

Conférence

« L'esprit, le corps et moi : réflexions médiévales »

Olivier Boulnois, directeur d'études à l'École pratique des hautes études

Il n'est pas possible de s'interroger sur la relation entre l'âme et le corps sans faire d'abord deux remarques :

1. Tout d'abord, selon Kant, « toutes les questions de la philosophie [...] se laissent ramener à la dernière » : qu'est-ce que l'homme ?¹ Mais la réponse à cette question semble aujourd'hui nous échapper. Il pourrait être tentant d'y répondre avec les termes de notre forum. Suis-je matière ou esprit ? Ou bien matière et esprit ? Nous n'aurions plus alors qu'à développer les trois réponses bien connues : idéalisme, matérialisme et dualisme. Mais ces trois possibilités sont en réalité complètement construites par la nouvelle donne de la métaphysique moderne après Descartes. — Elles le sont aussi par la division des savoirs. L'homme est d'abord scindé en deux par les sciences qui l'observent : les sciences de la nature ne progressent qu'en explorant le monde (et l'homme y compris) comme une matière ; les sciences humaines déchiffrent ce qui fait de lui un être historique et doué de langage — c'est-à-dire un esprit. Mais à leur tour, chacune de ces disciplines se subdivise pour examiner des propriétés plus spécifiques. Et puisque les sciences tirent leur autonomie des propriétés qu'elles examinent, plus elles progressent, plus elles se divisent, — et plus l'unité de l'homme devient impensable. Selon un paradoxe énoncé par Musil, dans *L'homme sans qualités*, « Un homme sans qualités consiste en qualités sans homme »² : à force d'analyser l'homme, nous ne trouvons plus que des propriétés qui n'ont rien d'humain.

Malraux appelait métaphoriquement ce moment la « mort de l'homme ». Mais Foucault a montré qu'il s'agissait de quelque chose de plus précis : l'écroulement du dispositif qui fait de l'homme à la fois le sujet connaissant, et l'objet de l'anthropologie, « sujet de tout savoir et objet d'un savoir possible »³, c'est-à-dire à la fois la source invisible de la *pensée*, et la *matière* infinie de l'anthropologie.

¹ E. Kant, *Logique*, 1800, Introduction, III.

² Musil, *L'homme sans qualités* I, 39 (trad. P. Jaccottet, Le Seuil, Paris, 1956, p.176, cf. p.155 ; l'allemand dit « propriétés — *Eigenschaften* — sans homme ») ; voir J. Bouveresse, *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, éd. de l'Éclat, Paris, 1993 ; O. Boulnois « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart », in Ch. Erismann, A. Schniewind (éds), *Compléments de substance, Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris, 2008, 299-321.

³ « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *Dits et Ecrits*, I, 1954-1969, Paris, Gallimard, 1994, p.608.

2. Pour poser une question comme : la matière pense-t-elle ? Il faut être soi-même un être pensant. Si l'on demande : « les robots pensent-ils ? », d'où vient le concept de pensée, sinon de notre expérience propre de penser ? En lui-même, un ordinateur n'évoque en rien la pensée : s'il n'y avait pas un être pensant pour lire le résultat sur un écran, il n'y aurait là qu'un nouvel arrangement d'électrons, qui provoque tel allumage de diodes, mais rien de tout cela n'aurait de signification. Si nous n'étions pas là pour entendre Naho dire « bonjour M. le président », il n'y aurait là qu'un ensemble objectif de mouvements et de sons, une prouesse cybernétique, mais que personne n'interpréterait comme ressemblant à une pensée. Tout se passe comme si la matière était d'abord pensée comme un inverse de la pensée, puis comme une réalité dans laquelle on projette de la pensée. Comme le remarquait Searle, c'est seulement pour un être pensant que se pose la question de la matière et de la pensée.

Ainsi, pour pouvoir recevoir une réponse plus large, la question « qu'est-ce que l'homme » doit s'énoncer à la première personne. Elle devient : « *Qui suis-je ?* ». Si je suis un homme, j'existe, je vis et je pense. L'être matériel, la vie et la pensée, voilà *ce que* je suis. Mais qui est ce « *Je* » qui existe, qui vit et qui pense ? On ne peut répondre à cette deuxième question en additionnant les trois concepts de matière, de vie et de pensée.

Nous débouchons ainsi sur la troisième question : « *Qui pense ?* » La question de l'homme renvoie à la question du *Je*, comme le signale Kant dans l'*Anthropologie* : « Posséder le *Je* (*das Ich*) dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants »⁴. Le propre de l'homme est de pouvoir penser le moi (le « *Je* »), c'est ce qui définit l'entendement : je suis celui qui pense.

Cette question enchaîne immédiatement sur une quatrième : « *Quel est le sujet de la pensée ?* ». Car dans la *Critique de la Raison pure*, Kant ouvre fugitivement la question dans toute son ampleur. Il est en effet le premier à définir le concept de sujet comme étant un *sujet pensant*. — Le concept de sujet n'est évidemment pas nouveau, il désigne depuis Aristote l'*hypokeimenon*, le sous-jacent, la substance en tant qu'elle se tient sous les accidents. Ce qui est nouveau, c'est que Kant en fait le principe de la pensée : « Je suis, à titre d'être pensant, un *sujet*, confondu avec moi, à titre d'être sensible »⁵. Mais le « je pense » est inconnaissable, il n'est pas objet d'intuition.

C'est pourquoi, même s'il a ensuite refermé cette possibilité dans l'*Anthropologie*, dans la *Critique de la raison pure*, Kant insiste sur le fait qu'on ne *sait pas* quel est le sujet qui pense quand j'ai l'intuition de penser. Le sujet est le sujet des *prédicats*, des *accidents* que sont les pensées ; il est inconnaissable. Il y a donc d'autres sujets possibles que le moi (*Ich*) — un « *Il* » ou un « *ça* » : *Paralogismes de la raison pure* : « Par ce *Je* (*ich*), par cet *Il*, ou par ce *Cela* (*Es*) (la chose) qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = x, que nous connaissons seulement par les pensées qui sont ses prédicats »⁶. L'idée que le sujet soit un autre, c'est-à-dire un *ça*, reprise par Schelling, Nietzsche, James et Freud, n'est en rien une subversion de la théorie du sujet⁷. D'ailleurs, elle est prévue par Kant lui-même. Car poser un autre sujet que le moi, c'est encore poser un sujet.

C'est ici que le Moyen Age est essentiel pour nous. Car les questions « qui pense ? » et « quel est le sujet de la pensée ? » sont précisément nées au Moyen Age. C'est en effet à la fin de l'Antiquité que

⁴ *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, AK VII, 142, trad. P. Jalabert, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « la Pléiade », III, 1986, p.960.

⁵ Kant, *Critique de la Raison pure, Déduction des concepts purs de l'entendement*, §.16 (AK III, 108 ; trad. fr. A. Delamarre, F. Marty, « la Pléiade », I, 1980, p.853).

⁶ *Op. cit.*, « Paralogismes de la raison pure », A 346; trad. « la Pléiade », p. 281 modifiée.

