

NOVA & VETERA

4

Joseph
ELLUL

La vision musulmane du monde

Giorgio
CARBONE

L'image trinitaire de Dieu dans l'homme
à travers les œuvres de saint Thomas d'Aquin

Michel
CAGIN

L'Eglise et la loi nouvelle: Note sur un apport
fondamental de l'ecclésiologie de Charles Journet

Georges
COTTIER

L'embryon humain et l'âme spirituelle

Bernard
HUBERT

Le statut de l'embryon humain:
une relecture d'Aristote

**NOVA &
VETERA**

SOMMAIRE

<i>Terrorisme</i>	5
<i>La vision musulmane du monde</i> Joseph ELLUL, o.p.	11
<i>L'image trinitaire de Dieu dans l'homme à travers les œuvres de saint Thomas d'Aquin</i> Giorgio CARBONE, o.p.....	13
<i>L'Eglise et la loi nouvelle: Note sur un apport fondamental de l'ecclésiologie de Charles Journet</i> Michel CAGIN.....	27
<i>L'embryon humain et l'âme spirituelle</i> Georges COTTIER, o.p.	35
<i>Le statut de l'embryon humain: une relecture d'Aristote</i> Bernard HUBERT.....	53

Notes et lectures

<i>Foi chrétienne, histoire et société</i> , GUY BEDOUELLE	83
<i>Prudence et sens commun</i> , BERNARD HUBERT	87

Bibliographie	93
----------------------------	----

La chrétienté au péril sarrasin, Actes du colloque de la section française de la société internationale Rencesvals – VITTORIO FUSCO, *Les premières communautés chrétiennes, Traditions et tendances dans le christianisme des origines* – MOHAMMAD ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor* – MECHTILD DE MAGDEBOURG, *La Lumière fluente de la Divinité* – ADALBERT DE VOGÜE, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*.

Vient de sortir

JEAN VANIER

La
source
des
larmes

Parole et Silence

La source des larmes
152p. – 92FF – 23,50CHF

L'opération terroriste de grande envergure, coordonnée et minutieusement préparée qui, le 11 septembre, a frappé les Etats-Unis dans ce qui constitue les symboles de leur puissance économique et militaire, faisant plusieurs milliers de victimes innocentes, est un crime abominable, que la conscience morale ne peut que réprouver et condamner absolument.

Les assassins, ceux qui les ont manipulés, leurs complices ont déshonoré l'humanité. Il faut avoir atteint un rare degré d'égarement et de perversité pour voir en eux des "martyrs". Martyr, celui qui se suicide pour semer la mort d'innocents? En réalité les actes de ce genre sont des expressions d'une particulière lâcheté.

Déjà au niveau du simple langage, il convient de réagir contre une dérive de sens qui tient du blasphème. Face aux martyrs chrétiens qui subissent le supplice et la mort par amour pour le Christ et pour leurs frères, face aussi à tant d'hommes et de femmes que les totalitarismes ont tués parce qu'ils avaient le courage de défendre la justice et la vérité, ces "martyrs-là" représentent une tragique parodie. On sait que certains acteurs d'attentats-suicides, souvent des gamins, étaient drogués.

L'action criminelle du 11 septembre, par son ampleur et par la volonté de déstabiliser et de jeter la panique qui l'inspire, a obtenu que les choses ne soient plus dorénavant comme elles étaient. Nous voici comme contraints à une réflexion en profondeur qui sera salutaire si elle est menée avec courage. L'idée que le progrès technique allié au dynamisme économique d'inspiration néolibérale allaient résoudre tous nos problèmes a trouvé un cinglant démenti. Nos sociétés industrielles, qui sont aussi des sociétés démocratiques, ont démontré leur vulnérabilité. Cette fragilité est double: la puissance technologique a permis à ses adversaires, utilisant ses propres instruments, de la frapper d'une manière spectaculaire. Quant à la faiblesse des démocraties, elle est à leur honneur, car la démocratie fonctionne soutenue par le respect des personnes et un capital de confiance.

Si la peur, qui est entrée dans notre vie quotidienne, demeure à l'état d'un réflexe irraisonné, elle pourrait avoir des effets dévastateurs. Elle peut et doit plutôt stimuler un rigoureux effort de pensée conduisant à des révisions déchirantes.

* * *

Répétons-le. La justice exige que les coupables, leurs complices et les gouvernements qui ont accepté sur leur territoire l'entraînement et l'installation de bases logistiques soient jugés et punis. En poursuivant ce but, les Etats-Unis exercent leur droit de légitime défense. Le fait nouveau est qu'à travers l'Amérique, c'est le monde civilisé en son entier qui s'est senti frappé, de sorte que l'opération policière se développe à l'échelle planétaire et qu'il est souhaitable que le jugement des coupables soit confié à un tribunal international. L'évènement déborde les limites de compétence d'un seul Etat et de la défense du seul intérêt national. Il y va du sort de l'*humanum*. L'occasion est offerte de mesurer les dimensions universelles de la solidarité.

L'ampleur du crime, le risque de nouveaux attentats utilisant des armes chimiques ou bactériologiques expliquent que la riposte puisse glisser de l'opération policière à la guerre. D'ailleurs les bombardements de l'Afghanistan ont commencé.

Généralement la guerre oppose Etat à Etat, coalition d'Etats à coalition d'Etats. Ce genre de conflit est improbable bien que des dérapages soient toujours possibles. Le terrorisme sur grande échelle pose des problèmes nouveaux. Certains étaient déjà apparus lors des luttes de libération menées par des guérilleros. Ces derniers devaient-ils être considérés comme des belligérants détenteurs de certains droits reconnus? Ce statut ne peut être accordé aux terroristes, qui sont plutôt assimilables à ceux qui appartiennent au grand banditisme. Mais, même dans cette situation d'extrême déchéance humaine, un homme ne perd jamais la dignité, à fondement ontologique, inhérente à la personne. C'est pourquoi une punition exemplaire ne saurait se transformer en vengeance aveugle.

L'action du 11 septembre nous a tous surpris et horrifiés. Il n'est cependant pas inutile de rappeler que depuis les années 60, divers pays d'Europe, pour s'en tenir à eux, ont été victimes d'actes terroristes, dont les motivations étaient multiples, pas toujours claires, si on excepte les cas liés à une cause nationaliste, comme l'ETA en Espagne ou les extrémistes en Irlande du Nord. Cela n'a pas empêché ces divers groupes de nouer entre eux des liens et de former ainsi une sorte de réseau international. Il est probable que le slogan léniniste sur "l'impérialisme stade suprême du capitalisme" ait fourni à certains une incitation idéologique à l'activité terroriste. D'ailleurs, il semble que certains pays satellites de l'URSS aient servi de base à des groupes terroristes.

Mais ces dernières années les choses ont évolué et le danger principal vient du terrorisme islamiste. Nous savions qu'il existait. La révolution de Khomeiny en Iran l'appuyait et régulièrement, la télévision nous apporte les images des attentats sauvages qui frappent le peuple algérien. Les victimes dans la majeure partie sont des musulmans. L'islamisme est une maladie interne à l'Islam, qui doit être aidé à s'en guérir par des choix clairs et décidés.

Quant à nous, nous devons faire un sérieux examen de conscience. Nous nous étions habitués à l'horreur, qui faisait partie de l'information-spectacle que déverse quotidiennement le journal télévisé: les morts dus aux guerres du Tiers-Monde ou à la faim ne provoquaient pas de réaction spectaculaire dans les pays industrialisés. Le 11 septembre a marqué un réveil brutal des pays riches. On espère qu'il signifiera aussi un réveil des consciences, faute de quoi on favorisera chez les plus pauvres du monde l'idée que ce n'est pas la mort des hommes qui choque, mais celle des hommes des pays riches. Quant à la réponse des pays de tradition chrétienne à des actes commis au nom de l'Islam, elle doit tenir compte des distinctions que rappelait l'abbé Journet durant la seconde guerre mondiale: «Si mon royaume venait de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs, mais ils n'ont pas combattu, il est donc clair que 'mon royaume ne vient pas d'ici-bas' (Jn 18,36). C'est un royaume paradoxal, qui ne met pas son espoir dans les baïonnettes ou dans les tours blindées. Ni le Christ, son chef invincible, ni le pape, son chef visible, n'ont de bombardiers, de tanks ou de sous-marins. Les patries terrestres peuvent prendre les armes pour des guerres quelquefois justes, souvent odieuses, toujours épouvantables. Les croisades elles-mêmes pouvaient bien être la guerre des pays chrétiens contre l'Islam, la guerre de la chrétienté contre l'Islam. Elles ne pouvaient être la guerre du christianisme, de l'Eglise, contre l'Islam. Car l'Eglise est faite pour éclairer d'en haut les nations et les cultures arabes autant qu'européennes, non pour les détruire. Elle est faite, comme le Christ, non pour verser le sang des autres, mais pour donner le sien»¹.

* * *

Durant le temps de ce qu'on a appelé "la guerre froide", une troisième guerre mondiale a été évitée à cause de la terreur suscitée par les armes thermonucléaires. Les doctrines militaires de la dissuasion correspondaient à une situation d'équilibre fragile, reposant sur la peur d'un conflit aux dimensions apocalyptiques dont on risquait de perdre contrôle.

