'immédiateté de la présence de soi à soi et de soi au monde n'est qu'un impossible rêve ou une tentation.

CONCLUSION

Ainsi la pensée humaine n'est vraiment pensée, une vraie pensée qu'en se faisant sensibilité, en devenant corps et en affrontant l'altérité. La perception et le corps ne sont pas accidentels, ils sont fondamentaux au sens précis du mot, signe ineffaçable de la finitude de l'homme. Ceci n'est pas à entendre au sens faussement kantien où la raison serait accidentellement limitée par la sensibilité à une région de l'être, les autres régions lui étant interdites. La finitude est structurale, consubstantielle à la raison elle-même, entendue comme possibilité universelle de l'être. Lorsque l'homme entre en rapport avec l'être, il se sent toujours «dépassé». Il connaît bien l'être dans son intelligibilité, mais il ne le connaît que par la médiation de la sensibilité, c'est-à-dire au sein d'une passivité insurmontable. La connaissance n'est pas seulement sensible, mais elle est toujours sensible. L'être se donne toujours à l'homme comme transcendant l'acte par lequel il le connaît. En chaque région de l'être, l'homme est dépassé et il ne vient à soi que dans l'altérité. Jamais il ne peut se comprendre comme fondateur de l'être : *l'homme est le monde, mais le monde n'est pas sa représentation*. Ce n'est donc pas dans la totalité de l'être qu'une limite est inscrite, limite que la raison ne saurait dépasser et qui soulignerait la finitude de l'homme. Non, c'est dans le rapport que l'homme entretient avec le monde que sa finitude se dévoile : elle est le mode de ce rapport lui-même.

Laissée à son déploiement propre, la raison voit émerger un horizon qu'elle ne saurait atteindre. Elle ne peut être présente à la totalité de l'être. Elle est totale ouverture à l'être, mais elle ne rencontre toujours qu'un étant. Elle ne connaît que par la médiation de la sensibilité, et elle ne connaît rien qui ne soit limité et déterminé. Sur le fonds d'un horizon infini, l'homme est «ceci» et infiniment et absolument rien d'autre. Telle est la finitude de l'homme inscrite dans sa relation au monde. Ainsi, pour Thomas, l'homme est cet être qui, selon la très belle expression médiévale, est «*vertibilis in nihil*», debout au seuil du néant.