⁷ Les textes de Schelling, Nietzsche et Freud sont souvent cités, notamment par A. de Libera, *Archéologie du sujet*, voir note suivante. Pour W. James, « If we could say in English "it thinks", as we say "it rains" » (*Psychology. Briefer course*, New York, 1892, p.152 ; trad. fr. *Abrégé de psychologie* : « il faudrait pouvoir dire en français "il pense" comme on dit "il pleut" » (trad. E. Baudin, G. Bertier, Paris, 1909, p.106).

cette question a été posée du dehors, avec Augustin qui a vigoureusement rejeté toute théorie du sujet appliquée à la pensée. C'est ensuite l'averroïsme qui a été jusqu'à dire que l'homme ne pense pas. Et c'est enfin saint Thomas, qui a opéré la première synthèse, où l'homme apparaît à la fois comme celui qui pense et comme le sujet de sa pensée.

Avant d'étudier ces trois auteurs : Augustin, Averroès et Thomas, je commencerai par un bref rappel sur Aristote⁸.

1. Aristote

La pensée d'Aristote explique pourquoi le problème de la matière et de l'esprit ne se pose pas au Moyen Age. Ces concepts existent au Moyen Age, mais ils ne forment pas un couple, précisément parce que le dualisme de la pensée et de l'étendue ne prend une tournure métaphysique fondamentale qu'à partir de Descartes.

1. Le *concept de matière* appelle celui de forme. Toute réalité est constituée de matière et de forme. Mais la forme n'est rien de spirituel. Comme dans l'opposition entre le fond et la forme, la couleur et le contour, les deux pôles sont totalement matériels. La hache a une matière, le métal (et accessoirement, le bois), mais sa forme est sa *fonction*, le tranchant. Quand un artisan a fini de travailler la matière, il parvient à la forme juste, efficace, et il peut s'arrêter : l'œuvre est achevée. La forme d'un corps matériel n'est autre que sa fonction. Elle donne l'être en acte à la matière en puissance.

2. L'*âme (psukhè)* est un cas particulier de la forme. Dans le traité de *l'Âme* II, 1, Aristote décrit l'âme comme « l'actualité (*entelekheia*) première d'un corps naturel [...] organisé » (412 a 27- b 1)⁹ ; c'est-à-dire l'acte qui donne son unité à un corps matériel suffisamment complexe. Le propre du vivant est la différenciation des organes, ne fût-ce que la différence entre les racines, les feuilles et les fruits. Mais l'âme n'est pas une partie localisée dans le corps. Dans le cas des végétaux et des animaux les plus simples, quelle que soit la partie qu'on coupe, ils peuvent repousser.

Du coup, il y a une question qui ne se pose absolument pas, c'est le *problème de l'union de l'âme et du corps*. L'âme est une forme, et la forme est inséparable de la matière. — Aristote est catégorique : « C'est pourquoi il ne faut pas chercher si l'âme et le corps sont un, pas plus qu'on ne le cherche pour la cire et sa forme » (*De l'âme* II, 1, 412 b 6-7). L'idée d'une âme séparée du corps n'a tout simplement aucun sens.

Nous arrivons alors au vrai problème. Comment l'homme peut-il penser ? *Quel rapport y a-t-il entre vivre et penser ?* C'est-à-dire : quelle est la relation entre l'âme et l'intellect (*noûs*) ? Comment un être singulier, matériel par son fond, animé par sa forme, peut-il acquérir des pensées ? En quoi ces pensées seront-elles les siennes ?

Aristote part d'une analogie avec la sensation : l'âme pense lorsqu'elle est capable de recevoir un objet de pensée; l'esprit est d'abord un *intellect patient*, qui subit l'intelligible. Pour être un réceptacle adéquat, « capable de recevoir la forme » (*De l'âme* III, 4, 429 a 15-16), il faut qu'il soit vide de ce qu'il reçoit. Il « n'est en acte (*energeia*) aucun des êtres avant de penser » (429 a 24). L'intellect est en puissance pour pouvoir penser tout.

⁸ La bibliographie est immense. Je m'appuie principalement sur les travaux d'Alain de Libera, *L'unité de l'intellect, Commentaire du De unitate intellectus contra Averroistas*, Paris, Vrin, 2004 ; *Archéologie du sujet*, I et II, Paris, Vrin, 2007 et 2008, auxquels il faut rattacher sa traduction d'Averroès, *L'intelligence et la pensée*, Paris, GF-Flammarion, 1999, et celle de saint Thomas, *Contre Averroès*, Paris, GF-Flammarion, 1999. Sur internet, voir les enseignements par vidéo de R. Taylor sur la psychologie médiévale : http://academic.mu.edu/taylorr/Shortcut_Index/Index_Prof._Taylors_Websites.html.

⁹ Sur la traduction d'*entelekheia* par actualité, je suis ici G. A. Blair, *Energeia and Entelecheia, « Act » in Aristotle*, University of Ottawa Press, 1992.

Mais il y a une limite à cette analogie ; il ne faut pas penser cette passivité comme une passibilité : l'intellect patient *reste impassible* (*apathès*, III, 4, 429 b 23). Il y a en effet une différence essentielle entre la sensation et la pensée : lorsque l'objet d'un sens est très intense, le sens subit un choc proportionnel, et il devient incapable de percevoir ; en revanche, lorsque l'objet d'une pensée est très intense, notre esprit gagne en vivacité. « Le sens, en effet, ne peut sentir quelque chose après avoir senti un objet puissamment sensible [...]. Mais l'intelligence, quand elle a eu l'intellection d'un intelligible très intense, n'en a pas moins l'intellection des intelligibles inférieurs, au contraire, elle en a même une intellection meilleure »¹⁰. Les grandes sensations nous épuisent, tandis que les grandes pensées nous avivent. *La sensation nous use, la pensée nous rend forts*. Plus on pense, plus l'intellect se renforce. Aristote en déduit que l'acte de la pensée ne s'altère pas comme le corps et peut donc s'exercer sans lui. En somme, l'âme et le corps sont deux aspects inséparables de l'être vivant, mais l'acte de penser peut être décrit indépendamment du corps¹¹.

Aristote donne alors à son analyse une inflexion surprenante : il y a en nous l'intelligence en tant qu'elle est capable de recevoir toutes les pensées, mais il y a aussi l'intelligence en tant qu'elle est capable de les produire toutes. Nous avons aussi un *intellect agent*, comparé à la lumière qui fait surgir les couleurs (430 a 15). « Cette intelligence est séparée, sans mélange, impassible, puisqu'elle est, par sa substance, en acte. [...] C'est seulement lorsqu'elle est séparée qu'elle est précisément ce qu'elle est vraiment, et elle seule est immortelle et éternelle »¹². Qu'est-ce que cet intellect agent ? C'est ici que toute une tradition interprétative a vu une intelligence extérieure au moi, et l'a parfois identifiée à l'intelligence divine.

L'intellect agent, éternel, serait la condition même de l'acte d'intellection, qui est accompli par l'intellect patient, lequel passe de la puissance à l'acte. Si cet intellect agent est séparé et toujours en acte, peut-il être autre chose que l'intelligence divine, du premier moteur (*Métaphysique* Λ 6, 1071 b 19-20) ? Ou bien y a-t-il une sorte d'intelligence commune à tous les hommes ? En tout cas, c'est bien à propos de cette intelligence que se pose la question de la séparation de la matière et de l'esprit.