Mais en échappant à une guerre mondiale, l'humanité n'a pas échappé à la guerre. Après 1945, les guerres locales se sont multipliées. Elles ont été cruelles, souvent prolongées. Elles ont frappé surtout des pays en voie de développement, qu'elles ont plongés dans le chaos.

Il est arrivé que certaines soient fomentées par les grandes puissances qui, à travers elles, se confrontaient d'une manière détournée. Des puis-

1. Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Deuxième édition, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1990, p.130.

sances étrangères ont attisé des rivalités ethniques que la colonisation n'avait pu ou pas voulu apaiser.

La misère et ses séquelles de désespoir ont fourni le terrain à ces conflits qui n'ont fait que les aggraver. Les adversaires étaient alimentés en armements par les industries des pays techniquement avancés qui trouvaient là, à côté d'une source de profit, une occasion de tester leur matériel.

Il aura fallu attendre l'an passé pour qu'une conférence internationale s'attaque au problème des mines personnelles, qui ont fait et continuent de faire des milliers de victimes. Ce type d'arme qui s'en prend aux civils est une honte pour l'humanité. Dans leur cas, comme dans d'autres, la distinction entre civils et militaires est effacée. Il s'agit d'atteindre l'adversaire en frappant les populations civiles et les bases économiques du pays. Et que dire de l'embargo responsable de la mort de milliers d'enfants? Les guerres locales tendent ainsi à prendre la forme de la "guerre totale".

Il n'est plus possible de remettre à demain un large examen de conscience.

* * *

Il convient de remonter en deçà et de nous interroger sur les raisons de l'explosion du terrorisme au seuil de notre siècle. Les inégalités entre les peuples ne font que croître. En bien des régions, la jeunesse est privée d'avenir et jetée dans le désespoir avec ses démons. Le contraste devient intolérable entre une minorité de peuples riches et l'immense majorité des pauvres, condamnés à la misère et à l'humiliation.

Le phénomène, qui va rapidement s'accroissant, de la globalisation, qui bénéficie des progrès de l'électronique et qui est à prédominance financière, livre les ressources de la planète à une minorité et multiplie le nombre des exclus.

C'est sans doute dans ce contexte que se comprend la virulence du terrorisme islamiste. L'Islam subit avec peine et difficulté le choc de la modernité et de sa sécularisation, qui d'ailleurs ne sont pas sans difficulté pour les chrétiens. Certains musulmans sont alors tentés, à l'instar de l'Iran de Khomeiny de rejeter la modernité avec violence et de s'enfermer dans une vision manichéenne et primitive de l'histoire. On n'ignore pas pour autant qu'une minorité de musulmans profite des ressources du nouveau système, ce qui ajoute un autre facteur de violence. Des organisations terroristes sont capables de jeter le trouble sur les marchés boursiers. La récession pèsera dramatiquement sur les pays pauvres.

La réponse la plus radicale au terrorisme ne peut être que dans une globalisation réglée par les exigences de la solidarité et, en conséquence,

dans l'instauration d'un ordre économique mondial où chaque peuple verra ses droits légitimes respectés et pourra se sentir membre à part entière de la famille humaine.

* * *

Depuis la grande encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris* et la constitution conciliaire *Gaudium et spes* l'Eglise a poursuivi une réflexion soutenue sur les questions de la guerre et de la paix. Les messages que Paul VI et Jean-Paul II adressent chaque premier janvier constituent une somme unique qui contient les lumières permettant, du point de vue éthique, de jeter les bases d'une paix durable, fondée sur la justice². Ces messages reçoivent-il l'accueil qu'ils méritent?

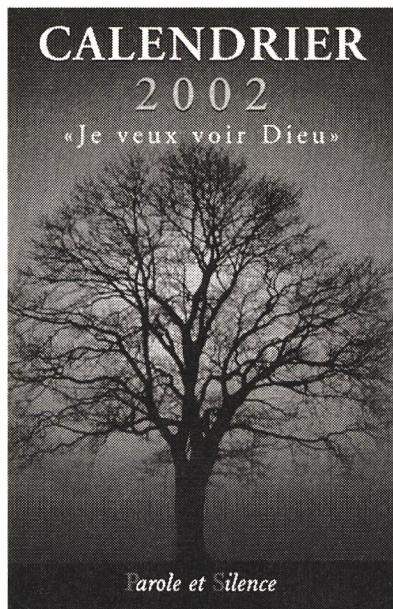
Une affirmation est à leur centre: la guerre n'est pas un moyen digne de l'homme de résoudre les différends et les conflits. Elle ne fait qu'ajouter malheur à malheur. C'est pourquoi d'ailleurs depuis le 11 septembre le Pape, tout en condamnant sans équivoque le terrorisme, ne cesse d'appeler à la concertation et au dialogue.

Le terrorisme doit être mis au ban de l'humanité et faire l'objet d'une réprobation générale. Il appartient à une institution internationale comme les Nations-Unies de susciter et promouvoir l'élaboration de conventions par lesquelles les Etats, tous les Etats, s'engagent, au nom des droits de l'homme, à supprimer tout recours au terrorisme, y compris quand il se présente sous une forme voilée: c'est le cas quand on affirme qu'un peuple opprimé a le droit de résister "par tous les moyens". Il existe des voies non-violentes efficaces pour faire valoir ses droits. Certes, les questions sont complexes et difficiles, elles ne sont pas impossibles à résoudre. La définition d'une action terroriste ne doit pas tolérer d'équivoque. La route sera peut-être longue. Aussi ne faut-il pas tarder à se livrer à la tâche.

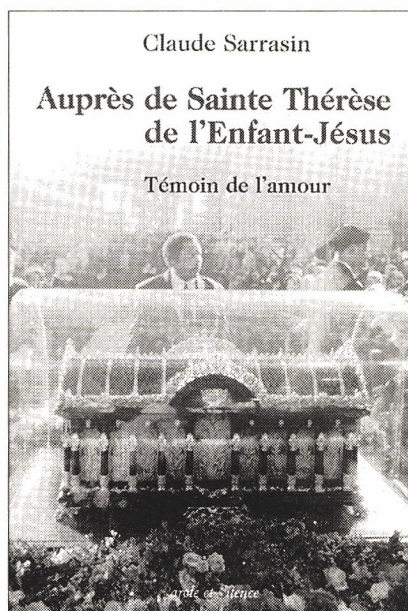
NOVA ET VETERA

2. L'index thématique au mot paix est à lui-même révélateur de l'importance majeure du sujet. Cf. Giorgio FILIBECK, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa*, Lib. Ed. Vaticana, 2001, pp. 924-925.

Vient de sortir



*Calendrier 2002,
Je veux voir Dieu, 788 pages – 49FF - 12,50CHF*



*Auprès de sainte Thérèse, témoin de l'amour
Claude Sarrasin, 128 pages – 82FF - 21CHF*

L'interprétation classique de la vision musulmane du monde

Le carnage des attaques aux Etats-Unis par des personnes identifiées comme des extrémistes musulmans a mis au premier plan de l'actualité l'interprétation classique de la vision musulmane du monde.

Dans la pensée musulmane classique, le monde est essentiellement divisé entre la Maison de l'Islam (*Dâr al-Islâm*) et la Maison de la Guerre (*Dâr al-Harb*). La première de ces Maisons est constituée par ces pays où l'Islam domine, c'est-à-dire l'Empire Musulman; la seconde est le reste du monde. De même qu'il y a un Dieu au ciel, de même il ne peut y avoir qu'un souverain et une loi sur la terre. Idéalement, la Maison de l'Islam est conçue comme une seule communauté, gouvernée par un seul Etat, dirigé par un seul souverain. Les non-musulmans (considérés comme non-croyants) qui sont introduits par conquête sous gouvernement musulman, sont tolérés et protégés à condition qu'ils soient adeptes de l'une des religions permises, à savoir le judaïsme et le christianisme (ce qui exclut les polythéistes). Ils doivent payer un impôt spécial, appelé *jizya*, et doivent éviter toute tentative de convertir des musulmans à leurs religions.

L'Islam ne reconnaît toutefois pas l'existence de quelque société politico-religieuse que ce soit hors de ses frontières. Selon la jurisprudence musulmane classique, toute l'humanité doit accepter l'Islam ou se soumettre à sa domination. En attendant, c'est un devoir religieux pour les musulmans de combattre pour que ce but soit atteint. Ce combat est appelé *jihâd* et celui qui le mène est un *mujâhid*. Le premier terme apparaît plusieurs fois dans le Coran dans le sens de guerre contre les incroyants. Le deuxième terme est devenu familier depuis la guerre contre l'occupation soviétique de l'Afghanistan. Dès les années 1980, l'Union Soviétique avait envisagé le danger potentiel pour sa souveraineté que représentaient en son sein les républiques à majorité musulmane. La Tchétchénie en fournit un excellent exemple.

Du point de vue musulman, il y a une distinction majeure entre la guerre contre les chrétiens et les guerres sur les autres frontières de l'Islam. Dans les peuples de l'Extrême Orient, dont les musulmans ne connaissaient rien ou presque rien, les premiers musulmans n'ont pas vu d'alternative possible à l'Islam. Leur avancée dans ces régions a été envisagée simplement comme l'islamisation de peuples païens. La lutte en Occident, en revanche, se faisait contre un système religieux et politique rival, qui niait les bases mêmes de la mission universelle de

l'Islam, et ce en des termes à la fois familiers et intelligibles. Dans les écrits musulmans, le monde chrétien devient la Maison de la Guerre (*Dâr al-Harb*) par excellence, et la guerre contre la chrétienté est le prototype de la *jihâd*.

Selon la formulation classique de la Loi islamique (*Shari'a*), cet état de guerre est religieusement et légalement obligatoire et ne pourrait prendre fin qu'avec la conversion ou la soumission de toute l'humanité. Dans ces conditions, un traité de paix entre ces deux sociétés est théoriquement impossible. La guerre ne peut s'achever qu'avec le triomphe universel de l'Islam. Tout ce qui peut éventuellement arriver est un *armistice*, pour des raisons de nécessité ou d'utilité. Mais même dans ce cas les juristes musulmans classiques posent une limite. Cette interruption ne devrait pas excéder dix ans et peut être rompue unilatéralement par les musulmans, qui ont toutefois le devoir d'avertir à temps l'autre partie de la reprise des hostilités.

Cette interprétation classique de la Loi islamique n'a cependant pas résisté à l'épreuve du temps, avant tout parce que l'Empire musulman s'est en fait divisé en plusieurs royaumes et quelques petits Etats qui ont ensuite succombé aux invasions mongoles. Ce n'est qu'avec la montée de l'Empire ottoman que l'Islam a pu recommencer à rêver d'un triomphe final de l'Islam sur les autres religions et civilisations. A travers les siècles, les Ottomans ont ravivé cette conviction parmi les musulmans lorsqu'ils ont submergé l'Europe orientale et les Balkans, pour n'être arrêtés qu'aux portes de Vienne. Mais eux aussi ont dû se résigner à leur inévitable déclin et à la montée de l'expansionnisme occidental.

Aujourd'hui le fondamentalisme musulman, comme toutes les formes de fondamentalisme, porte cette doctrine à ses conséquences extrêmes, parce qu'il voit l'état de la communauté primitive établie par Mahomet à Médine après 622 comme idéal et pérenne, au point d'exclure toute adaptation qui ne pourrait être qu'une trahison, voire une apostasie. En outre, le fondamentalisme ne fait pas distinction entre les Etats occidentaux. Ils sont tous *l'Occident*, et l'Occident a toujours été identifié d'abord avec les Croisades, puis avec le colonialisme, qui sont considérés comme hostiles à l'Islam non seulement militairement, mais aussi religieusement et culturellement. Aujourd'hui, le fondamentalisme musulman voit d'autres formes d'agression religieuse, comme la mondialisation et la société de consommation. Il s'agit d'un ensemble de tentatives de corrompre la pureté de la foi et des mœurs musulmanes. Cela avait amené l'Ayatollah Khomeiny à brandir l'Occident, surtout les Etats-Unis, comme *le Grand Satan*. «*Mais Satan n'est pas un colonisateur impérialiste. Il est un Séducteur.*» La *jihâd* a ainsi pris une tournure sinistre.

P. Joseph ELLUL, OP,
professeur à la Faculté de Théologie de l'Angelicum
et spécialiste d'islamologie

L'image trinitaire de Dieu dans l'homme

à travers les œuvres de saint Thomas d'Aquin

L'image de Dieu dans la créature est un thème que saint Thomas a traité plusieurs fois et dans plusieurs de ses œuvres. Il nous offre un aperçu fascinant d'anthropologie théologique. Cette étude examinera l'aspect trinitaire de l'*imago Dei* à travers une vision diachronique de la pensée de l'Aquinate¹.

Le Commentaire des Sentences

Dans cette première œuvre systématique, notre thème est abordé à plusieurs reprises de manière non organique, parce que Thomas, tout en développant certes le texte de Pierre Lombard, reste lié à l'ordre des thèmes présentés dans le texte commenté. Au début du premier livre, traitant de l'essence divine et de la Trinité des Personnes divines, il s'arrête à la question des similitudes créées de Dieu. L'*imago Trinitatis* est une de ces similitudes qui sont présentées avant même la doctrine des processions divines, probablement parce qu'elles sont conçues comme un moyen analogique pour pénétrer spéculativement dans le mystère trinitaire.

Le sujet de l'image est la *mens*², comprise comme partie supérieure de l'âme³. L'image trinitaire se retrouve principalement selon la distinction des facultés de l'âme, à savoir mémoire, intelligence et volonté⁴, et secondairement selon l'essence de l'âme, la *mens*, et les *habitus* consubstantiels, à savoir la connaissance (*notitia*) et l'amour (*amor*)⁵. Selon ce

1. Pour la chronologie de la vie et des œuvres de saint Thomas, je me suis servi de TORRELL, J.-P., OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, Cerf- Editions Universitaires, Paris-Fribourg, 1993, et en particulier de EMERY, G., OP, Catalogue des œuvres de saint Thomas, *ibid.*, p.483-525; WEISHEIPL, J.A., *Frère Thomas d'Aquin*. Sa vie, sa pensée, ses œuvres, Cerf, Paris, 1993

2. Cf. *In I Sent.* 3, 3, 1.

3. Cf. *In I Sent.* 3, 5, 1. MONDIN B., S.X. (*La dottrina della imago Dei nel Commento alle Sentenze*, in *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*, «Studi tomistici» 2, Pontificia Accademia di San Tommaso – Città Nuova Ed., Roma 1974, pp. 230-247) relève que pour notre saint docteur, l'exemplarité s'étend aussi au corps et embrasse donc tout l'homme. En effet, la ressemblance de l'image se prend selon la forme et la forme du corps humain est l'âme rationnelle, qui est le sujet de l'image de Dieu parce que «dans le corps humain il n'y a pas seulement la ressemblance du vestige, mais aussi la ressemblance de l'image» (*In III Sent.* 2, 1, 3, 1, ad 2).

4. Cf. *In I Sent.* 3, 3, prol. e 1, ad 4. La mémoire est ici comprise comme une faculté intellectuelle qui n'est pas ordonnée à un acte, mais est la seule capacité de conserver les espèces intellectives imprimées (cf. *In I Sent.* 3, 4, 1, co. e ad 1 e ad 3).

5. Cf. *In I Sent.* 3, 3, prol.; 3, 5, 1 (où la *notitia* est l'*habitus* de la mémoire et l'*amor* l'*habitus* de la volonté); *In III Sent.* 1, 2, 2, sed c. 1. Elles sont consubstantielles parce qu'elles appartiennent à l'essence même de l'âme. La division de la distinction 3 est particulièrement intéressante, qui est consacrée aux parties de l'image; la question 4 répartit l'image selon les facultés de l'âme, alors que la question 5 les répartit selon l'essence de l'âme et ses *habitus* consubstantiels.

modèle de similitude, la procession de la *notitia* représente, bien que de manière imparfaite, la génération du Fils; et la procession de l'amour représente la procession du Saint Esprit, alors que le Père est représenté par la *mens* elle-même⁶.

En outre, se demandant si l'image se retrouve dans les facultés rationnelles en rapport à quelque objet, il affirme sur l'autorité de saint Augustin que d'une certaine manière l'image existe par rapport à tous les objets, mais «d'une manière plus vraie» quand l'objet est l'âme elle-même, et «de la manière la plus vraie» quand l'objet est Dieu. Quand l'âme humaine se pense et s'aime elle-même, elle a en elle une «imitation actuelle de la Trinité, en tant que l'âme est l'image qui conduit expressément à Dieu»; à plus forte raison quand les facultés de l'âme se porteront sur Dieu, il y aura une autre imitation actuelle de la Trinité⁷.

Finalement, concluant le commentaire de la troisième distinction⁸, il rappelle que dans l'homme il existe une triple image divine: l'*imago creationis*, c'est-à-dire la rationalité humaine⁹; l'*imago similitudinis*, qui consiste dans la distinction des facultés spirituelles qui représentent la Trinité des personnes divines et l'*imago recreationis*, qui consiste dans les habitus infus et qui imite Dieu par l'opération.

Le développement de ce dernier type d'image semble manquer. Il y a tout au plus une allusion presque accidentelle au rôle irremplaçable des vertus infuses dans l'union et l'assimilation à Dieu¹⁰. Toutefois, qui lira plus attentivement le texte de Thomas se rendra compte du lien profond qu'il fait surgir entre l'*imago recreationis*, l'assimilation aux Personnes divines et la procession du retour des créatures rationnelles vers Dieu. En d'autres termes, le thème de l'image trinitaire, que ce soit de la création ou des autres habitus infus, est inséré efficacement dans le cadre

6. Cf. *In I Sent.* 12, 1, 1, ob. 3 et ad 2 e 3.

7. Cf.: *In I Sent.* 3, 4, 4; *ibid.* 3, 4, procl. et 3, 4, 4, ad 2. Thomas précisera toutefois successivement que l'image de ressemblance est attribuée aux facultés surtout selon certains objets plutôt que d'autres, non pas tellement parce que les facultés se portent à l'acte vers ces objets, mais parce qu'ils ont la capacité de se porter vers eux, alors que l'image de la création peut être considérée soit quant aux actes soit quant aux habitus (*In II Sent.* 39, 1, 1, ad 1).