En même temps, Aristote n'hésite pas à affirmer que l'âme est le sujet de la science. Cette problématique renvoie à ses *Catégories*, 2, où il distingue deux aspects de la prédication : être *dans un sujet*, et être *dit d'un sujet*. « Parmi les étants, certains sont *dits d'un sujet* (*kath' hypokeimenon legetai*), sans être dans aucun sujet (*en hypokeimenô*) ». Par exemple, l'universel *homme* est dit d'un sujet, à savoir d'un certain homme, mais il n'est dans aucun sujet. L'universel n'est pas *dans* le sujet.

Aristote place les universaux hors de tout sujet, sur le plan du langage. Mais il y a des réalités qui sont *dans le sujet* : « D'autres sont *dans* un sujet, mais ne sont *dits* d'aucun sujet ». Aristote précise ce qu'il veut dire : être dans un sujet désigne « ce qui, tout en n'étant pas dans quelque chose à la façon d'une *partie*, est incapable d'être à *part de ce en quoi il est* »¹³. Ce qui ne peut pas exister hors d'un sujet auquel il est inhérent est pour Aristote un accident.

À quoi fait-il allusion ? Aristote donne deux exemples éclairants : « un certain savoir-lire est *dans un sujet*, l'âme, mais il n'est dit d'aucun sujet ; et une certaine blancheur est *dans un sujet*, car toute blancheur est dans un corps, mais elle n'est dite d'aucun sujet »¹⁴. Aristote considère donc la science comme un accident inhérent à un sujet, l'âme. La science est dans l'âme comme la blancheur est dans le mur, car l'une et l'autre sont des *accidents dans un sujet*. L'âme est bien le *sujet* de la science.

¹⁰ *De l'âme* III, 4, 428 a 34. J'utilise la traduction P. Thillet, Paris, Gallimard, 2005, en la corrigeant si nécessaire.

¹¹ « La fonction sensorielle ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée » (Ibid.). Cf. J.-L. Labarrière, « L'esprit. Hylémorphisme (sic) et fonctionnalisme. Sur la relation âme/corps chez Aristote », *Philopsis*, www.philopsis.fr.

¹² *De l'âme* III, 5, 430 a 17-18 et 22-23 :

¹³ Aristote, *Catégories* 2, 1 a 20-25.

¹⁴ Aristote, *Catégories* 2, 1 a 25-29.

D'autre part, dans le *Traité de l'âme*, Aristote distingue l'intellect de son sujet : selon lui, « penser, comme aimer et haïr, n'est pas une passion de l'intellect, mais *de celui* qui le possède »¹⁵. Au contraire, il existe des signes de la transcendance de l'intellect, qui « semble exister en nous comme une *substance* »¹⁶. Celui qui pense subit la pensée comme un sujet reçoit son accident, mais en nous, l'intellect reste inaltérable et substantiel. Car même si les fonctions intellectuelles peuvent s'affaiblir avec l'âge, l'intelligence elle-même reste inaltérable : ce sont les organes corporels qui s'altèrent. Le composé humain périt, l'unité matière-forme se défait, la mémoire et l'amour disparaissent, même si l'intellect demeure. L'intellect a donc « quelque chose de divin et d'impassible » (408 b 29).

Quoi qu'il en soit, Aristote affirme à la fois que l'âme est le sujet de la science, et que nous pensons par un intellect patient, qui dépend d'un intellect agent séparé. Or, selon l'*Ethique à Nicomaque*, la vocation de l'homme est de penser, d'imiter la vie divine, ce qui revient à s'immortaliser : l'homme doit « autant qu'il est possible, s'immortaliser, et vivre selon la vie qui est en lui la plus haute » (X, 7, 1177 b 31). À cette occasion, Aristote dit que « l'intellect, c'est nous-mêmes » (IX, 8, 1168 a 35). La vocation de l'homme est de se réduire à l'essentiel, de devenir l'intelligence et la pensée.

Pour Aristote, le vrai problème n'est pas de savoir si je suis fait de matière, de vie et d'intellect, mais si je peux m'intellectualiser — devenir intellectuel et donc intelligible — en travaillant à penser. Nous avons donc bien une doctrine de la pensée, une doctrine du moi, et une doctrine du sujet, mais elles ne coïncident pas. Il existe un moi, c'est le composé individuel âme-corps. Il existe une capacité de penser, et même de s'immortaliser par la pensée. Il existe une doctrine du sujet, qui est l'âme, et pourtant ce n'est pas un sujet pensant, mais un sujet qui reçoit la pensée de l'intellect.

2. Augustin.

Augustin part du point de vue diamétralement opposé : il part de l'expérience de la pensée. Pour un être humain, vivre et penser sont une même chose, donc l'intellect et l'âme ne font qu'un. — Faut-il en déduire qu'Augustin est l'inventeur du *cogito*¹⁷ ? Peut-on dire qu'il anticipe sur le concept moderne de sujet, comme certains historiens l'affirment¹⁸ ? Doit-on dire au contraire, comme Elizabeth Clark, qu'Augustin est un auteur postmoderne, parce qu'en rencontrant Dieu dans le moi, il a su détrôner par anticipation le sujet moderne certain de soi-même, maître et possesseur de la nature¹⁹ ? La différence entre le sujet moderne et le sujet postmoderne, c'est-à-dire antique, résiderait alors, non dans le sujet, mais dans ses propriétés — il ne lui serait rien arrivé d'essentiel.

En réalité, il n'en est rien. Augustin n'est pas l'inventeur du sujet moderne ni du sujet postmoderne. Il n'est pas l'inventeur du sujet au sens strict, ni même le théoricien d'un sujet « allégé ». Tout simplement parce qu'il n'est pas un théoricien du sujet du tout. Ou plutôt, il théorise le concept de « sujet », mais c'est pour le rejeter. C'est même le premier penseur à avoir dénoncé comme un *blasphème* tout usage du concept de sujet à propos de l'homme.

L'un des points les plus discrets mais les plus décisifs de la pensée d'Augustin consiste à avoir concentré les deux termes grecs, *psychè* et *nous* (à l'origine des deux concepts aristotéliens, âme et

¹⁵ Aristote, *De l'âme* I, 4, 408 b 26-27.

¹⁶ *De l'âme* I, 4, 408 b 18-19 : « l'intellect semble exister en nous comme étant une substance, et n'être point corruptible ».

¹⁷ E. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, malgré son titre, est plus nuancé.

¹⁸ M.-A. Vannier, « La constitution du sujet Augustin dans les *Confessions* », *Revue des sciences religieuses* 76 (2002), p. 296-310.

¹⁹ J. B. Elshtain, « Why Augustine ? Why now ? », in J. Caputo et M. Scanlon, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circonfession*, p.244-256, surtout p. 246 ; J.-L. Marion, dans *Au lieu de soi, L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, propose une autre lecture d'Augustin, où la place du *soi* (et non du sujet) est centralement occupée par Dieu.

intellect), en un seul concept latin : *mens*. Par un effet d'accordéon, ce concept unique se dédouble en deux termes latins : *mens* et *animus* (les commentateurs peinent à établir des nuances de sens). Mais cette terminologie implique un coup de force invisible, profondément masqué par nos traductions (qui hésitent sur la même page entre âme, intelligence ou esprit pour traduire un même mot). Pour Augustin c'est, chez l'homme, la *même puissance, et la même réalité*, qui donne vie au corps, qui lui donne de percevoir, et qui lui donne de penser. Augustin a unifié l'âme et l'intellect. Il s'appuie pour cela sur un principe : « la connaissance est vie dans la raison du connaissant »²⁰. Vivre, pour un être pensant, c'est précisément penser. L'esprit assume donc les fonctions vitales, il les porte même jusqu'à l'incandescence. Augustin est donc à l'origine de la « philosophy of the mind » — *mind* étant étymologiquement dépendant de *mens*.

Tout part d'une certitude primitive : « Il n'y a rien que l'âme connaisse aussi bien que ce qui lui est présent ; et rien n'est plus présent à l'âme qu'elle-même »²¹. La certitude de soi repose sur la présence à soi. La connaissance des choses est seconde et indirecte par rapport à la connaissance de soi. Cela signifie que pour Augustin, la conscience me donne accès directement à ce que je suis, que le moi est présent et transparent à lui-même.

Nous percevons par les sens, mais ce qui perçoit, c'est l'âme — ou l'esprit (*mens*). Nous percevons donc les réalités sensibles par les sens, et les réalités incorporelles par l'âme elle-même : « Donc, de même que l'esprit (*mens*) lui-même recueille par les sens corporels les connaissances des choses corporelles, de même, il recueille par lui-même les connaissances des réalités incorporelles. Il se connaît donc lui-même par lui-même, puisqu'il est incorporel »²². En même temps que l'esprit connaît l'objet, il se connaît lui-même. Il peut ainsi s'aimer. Augustin démontre ainsi que la *mens* est incorporelle (c'est pourquoi j'ai choisi de traduire par « esprit »). C'est parce que l'esprit a une capacité réflexive qu'il diffère des sens (« l'œil du corps peut voir d'autres yeux, mais il ne se voit pas lui-même »²³).

L'esprit est le lieu du véritable soi, l'objet de la quête socratique : « Lorsqu'on dit à l'esprit "connais-toi toi-même", [...] il se connaît lui-même ; cela, pour la seule raison qu'il est présent à lui-même »²⁴. Et pourtant, nos actes mentaux ont une réalité, ils subsistent quelque part : « Si l'amour est une substance (*substantia*), ce n'est pas un corps, mais un esprit (*spiritus*) » au même titre que la *mens*. L'amour est toujours relatif à celui qui aime, c'est un acte ou un état, tandis que l'esprit désigne une « essence » (*essentia*)²⁵. Dans l'amour de soi, la *mens* et l'amour font deux en tant que chacun est relatif à l'autre, mais ils ne font qu'un parce qu'ils constituent ensemble une même substance ou un même esprit (*spiritus*)²⁶. L'amour pour moi-même est identique à moi-même.

Il y a en réalité trois termes, puisque l'on ne peut pas aimer un objet sans le connaître. Or même avec trois instances, l'esprit, la connaissance et l'amour, le même raisonnement est valide : les trois sont distincts en tant qu'ils sont corrélatifs, ils forment une unité en tant qu'ils sont identiques à l'esprit. Comme chez Plotin, l'intelligible est présent à l'intelligence, qui se connaît pensante²⁷. — Si l'on connaît et qu'on aime le corps, l'acte n'est pas parfait, car il manque alors la considération de l'âme, qui donne vie et pensée au corps. Et si l'on s'aime plus qu'on ne le mérite, comme si l'on était Dieu, ce n'est toujours pas un acte parfait. Seul l'acte parfait est adéquat à son objet. Se connaître

²⁰ *De Trinitate* IX, IV, 4 (BA [= *Œuvres de saint Augustin*, trad. P. Agaësse, Bibliothèque augustinienne, Paris, 1955] 16, 82). Je reprends et corrige la traduction.

²¹ *De Trinitate* XIV, 4, 7 (BA 16, 360).

²² *De Trinitate* IX, II, 2 (BA 16, 80).

²³ *De Trinitate* IX, III, 3 (BA 16, 80).

²⁴ *De Trinitate* X, IX, 12 (BA 16, 144).

²⁵ *De Trinitate* IX, II, 2 (BA 16, 78).

²⁶ *De Trinitate* IX, II, 2 (BA 16, 78).

²⁷ Cf. *Ennéades* II, 9 [33] 1, 33-51 (éd. et trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles-Lettres, 1964, II, p. 112) et V, 3 [49] 1, 23-27 (id., V, 1967, p.50).

parfaitement, tel qu'on est, s'aimer tel qu'on est, c'est connaître et aimer l'âme. Dans l'acte de connaître, le connaissant, le connu et l'acte de connaître sont identiques. Ainsi, l'esprit (*mens et spiritus*) demeure, même lorsque le corps disparaît.

Augustin le dit précisément : les actes mentaux, comme la connaissance et l'amour, sont enveloppés en elle. Ils y sont présents « substantiellement, ou, dirais-je, essentiellement, *et non comme dans un sujet*, comme la couleur et la figure dans un corps »²⁸. *L'esprit n'est pas un sujet* de la pensée. La *mens* n'est plus pensée comme substrat, mais comme un dynamisme essentiel qui amène l'essence à rompre avec son statut de sujet. Il n'est pas une substance sous-jacente à des pensées qui lui tomberaient dessus comme des accidents.

Pourquoi ? Parce que l'esprit pense en développant ce qui est enveloppé en lui, mais qui est identique à lui. Et en même temps, l'homme, en tant qu'il se souvient, qu'il pense et qu'il aime, tend vers autre chose ; il se dépasse et se transcende vers ce qui n'est pas lui. L'intentionnalité de la connaissance est ek-statique, Augustin le dit avant Husserl. *Or un accident ne peut qu'être inhérent à son sujet ; il ne peut pas dépasser les limites du sujet*. Augustin refuse donc que les actes mentaux soient considérés comme des accidents inhérents à une substance, l'âme — c'est pourquoi ils ne peuvent pas être dans un sujet.

Pour que l'intentionnalité soit possible, il faut que la pensée ne soit pas réduite à un sujet. Et puisqu'il n'y a pas de sujet de la pensée, on ne peut pas penser les actes de l'âme comme des accidents dont la substance serait le corps, car dans ce cas « l'intelligence se trouverait dans un corps comme sa qualité »²⁹. Qu'il le connaisse ou non, Augustin est en train de réfuter le modèle aristotélicien, transmis par Alexandre d'Aphrodise. Pour lui, l'intellect possible est la forme corruptible d'un corps mortel, ce que l'on peut appeler une interprétation « matérialiste » d'Aristote³⁰.

Or l'absence de sujet permet à Augustin d'expliquer la certitude de soi (ce qu'on appelle improprement le « cogito » augustinien) sans recourir au corps comme sujet, court-circuitant ainsi toute possibilité de matérialisme. La certitude que je pense ne me donne pas accès à des actes en me laissant ignorer leur sujet, elle me donne accès à l'âme elle-même. « Tout esprit se connaît lui-même avec certitude »³¹. L'esprit est bien une substance, mais ses actes ne sont pas les prédicats d'un sujet défini comme *ego*. Il admet bien une pluralité interne, mais sur le mode de l'identité substantielle — l'âme se compose de diverses instances (mémoire, intelligence et volonté), mais elle reste simple car elle est spirituelle.

Augustin aurait presque pu signer les mots de Heidegger : « La personne n'est pas une chose, n'est pas une substance, n'est pas un objet »³². Presque, parce qu'il lui arrive de parler de substance, mais en la dépouillant de toute subjectivité, ou sujétion à des accidents — c'est pourquoi il préfère parler d'essence.