8. Cf. *In I Sent.* 3, 5, 1, exp. textus. Le saint Docteur trouve cette triple distinction dans une longue tradition, cf. p.e. PIERRE LOMBARD, *In Psalmos Davidicos Commentarium*, Psal. IV, v. 7 (PL 191, 88), la *Glossa ordinaria* sur le Ps. 4,5 (*Biblia Sacra cum Glossa interlinearis, ordinaria*, t. III, Venetiis 1588, 92a), ou *Glossa ordinaria* sulla 2 Cor 3,18 (*ibid.*, t. VI, Venetiis 1588, 65c).

9. Cf. *In II Sent.* 16, 1, 2 e 3.

10. Cf. *In I Sent.* 14, 2, 1, 1, ad 4: «La vertu infuse acquise, en raison de sa perfection, peut nous unir et nous assimiler à Dieu au plus haut point, et selon cette union surgit en nous un nouveau rapport avec Dieu». En outre, *In I Sent.* 37, 1, 2, étudiant les trois modes selon lesquels la créature est unie à Dieu et est présente aux créatures avec Dieu (le premier, *secundum similitudinem tantum*, est une certaine ressemblance avec la bonté divine commune à toutes les créatures; le deuxième mode, *secundum operationem*, est la présence dans les saints par la grâce; le troisième mode, qui se réfère à l'union hypostatique du Verbe incarné, se réalise *secundum esse*). A propos du deuxième mode, notre Maître précise que «la créature atteint Dieu lui-même, considéré dans sa substance et non dans une simple ressemblance, et cela survient par son opération. C'est ce qui se produit quand quelqu'un adhère par la foi à la vérité première elle-même, et par la charité à la souveraine Bonté».

plus vaste de l'*exitus* e du *reditus*, du processus circulaire à travers lequel toutes les créatures retournent à leur principe.

Dans l'exitus des créatures à partir du premier principe on trouve une certaine circulation ou mouvement circulaire, en ce sens que toutes les créatures retournent comme vers leur fin à ce dont elles avaient procédé comme de leur principe. Et il faut donc que le retour vers la fin soit considéré par les mêmes réalités par lesquelles on considère la procession à partir du principe. Comme il a été dit [...] que la procession des personnes est la raison de la production des créatures par le premier principe, ainsi cette même procession est la raison du retour vers la fin; puisque nous avons été créés par [per] le Fils et par [per] le Saint-Esprit, c'est aussi ainsi que nous retournons vers la fin ultime [...]. Pour cette raison, la procession des personnes divines dans les créatures peut être considérée d'une double manière. Ou bien en tant qu'elle est la raison de la sortie à partir du principe, et une telle procession est prise selon les dons naturels par lesquels nous subsistons [...]. Elle peut aussi être considérée selon qu'elle est la raison du retour vers la fin, et cela se fait seulement selon ces dons qui nous unissent de manière proche à la fin ultime, à savoir Dieu, c'est-à-dire la grâce sanctifiante [gratia gratum faciens] et la gloire [...]. Dans les participations à la bonté divine il n'y a pas une union immédiate avec Dieu par les premiers effets par lesquels nous subsistons dans l'être naturel, mais selon les effets ultimes par lesquels nous adhérons à la fin.¹¹

En particulier, l'image trinitaire des habitus infus est conçue par fr. Thomas comme le terme des missions divines invisibles, qui sont ordonnées à la fin précise de rappeler à Dieu la créature rationnelle¹². On le voit dans la distinction 15 du premier Livre, consacrée aux missions invisibles, là où se pose la question de savoir si la personne du Fils est envoyée invisiblement dans l'esprit humain. Thomas y fait de nouveau appel au parallélisme entre l'*exitus* qui s'accomplit dans la création et le *reditus* qui s'accomplit avec les missions divines et a comme effet l'image des dons infus.

Comme dans la sortie des créatures à partir du principe on dit que la bonté divine procède dans les créatures, en tant que la bonté divine reçue dans les créatures est représentée en elle par une ressemblance, de même dans la 'reconduction' de la créature rationnelle vers Dieu, la procession de la personne divine, aussi appelée mission, est com-

11. In I Sent. 14, 2, 2.

12. Cf.: In I Sent. 15, 2, 1, ad 3; 15, 4, 2, ad 5; 15, 5, 1, 1, ad 3. Pour une analyse pénétrante des rapports entre les missions du Fils et de l'Esprit, cf. EMERY G., O.P., *La Trinité créatrice. Trinité et création dans le commentaire aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs, Albert le Grand et Bonaventure*, (Bibliothèque Thomiste 47), Vrin, Paris 1995, pp. 402-407.

prise comme la relation de la personne divine elle-même, représentée dans l'âme par une certaine similitude reçue, qui est réalisée sur l'exemplaire de et originée dans la propriété elle-même de la relation éternelle, comme le mode propre par lequel l'Esprit saint est référé au Père est l'amour et le mode propre par lequel le Fils est référé au Père est qu'il en est un verbe qui le manifeste. Par conséquent comme l'Esprit saint procède invisiblement dans l'esprit moyennant le don de l'amour, ainsi le Fils moyennant le don de la sagesse, dans lequel se trouve la manifestation du Père lui-même, qui est l'ultime réalité à laquelle nous retournons. Et puisque c'est selon la réception de ces deux dons que se réalise en nous la ressemblance aux propres des personnes, ainsi selon le nouveau mode d'être, dans la mesure où une chose est dans sa ressemblance, les personnes divines sont dites être en nous selon que nous leur sommes assimilés d'une nouvelle manière; c'est en raison de cela que les deux processions sont appelées missions. En outre, selon que les prédicats sont originés dans les propres des personnes, ainsi leur effet d'unir à la fin ne s'obtient que par la vertu des personnes divines, puisque dans la forme imprimée par n'importe quel agent il y a la vertu de celui qui l'imprime. Par conséquent dans la réception de dons de ce genre les personnes divines sont possédées d'une manière nouvelle, comme conduisant vers la fin ou y unissant¹³.

Dans ce passage peu connu apparaît aussi avec évidence que la personne divine qui nous est envoyée produit en nous une image «similitudinaire» de ce qui lui est propre, et cela se réalise par les dons infus, mais plus encore à travers le nouveau mode par lequel nous lui sommes rendus semblables¹⁴. Cela est répété spécifiquement à propos des dons du Saint Esprit: quand l'homme les reçoit, ce ne sont pas seulement les dons qui procèdent en lui mais la personne même de l'Esprit Saint, et l'homme entre en relation de manière nouvelle avec la personne divine «dans la mesure où, par ses dons, nous nous unissons à l'Esprit Saint lui-même, ou lui avec nous, en nous assimilant à lui par le don»¹⁵. Le saint docteur nous signale toutefois que le don infus ne peut être attribué au sens propre et exclusif à la personne divine envoyée, mais être attribué à une personne divine plutôt qu'à une autre seulement en raison de l'appropriation, parce que l'inhabitation trinitaire qui est encore un effet créé revient à toute la Trinité¹⁶.

Alors qu'une attention plus limitée est accordée à la mission invisible du Verbe par le don de sagesse, toute la distinction 27 étudie la mission invisible de l'Esprit selon le don de charité, appelé «*similitudo Dei*»¹⁷.

13. *In I Sent.* 15, 4, 1 co.

14. Cf. *ibid.* ad 1. Dans de tels contextes, l'expression «dons du Saint Esprit» ne doit pas être comprise au sens technique, mais dans le sens général de grâce ou *habitus* infus.

15. *In I Sent.* 14, 2, 1, 1 co.; cf. aussi ad 2.

16. Cf. *In I Sent.* 15, 4, 1, ad 1.

17. *In I Sent.* 17, 1, 5, ad 1; cf. *In I Sent.* 16, 1, prol. et 17, 1, prol.

Nova et Vetera – Table des matières 2001

Répertoire alphabétique des auteurs

	N°
GUY BEDOUELLE	4
MICHEL CAGIN	4
GIORGIO CARBONE, O.P.	4
PHILIPPE CASPAR.....	3
LOUIS CHAMMING'S	3
GEORGES COTTIER, O.P.	1-2-3-4
MARCEL DUBOIS, O.P.	1
LÉON ELDERS, S.V.D.	2
JOSEPH ELLUL, O.P.	4
GILLES EMERY, O.P.	2
SYLVAIN GUÉNA	3
BERNARD HUBERT	3-4
PASCAL IDE	1-2
FR. CHARLES MOREROD, O.P.	3
S.-TH. PINCKAERS, O.P.	1
FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ	2

I

L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la "souffrance de Dieu"

GILLES EMERY, O.P.	5
-------------------------	---

Métaphysique et mystique

GEORGES COTTIER, O.P.	5
----------------------------	---

Un symposium de morale inconnu

S.-TH. PINCKAERS, O.P.	19
-----------------------------	----

Cette part secrète de l'âme juive – Hommage à Claude Vigée

MARCEL DUBOIS, O.P.	35
--------------------------	----

<i>Le zygote est-il une personne humaine (1ère partie)</i>	
PASCAL IDE	45

Notes et lectures

<i>L'expérience d'un malade du cœur</i>	
S.-TH. PINCKAERS, O.P.	91
<i>Bibliographie</i>	97
Jean-Pierre TORRELL O.P., <i>Le Christ en ses mystères, La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin</i> - THOMAS D'AQUIN, <i>Question disputée</i> : L'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)	