Or cette transcendance de l'essence de l'homme s'éclaire et se renforce si l'on voit sa signification : elle est l'image de la transcendance de Dieu comme essence. Dieu est tellement transcendant qu'hormis l'essence, les catégories « ne sont pas dites au sens propre, mais métaphoriquement et par ressemblance »³³. *Il n'a pas d'accidents*. Dieu ne peut pas être dit substance de la même manière que les autres choses, parce qu'il n'a pas d'accidents. Il faut donc réformer le concept de substance, et parler plutôt d'essence, puisqu'il possède l'être par l'excellence. « Il est sacrilège (*nefas*) de dire

²⁸ *De Trinitate* IX, IV, 5 (BA 16, p.82-84).

²⁹ *De Trinitate* X, X, 15 (BA 16, 148).

³⁰ Dans un latin de cuisine, les éditeurs d'Augustin ajoutent à cet endroit un intertitre : *materialistarum crisis* (« critique des matérialistes », BA 16, 144). On chercherait en vain le terme *materialista* chez Augustin...

³¹ *De Trinitate* X, X, 14 (BA 16, 148).

³² Heidegger, *Sein und Zeit* §. 10, p.47.

³³ *De Trinitate* V, VIII, 9 (BA 15, 444).

que Dieu *subsiste* (*subsistat*) et qu'il *gît sous* sa propre bonté (*subsist*), que cette bonté n'est pas substance — ou plutôt essence — et que Dieu lui-même n'est pas sa propre bonté, mais qu'elle est en lui *comme dans un sujet* »³⁴. Dieu est simple, et tout ce qui est en lui est identique à lui. Il n'est donc pas un sujet.

L'homme est image de Dieu, et Dieu lui-même n'est pas le sujet de sa propre pensée. Il serait donc sacrilège de dire que l'homme est par essence le sujet de sa pensée. *L'essence de l'homme doit être l'image de l'essence de Dieu, c'est pourquoi il n'est pas un sujet.*

3. Averroès : seul l'intellect pense.

Averroès est resté dans l'histoire pour avoir soutenu une thèse étonnante : le monopsychisme, l'idée qu'il existe un seul intellect pour tous les hommes. Comme disait Leibniz, dans son *Système nouveau de la nature* : « Lorsqu'on va jusqu'à dire que cet Esprit universel est l'esprit unique, et qu'il n'y a point d'âmes ou d'esprits particuliers, [...] je crois qu'on passe les bornes de la raison, et qu'on avance sans fondement une doctrine [...] qui détruit l'immortalité des âmes et dégrade le genre humain »³⁵.

Trois aspects de cette théorie semblent absurdes à Leibniz :

1. L'existence d'un unique esprit.
2. L'idée corrélatrice que les esprits particuliers n'existent pas (c'est-à-dire ne pensent pas).
3. La négation de l'immortalité de l'âme.

C'est l'hypothèse du « ça pense », envisagée comme une possibilité par Kant, comme une réalité par Schelling et Nietzsche. Mais cela reste une théorie du sujet, comme l'a bien vu Nietzsche : même « l'assertion "quelque chose pense" contient également une croyance, celle que "penser" soit une activité à laquelle il faudrait imaginer un *sujet*, ne fût-ce que quelque chose [...] Mais c'est la croyance à la grammaire, on suppose des "choses" et leurs "activités", et nous voilà bien loin de la certitude immédiate »³⁶.

Le diagnostic de Leibniz est sévère. Il est même caricatural. Car tout repose sur la confusion entre âme et esprit (typiquement augustinienne, puis cartésienne). En réalité, ni Averroès, ni les averroïstes latins du XIII^e siècle n'ont soutenu que l'homme n'avait pas d'âme. Mais il est vrai que certains averroïstes ont soutenu que l'homme *ne pense pas*, et donc, en un sens, qu'il n'a *pas d'esprit* — ou d'intellect. C'est le cas de l'anonyme édité par Giele, qui écrit vers 1270-1275 : « Ceux-ci [Thomas d'Aquin et ceux qui le suivent] admettent que l'homme au sens propre pense, mais ils ne le prouvent pas. Ils argumentent [seulement] à partir de cette hypothèse [...Or] je ne concède pas que l'homme, au sens propre du mot, pense »³⁷. *À la question « L'homme pense-t-il ? », il s'est trouvé au moins un auteur pour répondre non.* Comment a-t-on pu arriver à soutenir une thèse qui a sa place, selon E. Renan, parmi les « archives de la démence » ?

L'anonyme veut dire que ce n'est pas l'homme *au sens propre* qui pense. Certes, chacun de nous fait l'expérience de penser. Mais cette expérience n'est qu'une illusion. En réalité, c'est quelque chose — l'intellect — qui se sert de nous pour penser.

D'où vient cette idée ? Cette réponse extrême est la seule réplique possible à la réfutation que saint Thomas a donnée d'Averroès. Face à la théorie de l'intellect élaborée par Averroès, Thomas sommait les averroïstes de répondre à la question : *l'homme pense-t-il ?* Il construisait ainsi un piège

³⁴ *De Trinitate* V, V, 10 (BA 15, 538-539).

³⁵ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, p.221.

³⁶ Nietzsche, *Volonté de puissance* I, §.98 (1888) ; *Nietzsches Werke* XIV, 1, 7 (éd. Beck).

³⁷ Anonyme, *Quaestiones in libros Aristotelis de anima* II, q.4, ed. M. Giele, in *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote, (Un commentaire averroïste sur les livres I et II du Traité de l'âme)*, Louvain-Paris, 1971, p.11-120.

métaphysique et les contraint de choisir entre deux options : soit l'homme pense, et il ne faut plus suivre Averroès (mais rapatrier l'esprit en l'homme), soit nous suivons Averroès, et l'homme ne pense pas. Or l'homme pense. Donc il faut rejeter Averroès.

Mais l'anonyme veut à la fois sauver l'analyse d'Averroès et répondre à la critique thomasienne. Mais il se laisse imposer la nouvelle problématique, celle de saint Thomas : l'homme pense-t-il ? Du coup, il ne lui reste plus qu'à endosser la réponse extrême. Affirmer que « l'homme ne pense pas », est le prix à payer pour maintenir la théorie de l'intellect déployée par Averroès.

Mais était-ce bien la position d'Averroès ?

Comme Augustin, mais autrement que lui, Averroès réagit contre Alexandre d'Aphrodise. Il rejette l'idée que l'intellect possible soit matériel. Il faut répondre à deux problèmes : la nature de l'intelligence ; la possibilité de penser pour des individus concrets.

Le premier problème est d'expliquer la nature de la pensée.

Averroès s'appuie pour cela sur la différence entre la pensée et la sensation. La pensée ressemble à la sensation parce qu'elle est une réception. Mais la perception sensible est limitée par son sujet, l'organe des sens, et subit des altérations, tandis que l'intellection est ouverte à tous les intelligibles, même immatériels. La sensation a lieu dans un organe particulier, elle produit une image représentative — un *phantasme particulier*.

La clé de leur distinction repose sur l'universalité et l'intentionnalité de la pensée. La sensation est l'union d'une matière et d'une forme, qui ne donne qu'un composé matériel particulier. La matière ne connaît pas, parce qu'elle reste singulière. Au contraire, l'intellect n'a pas d'organe corporel, ne subit aucun changement, et produit une notion universelle. « Il est en puissance toutes les intentions des formes matérielles universelles, alors que la matière première est en puissance toutes les formes sensibles singulières sans les connaître ni les percevoir »³⁸. Pour connaître, nous devons recevoir les formes des choses. Il doit donc y avoir une disposition réceptive de la connaissance, qu'Aristote appelle intellect patient, et Alexandre d'Aphrodise intellect matériel, mais qui n'a rien de matériel. L'intellect matériel reçoit les formes d'abord perçues par les sens, mais il permet la saisie d'une essence, détachée de la particularité des choses, et autorise donc la prédication des universaux. *Pour Averroès, seul un intellect immatériel possède une intentionnalité, et aboutit à des formes cognitives universelles.*

La question décisive, celle qui fait la différence entre un être sentant et un être pensant, est bien celle de l'universel. Ce que le vivant perçoit, c'est toujours « ce quelque chose » (*tode ti, hoc aliquid*) : cette fleur ici et maintenant ; ce que l'âme perçoit, c'est encore une image particulière, le phantasme de cette fleur ; or l'intellect ne pense jamais sans cette image, mais il peut dire « l'absente de tout bouquet », la fleur en tant que telle. Voir « x » en tant que « x », c'est la condition constitutive du langage, c'est le propre de la pensée.

Ainsi donc, malgré le nom d'intellect matériel, la réception intentionnelle des formes par l'intellect n'a rien à voir avec la réception réelle des formes par une matière première³⁹. Mais alors, l'intellect matériel ne doit être rien de particulier, sinon, tout ce qu'il recevrait serait particularisé par le sujet où il est reçu. Et nul ne pourrait dire ou penser l'universel. Donc l'intellect matériel ne peut pas être une réalité singulière : « cet intellect n'est pas quelque chose dont on dit "ceci" »⁴⁰, c'est-à-dire un corps particulier — par exemple, le mien. L'intellect ne peut donc pas être possédé individuellement par un être humain particulier. L'intellect est une seule réalité universelle, identique à son espèce, partagée

³⁸ Averroès, *Grand commentaire du De Anima* III, com. 5, trad. Alain de Libera, *L'intelligence et la pensée*, p.58 ; je corrige sa traduction quand cela me semble nécessaire.

³⁹ Averroès, *L'intelligence et la pensée* com. 5, p.58.

⁴⁰ Averroès, *L'intelligence et la pensée* com. 5, trad. Libera p.59.

par tous les individus. *Parce qu'il est le sujet des intelligibles en acte, l'intellect matériel doit être unique.*

Le second problème est alors d'expliquer comment différents individus pensent différemment.

Contrairement aux critiques de Leibniz, pour Averroès, lorsqu'un individu apprend quelque chose, cela ne veut pas dire que tous les autres le découvrent aussi. Puisque l'homme est périssable, il est nécessaire que sa pensée périsse avec lui. Il faut « que ce soit par la perfection première vis-à-vis des intelligibles que je sois autre que toi »⁴¹.

Que veut dire cette phrase ? Averroès se situe explicitement entre deux extrêmes. — À un extrême, Platon a soutenu que les universaux sont éternels, et « qu'ils existent hors de l'esprit »⁴². — L'autre extrême est celui du relativisme. Si ce que nous pensons est l'essence de la chose, il y aura autant d'essences du cheval que d'individus qui pensent le cheval. Mais pour Averroès, *l'unicité de l'intelligible va de pair avec l'unicité de l'intellect*. Il faut que Zayd et Amr' puissent *chacun* penser différemment la *même* essence du cheval.

Pour trouver une troisième voie, Averroès élabore sa théorie *des deux sujets*. Reprenons l'analogie entre la perception des sens et la conception de l'intellect. La sensation suppose déjà *deux sujets* : le sensible externe et la faculté sensorielle ; de même : « Il est aussi-nécessaire que les intelligibles en acte aient *deux sujets*. L'un est le sujet par lequel ils sont vrais, à savoir *les formes*, qui sont des *images vraies* ; le second est celui qui fait de chaque intelligible *un étant* du monde, et c'est *l'intellect matériel* »⁴³. La différence est que le sens perçoit un *sujet extérieur*, qui lui-même est véritablement. Tandis que l'intellect est un *sujet* qui donne son être à la pensée ; mais il pense un *autre sujet* qui est *interne*, et qui n'est véritablement lui-même que dans l'âme. Le *sujet* où les objets sont représentés dans l'âme est l'image intérieure, le phantasme produit par des perceptions sensibles. Mais l'intellect est le second *sujet*, celui qui fait de ces images des pensées. Autrement dit, *la pensée n'advient que par la rencontre entre deux sujets, l'un périssable et l'autre immuable : le corps de l'image dans l'âme, et l'intellect transcendant*.

Cette thèse fait alors surgir une difficulté : *où est le moi* individuel ? L'intellect n'est pas la forme d'un corps, il n'est pas « multiplié par les hommes individuels »⁴⁴. Il ne se laisse pas individualiser en autant de sujets qu'il y a d'hommes.

Si toi ou moi, nous apprenons quelque chose, faut-il en déduire que cette science sera acquise par tous les hommes ? Pas du tout. L'homme ne pense en acte que lorsqu'un intelligible en acte s'unit à lui, comme une forme dont il est la matière⁴⁵. Autrement dit, l'unique intellect matériel s'unit à chaque individu, à chaque composé corps et âme. Les noms sont trompeurs : l'intellect matériel fonctionne comme une *forme unique pour tous les hommes*, et l'âme comme *la matière d'où vient la singularité des hommes* et de leurs phantasmes.

On peut donc dire que l'intellect « est à la fois un et multiple »⁴⁶. Lorsqu'un maître enseigne une vérité, c'est *la même science* qui se trouve chez le maître et le disciple. Mais la science qui se trouve en *moi* n'est pas celle qui réside en *toi* : « La chose intelligible qui est en moi et en toi est multiple dans le sujet selon lequel elle est vraie, c'est-à-dire les formes de l'imagination, et une dans le sujet

⁴¹ Averroès, *L'intelligence et la pensée* III, com. 5, p.62

⁴² Averroès, *L'intelligence et la pensée* III, p.78.

⁴³ Averroès, *L'intelligence et la pensée* III, p.69-70.

⁴⁴ Averroès, *L'intelligence et la pensée* III, p.71, A. de Libera traduit « nombré ».

⁴⁵ Averroès, *L'intelligence et la pensée* III, p. 73.

⁴⁶ Averroès, *L'intelligence et la pensée* III, p.73.

par lequel elle est un intellect qui est »⁴⁷. La pensée est une dans l'intellect matériel, mais elle est multipliée dans les individus. *À chacun ses phantasmes, mais nous avons tous la même pensée.*

Selon cette théorie des deux sujets, ce qui permet la pensée, le *comble* de nous-mêmes, n'est pas nous-mêmes. Le sujet de la pensée est *forclos*. Il nous *hante*, mais nous ne le maîtrisons pas : « Nous pensons par lui tout ce que nous pensons, *et nous effectuons par lui l'action qui lui (sibi) est propre* »⁴⁸. En un mot, lorsque nous pensons, c'est lui qui agit, qui opère la pensée en nous. *Nous sommes l'un des deux sujets de la pensée, mais l'intellect en est l'agent.*

Malgré tout, l'initiative vient bien de l'individu humain, car c'est lui qui fournit le phantasme, et donc l'occasion de la pensée. C'est cette notion qui est présentée à l'intellect agent pour qu'il abstraie une forme universelle et l'imprime dans l'intellect matériel.