II

<i>Erreur, correction, réhabilitation et pardon</i>	
GEORGES COTTIER, O.P.	5
<i>L'image du Christ : le concile de Nicée II</i>	
GILLES EMERY, O.P.	17
<i>Évangélisation et «inculturation»</i>	
LÉON ELDERS, S.V.D.	31
<i>Le zygote est-il une personne humaine (2ème partie)</i>	
PASCAL IDE.....	53

Notes et lectures

<i>Le courage de Charles Journet</i>	
FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ.....	89
<i>Bibliographie</i>	92
Antoine CHATELARD, <i>La mort de Charles de Foucauld</i> - Père Arnaldo PIGNA, O.C.D., <i>La vie consacrée dans le mystère et la mission de l'Eglise</i> - Mayeul DE DREUILLE, O.S.B. <i>La Règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident</i> - Adin STEINSALTZ, <i>Le Talmud, Souca 1</i> commenté - Daniel TOLLET, <i>La Mort et ses représentations dans le judaïsme</i> -	

III

<i>In memoriam : Olivier Lacombe</i>	5
---	---

<i>Réflexions sur le mariage et la famille</i> GEORGES COTTIER, O.P.	9
---	---

<i>Philosophie des sciences</i> <i>(Popper, Kuhn, Feyerabend) et dialogue œcuménique</i> FR. CHARLES MOREROD, O.P.	23
---	----

<i>Aux origines d'une Tradition : culture de vie, culture de mort</i> <i>chez les Pères apostoliques</i> PHILIPPE CASPAR	55
--	----

<i>Henry Bars: poète et homme de foi</i> SYLVAIN GUÉNA	67
--	----

<i>Médias et société : quels enjeux ?</i> LOUIS CHAMMING'S	79
--	----

Notes et lectures

<i>Essais sur la théologie d'Aristote</i> BERNARD HUBERT	99
--	----

<i>Bibliographie</i>	106
S.-TH. PINCKAERS, <i>A l'école de l'admiration</i> - PHILIPPE ABADIE ET JEAN-PIERRE LÉMONON (éds), <i>Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne</i> - EVE PIERUNEK ET YANN RICHARD (éds), <i>Louis Massignon et l'Iran</i> .	

IV

Terrorisme	
EDITORIAL.....	5
La vision musulmane du monde	
JOSEPH ELLUL, O.P.....	11
L'image trinitaire de Dieu dans l'homme à travers les œuvres de saint Thomas d'Aquin	
GIORGIO CARBONE, O.P.....	13
L'Eglise et la loi nouvelle : Note sur un apport fondamental de l'ecclésiologie de Charles Journet	
MICHEL CAGIN.....	27
L'embryon humain et l'âme spirituelle	
GEORGES COTTIER, O.P.....	35
Le statut de l'embryon humain : une relecture d'Aristote	
BERNARD HUBERT.....	53

Notes et lectures

Foi chrétienne, histoire et société	
GUY BEDOUELLE.....	83
Prudence et sens commun	
BERNARD HUBERT.....	87
Bibliographie	93
La chrétienté au péril sarrasin , Actes du colloque de la section française de la société internationale Rencesvals - VITTORIO FUSCO, Les premières communautés chrétiennes - Traditions et tendances dans le christianisme des origines - MOHAMMAD ILKHANI, La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor - MECHTILD DE MAGDEBOURG, La Lumière fluente de la Divinité - ADALBERT DE VOGÜE, Regards sur le monachisme des premiers siècles .	

Dans les autres distinctions, la terne *mens – notitia – amor* revient en général plus fréquemment¹⁸, de préférence à celle des puissances de l'âme, mémoire – intelligence – volonté¹⁹. Ces deux solutions sont préférées à celle qui s'édifie autour des actes des facultés²⁰.

En commentant le dernier Livre, dans sa première section qui est consacrée aux sacrements, saint Thomas s'arrête sur un autre mode selon lequel l'âme humaine est configurée à la très sainte Trinité. Ce mode succède à celui qui survient *per naturam* et à celui qui est *per gratiam virtutum*²¹. Il s'agit de la configuration produite par le caractère infus dans certains sacrements²². Répétant plusieurs fois que le caractère sacramentel configure la trinité créée, c'est-à-dire l'âme humaine, à la Trinité increée²³, il précise qu'il s'agit d'une conformité par rapport à la puissance spirituelle, en tant qu'elle a pour fin l'exercice de certaines actions spirituelles²⁴. En lisant attentivement la quatrième distinction, q. 1, a. 3, q. la 3, on peut relever de manière en quelque sorte synthétique trois types de conformité trinitaire: *in esse*, c'est-à-dire l'image «créaturielle», *in bonitate* ou *ad bene operandum*, c'est-à-dire l'image de la grâce, et *in posse*, à savoir selon la participation à la puissance divine de sanctification. Il s'agit en dernière analyse de trois conformations respectivement ontologique, morale et sacramentelle. Un autre élément est que, alors que la cause finale du caractère sacramentel est l'assimilation de la personne humaine à la Trinité, la cause efficiente de la configuration sacramentelle est appropriée en particulier au Fils qui, en tant que «figure de la substance du Père» (He 1,3) est le caractère éternel, et produit les trois caractères créés distincts à travers trois sacrements²⁵. Puisque des causes différentes produisent des effets différents, les trois caractères sacramentels conforment l'âme à la Trinité selon des modalités diverses²⁶: le baptême, en régénérant à la vie divine, nous constitue comme fils de Dieu, membres du Christ et demeure de l'Esprit; la confirmation et l'ordre nous rendent participants de la puissance spirituelle

18. Cf. *In I Sent.* 10, 1, 1, sed c. 1-2; 11, 1, 1, sed c. 2; 12, 1, 1, ob. 3; 13, 1, 1, sed c. 2; *In II Sent.* 16, 1, 1, ad 4.

19. Cf. *In IV Sent.* 4, 1, 3, 3 co.; 49, 4, 5, 1, ob. 1. Signalons que la majeure du syllogisme *In III Sent.* 14, 1, 4, ob. 3 présente l'image trinitaire: *potentia, voluntas* et *scientia*.

20. Cf. *In II Sent.* 16, 1, 4, ad 3.

21. Cf. *In IV Sent.* 4, 1, 2, 2, ob. 3 et ad 3.

22. Cf. *In IV Sent.* 4, 1, 3, 1, sed c.

23. Cf. *In IV Sent.* 4, 1, 3, 1, sed c. Dans ce contexte, saint Thomas se réfère à une définition du caractère qu'il appelle «magistrale». «Le caractère est une distinction impressée du caractère éternel dans l'âme rationnelle selon l'image, qui conforme la Trinité créée à la Trinité créante et recreante, et qui distingue des non-configurés selon l'état de la foi». Saint Albert le Grand (*In IV Sent.* d. 6, aa. 3 et 4) et saint Bonaventure (*In IV Sent.* d. 6, p. 1, a. 1, q. 1 et q. 2) rapportent aussi cette définition et la commentent en termes assez semblables. Saint Thomas en revanche a la particularité de mettre l'accent non pas tellement sur une assimilation à Dieu non davantage précisée, mais sur la configuration à la Trinité.

24. Cf. *In IV Sent.* 4, 1, 3, 3, co. ad 1 et ad 2; 4, 1, 3, 4, co et ad 2; 4, 1, 4, 2 co.

25. Cf. *In IV Sent.* 4, 1, 2, 2, ob. 1 et co.; 4, 1, 4, 4 co.

26. Cf. *In IV Sent.* 7, 2, 1, 2, ad 1.

même de Dieu, en nous donnant respectivement la capacité de confesser publiquement et avec force les choses divines, et la capacité d'agir sur le vrai Corps du Christ, c'est-à-dire l'eucharistie, et sur le Corps mystique du Christ²⁷.

Les questions disputées De Veritate

Peu d'années plus tard, toujours lors de son premier enseignement parisien, désormais devenu *Magister in Sacra Pagina*, saint Thomas consacre au thème de l'*imago* quelques articles d'une question disputée, où il manifeste déjà certaines positions différentes par rapport à la première œuvre systématique. La *mens*, comme sujet de l'image divine, n'est pas tellement l'essence de l'âme spirituelle, comme dans le *Commentaire des Sentences*, mais une puissance de l'âme²⁸, et elle est à l'intellect et à la volonté dans le rapport du tout à ses parties²⁹.

On voit revenir la trinité créée, d'inspiration augustinienne – mémoire, intelligence et volonté³⁰ – mais la mémoire n'est plus comprise comme la faculté de retenir les espèces intelligibles, et elle n'est pas non plus prise au sens propre comme «connaissance du passé en relation aux choses présentes», parce qu'il s'agirait de la connaissance sensible, mais comme connaissance habituelle de ce qui s'est appris dans le passé dans la mesure où l'on sait l'avoir connu³¹.

Maître Thomas développe l'*actualis imitatio Trinitatis*, à laquelle il avait seulement fait allusion dans le *Commentaire des Sentences*, en affirmant clairement que

l'image de la Trinité dans l'âme peut être attribuée de deux manières: d'une part selon la parfaite imitation de la Trinité, d'autre part selon l'imitation imparfaite. Or l'âme imite parfaitement la Trinité quand elle se souvient, quand elle comprend en acte et quand elle veut en acte. Il en est ainsi parce que dans la Trinité créée le Verbe se trouve au milieu de la Trinité des personnes. Or le Verbe ne peut être sans une connaissance actuelle. C'est pourquoi Augustin attribue ce deuxième mode de perfection de l'imitation à l'image dans ces trois réalités que sont mémoire, intelligence et volonté. La mémoire y comporte la connaissance habituelle, l'intelligence la pensée actuelle procédant de cette connaissance, la volonté le mouvement actuel de volonté procédant de cette pensée. [...] L'image selon l'imitation imparfaite se réalise quand celle-ci est assignée selon les habitus et les puissances, et

27. Pour le baptême, cf.: *In IV Sent.* 4, 2, 2, 5 co.; 6, 2, 1, 2, ob. 2; 7, 2, 1, 1, sed c. 2; pour la confirmation cf.: *In IV Sent.* 7, 2, 1, 1 co. et ad 3; pour l'ordre cf.: *In IV Sent.* 4, 1, 4, 3 co.; 7, 2, 1, 1, sed c. 2; 24, 1, 1, 3, ad 2; 25, 1, 2, ad 2.

28. Cf. *De Ver.* 10, 1 co. et ad 2.

29. Cf. *De Ver.* 10, 1 ad 8.

30. Cf. *De Ver.* 10, 1 ad 5; 3, sed c. 1 et co..

31. Cf. *De Ver.* 10, 2 e 3.

*ainsi [Augustin] attribue l'image de la Trinité dans l'âme [...] à ces trois réalités que sont l'esprit [mens], la connaissance [notitia] et l'amour [amor], les habitus existant en elle.*³²

L'image trinitaire dans l'âme humaine, par conséquent, se trouve principalement et de manière complète dans ses opérations spirituelles, et seulement secondairement et «comme en racine» dans ses facultés et dans les *habitus*³³. Thomas privilégie une conclusion opposée à celle qu'il avait proposée seulement quelques années auparavant en commentant les *Sentences* de Pierre Lombard.

Toutefois, dans les différents *sed contra*, il récupère l'argumentation en vertu de laquelle, dans sa première œuvre systématique, il avait exclu que l'image se trouve selon les opérations³⁴: si mémoire, intelligence et volonté devaient être entendues comme des opérations, alors l'âme ne serait pas toujours à l'image de Dieu, car l'homme ne comprend pas toujours et ne veut pas toujours en acte. Toutefois, affirmer que l'homme ne soit pas toujours à l'image de Dieu signifie s'opposer à l'enseignement de saint Augustin. Mais Thomas, dans la réponse à ce *sed contra*, s'appuyant sur la distinction entre image parfaite et imparfaite de la Trinité, sauve l'*auctoritas* de saint Augustin et du Maître des *Sentences* avec une interprétation assez libre selon laquelle il y a toujours dans l'âme une image de la Trinité, mais selon l'imitation imparfaite, à savoir selon la *mens*, la *notitia* et l'*amor*³⁵. De cette manière, le maître dominicain, conservant toujours la déférence propre au disciple, s'éloigne d'un côté de l'interprétation que Pierre Lombard donne du texte d'Augustin, selon laquelle la trinité créée de la mémoire, de l'intelligence et de l'amour serait constituée de trois facultés et non de trois opérations³⁶, et de l'autre il précise et approfondit l'enseignement d'Augustin qui reconnaît certainement une unique et indélébile³⁷ image de Dieu dans la nature immortelle de l'âme humaine, et donc dans son être *capax Dei*³⁸, mais oscille entre considérer la mémoire, l'intelligence et la volonté comme facultés³⁹ ou comme opérations⁴⁰.

Plus avant, dans l'article sept qui est consacré aux rapports entre l'image dans l'esprit (*mens*) humain et les différents objets connus, saint

32. *De Ver.* 10, 3. Dans ce texte, la mémoire est comprise comme acte de l'intelligence consistant à retenir habituellement la connaissance de quelque chose et de le considérer actuellement.

33. Cf. *De Ver.* 15, 2, ad 1.

34. *In II Sent.* 16, 1, 4, ob. 3 et ad 3.

35. Cf. *De Ver.* 10, 3, *sed* 2.

36. Cf. Petri LOMBARDI, *Sententiae In IV Libris Distinctae*, I, 3, chap. 2 et 3 (Ed. Ad Claras Aquas, tomus I, pars II, 71-74).

37. Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV, X, 13 (CCSL 50A, 440-441).

38. Cf. *Ibid.*, XIV, IV, 6 (CCSL 50A, 428); XIV, VIII, 11 (CCSL 50A, 436-437).

39. Cf. *Ibid.*, X, XII, 19 (CCSL 50, 332).

40. Cf. *Ibid.*, XIV, VI, 8 (CCSL 50A, 431-432).

Thomas continue à approfondir le thème de l'*actualis imitatio Trinitatis*, soutenant que quand notre esprit se connaît lui-même

Il y a la représentation de la Trinité selon l'analogie, en tant que de cette manière l'esprit en se connaissant lui-même engendre le verbe de soi-même, et l'amour procède de l'un à l'autre. De même que le Père en se disant lui-même a de toute éternité engendré son Verbe et de l'un et l'autre procède l'Esprit Saint. Mais dans cette connaissance avec laquelle l'esprit connaît Dieu lui-même, l'esprit se conforme à Dieu, comme tout connaissant en tant que tel s'assimile au connu. [...] A proprement parler, l'image de la Trinité se trouve dans l'esprit en premier lieu et principalement en tant que celui-ci connaît Dieu, mais aussi et secondairement en tant qu'il se connaît lui-même, et surtout en tant qu'il se considère lui-même en tant qu'image de Dieu, de telle manière qu'ainsi sa considération ne s'arrête pas à lui-même mais avance jusqu'à Dieu.⁴¹

Les questions disputées De potentia et De anima

Dans les *Quaestiones Disputatae* de la période romaine, le thème est traité comme en passant. Le texte le plus intéressant est celui du *De Potentia*, où le saint Docteur, en parlant de la Trinité des personnes divines, présente deux types d'image trinitaire dans l'âme humaine: l'*imago creationis*, que l'on trouve quand l'âme se comprend et s'aime elle-même, comme Dieu se comprend et s'aime lui-même, et produit le verbe et l'amour de soi, et l'*imago recreationis*, qui est propre aux saints et qui se fonde sur l'identité de l'objet connu et aimé. Cette *imago recreationis* est «une certaine union de conformité», parce que l'âme du saint comprend et aime les mêmes choses que Dieu comprend et aime⁴².

Dans la question disputée *De Anima*, notre thème est traité seulement – et sans grand développement – parce qu'il est soulevé dans une objection. Celle-ci invoque la traditionnelle thèse augustinienne⁴³ selon laquelle l'âme est image, bien que toujours imparfaite, de Dieu un et trine, parce que dans l'unique essence de l'âme on peut distinguer trois facultés: mémoire, intelligence et volonté⁴⁴.

La Somme contre les Gentils

A propos des effets de la grâce, communiqués à la créature rationnelle et habituellement attribués au Saint Esprit, notre Maître rappelle que du

41. *De Ver.* 10,7.

42. Cf. *De Pot.* 9, 9. Ici, Gn 1, 26 est appliqué à l'image naturelle de la créature rationnelle, alors que II Co 3,18 l'est à l'image de la récréation.

43. Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, III, 5 (CCSL 50A, 465-466).

44. Cf. *De Anima* 12, ad 6.

point de vue de la causalité efficiente tous les effets créés ont comme cause simultanément le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'est-à-dire toute la sainte Trinité qui agit *ad extra* toujours *ad modum unius*. Du point de vue de la causalité exemplaire en revanche les dons infus de Dieu dans l'âme peuvent être à l'image d'une seule personne divine, et ainsi le don de sagesse, avec lequel nous connaissons Dieu, et le don de l'amour, avec lequel nous l'aimons, sont respectivement représentatifs du Fils et de l'Esprit⁴⁵.

Concluant la section dédiée à la Trinité⁴⁶, pour proposer en quelque sorte une similitude créée pour illustrer encore une fois ce mystère de foi⁴⁷, Thomas présente l'image de la Trinité dans l'esprit humain. L'esprit, en tant que principe des actes de connaissance et d'amour, représente le Père; dans le fait de se connaître soi-même actuellement l'esprit produit l'espèce intentionnelle de lui-même et alors l'esprit en tant qu'intellectuellement conçu représente le Fils; en s'aimant lui-même l'esprit se produit lui-même dans la volonté comme objet aimé, et ainsi reproduit par similitude la procession de l'Esprit⁴⁸. Il s'agit donc d'une image trinitaire organisée non plus selon les facultés ou les *habitus*, mais selon les actes, c'est-à-dire selon l'*esse* de l'esprit, ses actes de compréhension et d'amour de soi-même.

La Somme de théologie

Ici, le thème de l'image de Dieu dans la créature humaine occupe une position notable: il n'est plus abordé comme un appendice dans le traité sur le mystère de la Trinité incréée, comme une similitude fonctionnelle à la pénétration rationnelle de cette vérité de foi, ni conçu comme une section de l'étude de l'âme rationnelle, mais est développé à l'intérieur du traité sur la création de l'homme⁴⁹.