Leibniz avait donc raison sur un point. Ce qui est propre à chaque homme est sa chair, et donc son âme, comme principe vital mais périssable : *les individus humains n'ont aucune immortalité.* — Dira-t-on alors que l'homme a un intellect ? Oui, au sens où ses facultés sensorielles peuvent coopérer naturellement avec l'intellect matériel. Mais il n'a l'intellect que quand il pense. C'est une possession réduite à l'*usage*. Ce n'est pas une propriété qui lui reviendrait par essence. Par conséquent, l'immortalité promise par la loi coranique est simplement une *métaphore* pour décrire un accès intermittent à l'éternité de l'intellect séparé. Notre espérance est philosophale. C'est celle de nous unir, peu à peu et de plus en plus, à l'intellect comme à une *forme stable*⁴⁹. C'est l'idéal d'Aristote : l'homme doit, « autant qu'il est possible, s'immortaliser ».

On comprend pourquoi, en l'absence d'enseignement universitaire de la philosophie, cette doctrine a joué un rôle minime dans les mondes musulmans, alors qu'elle a eu un grand retentissement dans le monde chrétien. Le *Commentaire du De Anima* est d'ailleurs perdu en arabe, et conservé uniquement en latin.

4. Saint Thomas.

Saint Thomas d'Aquin intervient sur un double front : 1. Il critique radicalement le monopsychisme d'Averroès ; 2. Il modifie la pensée d'Augustin sur un point essentiel.

Voyons d'abord son rapport à Averroès.

La question d'Averroès était : « Qu'appelle-t-on penser ? » (*Was heisst denken*, en arabe). Et tout de suite après : « Qu'est-ce que l'intellect ? » Saint Thomas remanie complètement la problématique, en soumettant le même champ à une nouvelle question, terriblement efficace : « Qui pense ? » Et tout de suite après : « Qu'est-ce que le moi ? »

Thomas attaque frontalement la théorie des deux sujets, par trois objections.

a. Tout d'abord, si l'on admettait l'interprétation d'Averroès, la mise en contact de l'intellect avec l'homme n'aurait pas lieu dès l'instant de sa génération⁵⁰. Mais il est dangereux de définir l'homme seulement par son acte de penser, car dans ce cas, celui qui ne pense pas (l'enfant, mais pourquoi pas le fou ?) ne serait pas un homme. Et il est vrai que selon Averroès, celui qui ignore la philosophie n'est un homme qu'en un sens équivoque.

⁴⁷ Averroès, *L'intelligence et la pensée* III, p.80.

⁴⁸ Averroès, *L'intelligence et la pensée*, III, com. 36, p.168.

⁴⁹ Averroès, *L'intelligence et la pensée*, III, com. 36, p.169.

⁵⁰ Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus contra Averroistas*, trad. A. de Libera, *Contre Averroès* §.63, p.137. Je modifie parfois la traduction.

b. En deuxième lieu, si l'on suivait Averroès, l'union de l'âme et de l'intellect ne viendrait pas d'un principe unique, mais de deux principes disparates (et on ne voit pas comment l'union peut ne pas venir d'une unité). Thomas prend une image : pour Averroès, « l'intellect possible est au contact des images comme le miroir est au contact de l'homme »⁵¹. Si l'intellect produit en nous des pensées à l'occasion de la sensation, ce n'est pas « cet homme-ci », celui qui lui offre le corps de ses phantasmes, « qui pense ». Le vrai sujet de la représentation n'est pas le sujet *que cela représente* (c'est-à-dire ce que nous appellerions son objet, ce qui produit l'image dans le miroir), mais le sujet *qui représente*. Sinon, on ne peut pas dire que l'homme singulier pense.

c. Troisième objection : la volonté fait partie de la pensée. Mais si elle est dans une substance séparée, comment l'homme pourrait-il être le maître de ses actes ? Admettre l'unicité de la volonté pour tous les hommes, c'est ruiner la distinction entre le volontaire et l'involontaire, c'est donc détruire la responsabilité, l'éthique et la politique – tout le royaume de l'esprit⁵².

En conclusion, pour Thomas, on ne doit pas dire que l'intellect est uni au corps comme le moteur au mû⁵³.

Qu'est-ce que l'homme ? Thomas passe en revue trois possibilités :

1. Dire que *cet homme-ci* est uni par l'agrégation de l'intellect moteur et du corps mû. Alors cet homme n'existera que par intermittence et sans unité : « La pensée <de Socrate> ne sera pas l'acte de Socrate, mais seulement l'acte de l'intellect utilisant le corps de Socrate »⁵⁴.

2. Dire que l'individu Socrate n'est qu'un corps animé par une âme végétative et sensitive. « Mais d'après cela, l'action de l'intellect, qui est de penser, ne pourra d'aucune manière être attribuée à Socrate »⁵⁵. — L'homme ne doit pas être seulement le sujet de la pensée au sens où il en serait le réceptacle. Il doit aussi en être l'agent. C'est à lui de penser. C'est la signification de l'adage « actiones sunt suppositorum »⁵⁶. La pensée n'est plus une réception, mais une activité, dont le siège doit se trouver dans l'individu qui pense. Dans l'homme, corps et âme, la pensée n'est pas un mouvement causé de l'extérieur, mais ce qu'Aristote appelait une action immanente, où le résultat réside dans l'agent lui-même. La pensée est une perfection du connaissant, une activité accomplie par lui, et non une chose reçue dans un être passif. Je ne suis pas seulement le *lieu* de la pensée, mais son *auteur*. *Le sujet de la pensée doit être le sujet qui pense, c'est-à-dire moi*.

3. Dire que l'essence de l'individu est d'être seulement intellect, selon une suggestion d'Aristote lui-même (*Ethique à Nicomaque*). Mais c'est pour Thomas un rêve platonicien auquel il ne croit pas, et en réalité Aristote dit : « *principalement* intellect ». .

La véritable solution est donc d'affirmer que l'intellect est uni au corps comme sa forme⁵⁷. De ce fait, il n'est pas unique dans tous les hommes⁵⁸. Dans la Somme théologique, cette thèse entre immédiatement en coalescence avec une autre : l'unicité de la forme substantielle. Thomas souligne que nous avons une seule âme qui fait tout. Pour un être rationnel, c'est une seule et même forme qui

⁵¹ Thomas d'Aquin, *Contre Averroès* §. 64, p.138.

⁵² Sur ce point, Thomas se trompe. Averroès fait bien une large place à la volonté, qu'il situe du côté du composé âme-corps, liée à la cognitive. Mais la traduction latine ne permet pas de s'en apercevoir.

⁵³ Thomas d'Aquin, *Contre Averroès* §.66, p.141.

⁵⁴ Thomas d'Aquin, *Contre Averroès* §.68, p.143.

⁵⁵ Thomas d'Aquin, *Contre Averroès* §.69, p.143.

⁵⁶ Cf. Thomas, *Super Sententias* III, d.5, q.2, a.3, arg.2 : « Secundum philosophum, actiones sunt individuorum sive suppositorum ».

⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* II, 70.

⁵⁸ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* II, 73.

assume les diverses fonctions de l'unité du corps, de la vie végétative, sensitive et de la pensée. La forme est un principe de subsistance, et l'unique forme subsistante de l'homme, c'est son âme.