L'*imago Dei* est la cause finale de la création de la personne humaine: Dieu Trinité crée l'homme pour lui communiquer sa ressemblance⁵⁰. Il y

45. Cf. C. G., IV, 21, n. 3576.

46. Livre IV, chap. 2-26.

47. Cf. *In Boethium De Trinitate*, 2, 3.

48. Cf. C. G., IV, 26, n. 3631.

49. Dans la *Somme de théologie*, notre thème n'apparaît pas seulement dans la question 93 de la Prima Pars, mais aussi dans d'autres questions, bien que de manière secondaire et indirecte. Il en va ainsi par exemple de la section du traité de la Trinité consacrée aux noms propres des Personnes divines: la question 35 est consacrée au thème de l'image et son premier article offre quelques observations à propos de la notion générale d'image, alors que le deuxième article souligne la différence entre l'image parfaite du Fils et l'image imparfaite dans l'homme. On trouvera d'autres liens intéressants entre notre thème et celui des missions divines invisibles selon le don de la grâce sanctifiante dans la question 43, a. 3 et 5; enfin une brève allusion à l'image trinitaire dans la créature rationnelle apparaît dans la question 45, a.7.

50. Cf.: S. Th. I, 90 prol. et 93 prol. Quelques études ont été consacrées à la question 93 de la Prima Pars. Elle ne s'arrêtent pas directement sur le thème de l'image trinitaire, mais plutôt sur les sources augustinienne de la pensée de saint Thomas: DAUPHINAIS M.A., *Loving the Lord your God: The Imago Dei in Saint Thomas Aquinas*, in *The Thomist* 1999, pp. 241-267; PELIKAN J., *Imago Dei. An Explication of*

a plus: étant articulée en «*imago creationis, recreationis et similitudinis*»,⁵¹ elle se présente comme la catégorie autour de laquelle s'organise l'*exitus a Deo* de la créature rationnelle et son *reditus in Deum*, parce que l'*imago creationis* étant la capacité propre de la nature intellectuelle de connaître et aimer Dieu, elle est le terme concret de la sortie, alors que l'*imago recreationis*, en tant qu'elle consiste dans les actes et les habitus par lesquels l'homme aime et connaît Dieu, constitue la première phase de l'assimilation et du retour à Dieu, et l'*imago similitudinis*, propre à la gloire des bienheureux, en représente le terme final et définitif. L'*imago Dei* offre ainsi une vision dynamique de l'anthropologie, selon trois moments qui correspondent à l'histoire individuelle du salut; il s'agit d'une vision qui intègre l'homme dans le plus vaste mouvement circulaire de la création vers Dieu⁵².

En outre, l'*imago Dei* est un concept clef qui permet une vision unitaire de tout le mystère du salut et connecte organiquement les trois parties de la *Summa Theologiae*, du fait qu'elle renvoie aux processions éternelles et aux missions temporelles de la Trinité⁵³, à l'instrumentalité et à l'exemplarité de l'humanité assumée par le Verbe et à l'eschatologie commençante et réalisée, alors que la théologie morale est appelée à développer l'image de l'homme, qui survient par l'acquisition et l'exercice des vertus.

Summa theologiae, Part I, Question 93, in PAREL A. (ed.), *Calgary Aquinas Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978, pp. 27-48.

51. *S. Th. I*, 93, 4. Il faut relever que saint Thomas, tout en changeant toujours cette tripartition de l'image divine dans l'homme qu'il a trouvée chez Pierre LOMBARD (*In Psalmos Davidicos Commentarium*, Ps. IV, v. 7, PL 191, 88), en donne dans la *Somme de théologie* une interprétation différente de celle qu'il avait donnée dans le *Commentaire des Sentences*. Dans les deux œuvres, l'*imago creationis* est toujours expliquée comme la nature intellectuelle de l'homme et l'*imago recreationis* comme la grâce et les habitus infus; quant à l'*imago similitudinis*, qui dans le *Commentaire des Sentences* était expliquée comme la distinction des facultés de l'âme humaine, elle est identifiée dans la *Somme de théologie* comme la ressemblance actuelle et parfaite qui se réalisera seulement dans la gloire. Dans le premier cas, Thomas suit fidèlement le commentaire du Psaume 4 par le Maître des Sentences, alors que dans le deuxième cas il s'en détache avec une certaine liberté d'interprétation. Les trois moments de l'image correspondent d'abord à trois lumières de l'esprit – *lumen naturale, gratiae, gloriae* – et à trois stades de connaissance: le premier est le passage de la clarté de la connaissance naturelle à la clarté de la connaissance de foi, le deuxième de la clarté de la connaissance de l'Ancien Testament à la clarté de la connaissance du Nouveau Testament, le troisième de la clarté aussi bien de la connaissance naturelle que de la connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testaments à la clarté de la vision éternelle, cf. *In II Ad Cor.* III, lc. 3, n. 115. Ces trois moments peuvent aussi être appropriés aux personnes singulières de la Trinité: le premier au Père, auquel on attribue habituellement la création, le deuxième au Fils auquel on approprie la rédemption et le troisième à l'Esprit auquel on approprie la glorification.

52. A propos du rôle de la catégorie théologique de l'*imago Dei* dans la construction de cette œuvre systématique du Maître dominicain, on peut lire avec grand profit LAFONT G., O.S.B., *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas D'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris 1961 (réédité en 1998 aux Editions du Cerf), qui consacre le chapitre IV au thème de l'image (265 ss.) et quelques pages au thème plus spécifique de l'image trinitaire (283-291). Le même thème a été étudié magistralement, plus récemment, par TORRELL J.-P., O.P., *Saint Thomas d'Aquin*, Maître spirituel, Éditions Universitaires – Cerf, Fribourg – Paris, 1996, p.105-132.

53. Cf. *S. Th. I*, 43, a. 3 et a. 5 co. et ad 2.

Avant de passer à l'examen de notre thème lui-même, il est bon de s'arrêter sur un aspect qui est peut-être considéré aujourd'hui comme secondaire et accessoire, mais auquel Thomas a accordé une grande attention⁵⁴: il s'agit du nombre des articles qui composent la question 93 de la Prima Pars. Pourquoi précisément neuf articles? On peut avancer deux hypothèses: ou bien parce que neuf est le carré de trois, et ainsi la référence ultime est à la très sainte Trinité; ou bien parce que chacune des trois phases de l'image peut se référer à l'image de chacune des trois personnes divines. En outre, la succession des articles correspond à une importance croissante des arguments qui y sont traités, et ils trouvent leur sommet dans l'article central, le cinquième, consacré précisément à l'image trinitaire.

Pour ce qui regarde plus directement l'aspect trinitaire de l'image, saint Thomas précise que l'image de Dieu dans l'homme représente analogiquement aussi bien l'unique nature divine que la Trinité des personnes⁵⁵. La relation avec l'unique nature tient à la nature intellectuelle à laquelle l'homme participe et dont dérivent le libre arbitre et l'autonomie morale. La relation avec la Trinité des personnes se fonde sur les deux opérations de l'esprit [*mens*] humain, la procession du verbe mental selon la faculté de l'intellect et la procession de l'amour selon la faculté de la volonté, de telle manière que dans la *mens* humaine se trouvent le principe d'origine du verbe mental, qui représente le Père, le verbe mental qui renvoie au Verbe et l'amour qui représente l'Esprit⁵⁶.

L'image trinitaire est donc articulée autour des opérations spirituelles, parce que l'âme humaine parvient à représenter analogiquement la Trinité incréée quand «de la connaissance que nous possédons déjà, en pensant intérieurement, nous formons le verbe mental et à partir de là nous nous élançons dans l'amour»⁵⁷. Alors que les facultés et les habitus représentent la Trinité seulement virtuellement et de manière secondaire, dans la mesure où ils sont les principes immédiats de ces actes.

Cette image trinitaire dans l'âme trouvera la plus grande perfection qu'elle puisse atteindre quand la *notitia*, le *verbum* et l'*amor* se porteront directement sur Dieu⁵⁸. À ce stade, qui correspond à l'*imago recreationis* et à l'*imago gloriae*, Dieu, par son œuvre d'amour toute-puissante, transforme et élève la créature en lui accordant d'atteindre par ses propres opérations d'intellection et d'amour les trois Personnes

54. Cf. CENTI T.S., O.P., *Il simbolismo dei numeri nella sintesi tomistica*, in *Sapienza* 1966, pp. 416-430, surtout p. 424. Dans le Commentaire des Sentences, saint Thomas donne une interprétation intéressante du nombre 9, comme composé de trois ternes distinctes, pour exprimer déjà par lui-même un vestige de la Trinité incréée (*In II Sent.* 9, 1, 8 co.).

55. Cf. *S. Th.* I, 93, 5.

56. Cf. *S. Th.* I, 93, 5 et 6.

57. *S. Th.* I, 93, 7.

58. Cf. *S. Th.* I, 93, 8.

divines⁵⁹. Les trois Personnes divines deviennent le terme réel de nos opérations spirituelles, terme qui se manifeste à l'intelligence non seulement sous la raison de cause, mais comme terme connu en lui-même, de l'intérieur, et aimé pour lui-même. Il s'agit d'opérations immanentes parce que, en infusant la grâce, Dieu imprime son image dans l'âme humaine, et à travers cette image les trois Personnes sont réellement présentes dans l'âme comme le terme auquel elle est dynamiquement ordonnée.