L'intellect est bien « la partie de l'âme par laquelle l'homme connaît et pense », comme l'enseignait déjà Aristote⁵⁹. Mais l'âme n'a pas de parties au sens propre. Ce sont plutôt des puissances⁶⁰. Par conséquent l'intellect, ou l'esprit (mens) « désigne une puissance de l'âme et non son essence ». Plus exactement, on peut faire valoir, comme nous y invite le néoplatonisme, que les puissances émanent nécessairement de l'essence. Ainsi, l'esprit « désigne l'essence <de l'âme>, et cela ne peut être qu'en tant qu'elle émane (fluit) de l'essence même de l'âme »⁶¹. De cette manière, Thomas a virtuellement identifié l'âme et l'esprit.

L'autre versant de l'originalité de Thomas est son rapport à saint Augustin.

Le second grand coup de force de Thomas consiste à avoir introduit le concept de sujet dans la philosophie de l'esprit.

Dans le *Quodlibet* VIII, q.1, a.4, Thomas pose la question : « la connaissance qu'Augustin appelle rejeton de l'âme (*proles mentis*) est-elle dans l'âme comme un accident dans un sujet ? » Les arguments opposent clairement l'autorité d'Aristote à celle d'Augustin. Dans sa réponse, Thomas fait la part du feu. — Si l'on prend la « connaissance » au sens d'une « nature qui connaît », elle n'est pas « dans la substance de l'âme comme dans un sujet, mais substantiellement et essentiellement ». La nature qui connaît, c'est l'esprit. Et l'esprit est substantiellement identique à l'âme. C'est ainsi que le rationnel est inclus dans le vivant, et le vivant dans l'être. — Mais si l'on parle d'un état mental, d'une pensée dans sa relation au connaissant, la connaissance est toujours inhérente à l'âme. Elle est « *inhérente au sujet comme un accident dans un sujet, et donc elle n'excède pas ce sujet* ». La connaissance est devenu un accident, et le connaissant est devenu un *sujet connaissant*. Aristote a gagné contre l'interdit augustinien.

Un dernier aspect : quel rôle joue la certitude de soi ?

Pouvons-nous avoir la certitude que nous sommes celui qui pense ? Certes non. Si l'âme est le sujet qui reçoit les formes sensibles et intelligibles, elle est comme le regard qui ne se voit pas lui-même. En elle même, elle ne peut se voir qu'indirectement, comme dans un miroir, ou par inférence. Un adage inspiré de Thomas le dit : *Anima intelligit se sicut alia*⁶². « *L'âme se pense elle-même comme les autres* » — soi-même comme un autre. Comme le fait remarquer Dennett, je ne suis pas nécessairement le mieux placé pour parler de la conscience. Si l'intellect est une tablette rase, il n'a rien à voir dans le miroir. Pour qu'il puisse se penser, il faut d'abord qu'il pense quelque chose d'autre. C'est ainsi qu'il deviendra quelqu'un. Un objet de pensée. En pensant, il deviendra ce qu'il pense, et sera désormais « capable de se penser lui-même »⁶³.

La connaissance de soi n'est pas transparente et fondatrice. Thomas ne parle pas, comme Kant, de paralogisme de la psychologie rationnelle, mais il insiste sur l'idée que nous ne connaissons pas l'âme comme telle. Ce dont nous faisons l'expérience n'est pas le moi, mais nos sensations, et nous ne saurions tirer l'être de notre moi de la pure pensée, ou des concepts purs.

Il est temps de conclure :

Ne cherchons plus les théories du sujet pensant là où elles ne se trouvent pas : chez Augustin ou Descartes, mais là où elles sont — au Moyen Age. Nous pourrions poser la question de manière

⁵⁹ Aristote, *De l'âme* III, 4, 429 a 10-11.

⁶⁰ Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De Anima* II, 5, 1.

⁶¹ Thomas d'Aquin, *Quaestiones de Veritate* X, art.1, resp. ; éd. et trad. K. S. Ong-Van-Cong, *L'esprit (De mente)*, Paris, Vrin, 1998, p.27.

⁶² *Auctoritates Aristotelis De Anima* III, 147, ed. J. Hamesse, Louvain-Paris, 1974, p.186.

⁶³ Aristote, *De l'âme* III, 4, 429 b 9.

brutale, quantitative : « la pensée, combien de sujets ? » Zéro chez Augustin, deux chez Averroès, un seul chez saint Thomas.

Nous pourrions aussi rechercher un sens de l'histoire. Ainsi, Saint Thomas apparaîtrait comme le Zorro de la philosophie médiévale, qui arrive juste à temps pour opérer la première convergence du modèle aristotélicien et du modèle augustinien. Il introduit *déjà l'identité du moi* pensant dans le modèle de l'intellect chez Averroès. Il introduit le *sujet aristotélicien* dans le modèle de l'âme subsistante chez Augustin. Et pourtant, ce n'est *pas encore* un penseur cartésien, puisqu'il se garde bien d'admettre que la certitude du « je pense » conduit à la connaissance de la substance ou du sujet pensant.

Mais cette histoire linéaire est beaucoup trop pauvre. Il serait déjà plus intéressant de répertorier les réponses à nos questions initiales, comme des pions sur un échiquier.

À la question « qu'est-ce que l'homme ? », Augustin répondrait : un esprit identique à l'âme vivante, mais qui a un corps ; pour Averroès, c'est un composé périssable, qui n'a d'être que dans la mesure où il s'unit à l'intellect par la pensée ; pour Thomas, c'est l'union de l'âme et du corps dans l'unité d'une forme substantielle.

À la question : « qui pense ? » Augustin répondrait : c'est moi, j'en suis certain ; pour Averroès, c'est l'intellect ; pour Thomas, c'est l'âme, dont la pensée est une puissance.

La question « qui suis-je ? » prend des formes différentes selon les auteurs. — Chez Augustin elle devient : à quelle condition le moi est-il une image de Dieu ? Augustin part donc de la pensée qui est certaine d'elle-même, qui coïncide avec le moi et avec l'âme. Et il établit qu'elle ne peut pas être un sujet. — La question d'Averroès est toute différente : qu'est-ce qui rend possible la pensée ? Et la réponse est : l'intellect immatériel. Le moi n'est que l'union d'une âme et d'un corps. Il n'est que l'un des deux sujets de la pensée. Il n'est qu'un instrument de l'intellect, mais il peut espérer, par l'expérience de la pensée, devenir celui-ci. — La position de Thomas consiste à affirmer à la fois que je suis un être matériel, un être vivant et un être pensant, mais qu'une seule forme me donne l'être et explique ces trois fonctions. Cette forme est l'âme, qui contient l'intellect comme puissance immatérielle. Cela nous oriente vers la question leibnizienne de l'immortalité de l'âme.

Mais plus importante que les réponses à un questionnaire, il y a la transformation de la problématique elle-même. Ce qui est précisément passionnant, dans la pensée médiévale, c'est qu'elle nous propose un dépaysement total. Ses questions ne sont pas nos questions, mais elles les rendent possibles, c'est pourquoi le Moyen Age est encore neuf aujourd'hui. Le médiéviste est un ethnologue de notre propre histoire. Il nous montre que les problèmes se sont posés autrement que nous ne pensions. Et donc qu'ils pourraient encore se poser d'une autre manière.