Cette assimilation aux trois Personnes divines est expliquée par saint Thomas non seulement par l'activité de connaissance et d'amour, mais aussi par les *propria personarum*.⁶⁰ Les dons de grâce qui illuminent l'intelligence sont le principe d'assimilation au Verbe, alors que ceux qui regardent l'amour et le désir nous assimilent au Saint Esprit. Il s'agit d'une appropriation, parce que tous les dons de grâce dans l'âme humaine sont causés par l'action de la très sainte Trinité *ad modum unius*, c'est-à-dire en raison de l'unique nature divine. Toutefois l'esprit humain est assimilé par ces dons particuliers de la grâce de diverses manières à la nature divine: par les dons d'illumination il sera à l'image de la procession du Verbe, par les dons d'amour il sera assimilé à la procession de l'amour intratrinitaire.

Ces deux explications peuvent être lues non comme deux termes d'une alternative, mais comme complémentaires, parce que les mêmes dons de grâce de l'amour et de la sagesse élèvent l'âme humaine à cette connaissance et à cet amour qui constituent la vie de communion de la Trinité. Ces dons particuliers de la grâce rendent l'esprit humain capable de connaître et d'aimer les Personnes divines singulières selon leurs propriétés distinctes; et ainsi les mouvements de la connaissance et de l'amour ont pour terme chacune des Personnes divines dans sa distinction.

Enfin le saint Docteur réinterprète encore l'enseignement de saint Augustin et prend ainsi ses distances par rapport à son propre enseignement de jeunesse aussi bien que par rapport à ce qu'avait dit Pierre Lombard: en citant quelques passages du *De Trinitate* du Docteur d'Hippone, saint Thomas prouve qu'Augustin n'entendait pas par mémoire, intelligence et volonté trois facultés de l'esprit humain, mais respectivement la possession habituelle de la connaissance et de l'amour, la pensée actuelle et le vouloir actuel⁶¹.

59. L'image trinitaire se réalise donc non pas dans la ligne de l'être, mais dans celle de l'agir, c'est-à-dire du bien et de la finalité (c'est pourquoi on parle de fin en I, 90 prol. et 93 prol.) La créature spirituelle, par son être structurel, continue à être une nature finie, alors que dans son dynamisme elle peut surmonter la distance infinie qui la sépare de Dieu quand ses opérations spirituelles ont pour objet Dieu dans sa réalité trinitaire. L'ordre de la cause finale est unifiant et assure le *reditus ad Deum*; alors que la causalité efficiente explique la dispersion et la multiplicité des êtres dans l'*exitus creaturarum a Deo*.

60. Cf.: *S. Th.* I, 43, 5, ad 2; *In I Sent.* 15, 4, 1 et 2.

61. Cf. *S. Th.* I, 93, 7, ad 3.

Conclusion

En premier lieu, on reste quelque peu surpris en constatant que l'Aquinate, dans ses commentaires de l'Écriture, ne développe jamais l'aspect trinitaire de l'image de Dieu dans l'âme humaine, même pas lorsqu'il est confronté aux passages mêmes qui sont continuellement invoqués comme autorités dans les œuvres systématiques et dans les disputes, et sur lesquels il se base pour approfondir notre thème⁶².

En deuxième lieu, on peut relever que dans les œuvres de saint Thomas n'apparaissent pas des expressions merveilleuses et pénétrantes comme celles de saint Ambroise qui s'exclame, en commentant le 'Bienheureuse toi qui as cru' d'Elisabeth à Marie: «heureux vous aussi qui avez entendu et avez cru; en effet toute âme qui aura cru conçoit et engendre le verbe de Dieu et reconnaît ses œuvres. [...] Si selon la chair il y a une mère du Christ, selon la foi Christ est le fruit de tous; toute âme reçoit le Verbe de Dieu, si elle se garde immaculée et se garde de tous les vices, par une pudeur sans tache»⁶³. Si des phrases de ce genre ne sont pas familières de notre auteur, il a toutefois eu le mérite indéniable d'avoir analysé avec rigueur spéculative le mystère de l'image dans l'âme humaine.

En troisième lieu, à chaque stade de l'image de Dieu dans l'homme, il est possible de trouver une représentation «similitudinaire» de la très sainte Trinité.

Dans la phase initiale de l'*imago creationis* se trouve la trinité créée du principe du verbe mental, du verbe mental et de son amour, et cette image trinitaire est permanente et constitue le premier degré du processus de conformation au mystère intime de la communion trinitaire.

La phase suivante de l'image de grâce, d'un côté est plus parfaite parce qu'elle consiste dans une élévation causée dans la créature par l'amour de Dieu et qui lui permet de rejoindre avec sa propre activité la réalité infinie de Dieu, d'un autre côté elle n'a pas un caractère de stabilité parce qu'elle est fondée sur les *habitus* infus et sur leur exercice actuel.

A partir de ce stade, la personne créée, exprimant ses actes personnels d'amour et de connaissance qui ont pour terme les Personnes divines, est

62. Quelques exemples: cf.: *In Ad Rom.* VIII, v. 29, lc. 6, nn. 703-705; *In Ad II Cor.* 3, v. 18, lc. 3, nn. 114-115; *ibid.* IV, v. 4, lc. 2, n. 126; *In Ad Hebr.* I, v. 3, lc. 2, nn. 27-28; *In Psal.* IV, v. 5. L'unique exception est peut-être *In I Ad Cor.* XI, v. 7, lc. 2, nn. 604-605, où le maître dominicain illustre la trinité créée dans l'esprit humain en termes de mémoire, intelligence et volonté; mais il n'approfondit pas ce thème et ne spécifie pas non plus s'il faut l'entendre selon les facultés ou leurs opérations.

63. AMBROSIUS, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 26 (CCSL XIV, 42): «Sed et vos beati, qui audistis et credidistis; quaecumque enim crediderit anima et concepit et generat dei verbum et opera eius agnoscit. [...] Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus; omnis anima accipit dei verbum, si tamen immaculata et immunis a vitiis intemerato castimoniam pudore custodiat». Saint Ambroise continue en développant le thème de l'image de Dieu dans le paragraphe suivant (2, 27).

associée au et introduite dans le mystère même de la vie intime de Dieu, et une image trinitaire est reproduite en elle.

Comme il arrive dans les rapports d'amitié les plus profonds, deux amis qui poursuivent la même fin, désirent ardemment le même bien, deviennent dynamiquement conformes l'un à l'autre. Ainsi, analogiquement, quand les Personnes divines se communiquent elles-mêmes à la personne humaine, cette dernière entre dans une relation nouvelle avec la Trinité, commence à comprendre et à aimer ce que Dieu lui-même connaît et aime en tendant à réaliser une identité de pensée et de plan d'action, bien que du point de vue ontologique les deux personnes en relation restent distinctes dans leur altérité. La différence entre les deux processus de conformation est que dans le rapport avec Dieu la fin poursuivie n'est pas extrinsèque, mais est Dieu lui-même, et par conséquent le dynamisme de l'action de l'homme converge vers ce bien absolu qu'est la Trinité.

En d'autres termes, l'homme, à cause des missions divines invisibles dans son âme, participe à la génération du Verbe et à la spiration du Saint Esprit, c'est-à-dire connaît Dieu comme Dieu se connaît lui-même et aime Dieu avec ce même amour avec lequel Dieu s'aime lui-même. Les missions divines invisibles sont comme une expansion des processions éternelles intratrinitaires dans notre esprit. «La *missio invisibilis* signifie concrètement que le Père engendre le Fils *en nous*: nous devenons le *locus* de la vie divine, ou plutôt quelque chose de plus, nous sommes le miroir vivant et animé de cette vie divine, la répandant non pas dans un espace muet et opaque, mais dans un esprit qui reçoit vitalement une telle communication, à savoir en pensant et en aimant»⁶⁴.

Dans cette phase, on peut trouver l'image trinitaire en appropriant l'infusion de l'*habitus* surnaturel particulier à une Personne divine et ainsi en regardant les opérations surnaturelles qui procèdent de cet *habitus* comme le principe d'assimilation à cette Personne de la Trinité.

Au dernier stade de la vie, celui de l'image parfaite dans la gloire, l'essence divine dans sa réalité, c'est-à-dire subsistant dans les trois Personnes, informera immédiatement, c'est-à-dire sans aucune médiation conceptuelle, l'intellect et la volonté humains. L'esprit créé, tout en demeurant dans sa finitude ontologique, à travers la pleine éclosion de la grâce dans la gloire, sera associé à ce dynamisme relationnel de connaissance et d'amour qu'est la bienheureuse et béatifiante Trinité.

P. Giorgio Maria CARBONE, O.P.

64. «La *missio invisibilis* in concreto significa che il Padre genera il Figlio *in noi* e che il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo *in noi*: noi diventiamo il *locus* della vita divina, anzi qualche cosa di più, siamo lo specchio vivente e animato di questa vita divina, espandendosi essa non in un ambiente muto ed opaco, ma in uno spirito che riceve vitalmente tale comunicazione, pensando cioè e amando» (COLOSIO I., O.P., *Dio in noi*, in AA. VV., *L'unione con Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1948, p. 31).

L'Eglise et la loi nouvelle

Note sur un apport fondamental de l'ecclésiologie de Charles Journet

1 – On a souvent rapporté au Père Congar le mérite d'avoir souligné, à maintes reprises, la portée ecclésiologique des articles de saint Thomas sur la loi nouvelle et affirmé que si saint Thomas avait édifié un traité de l'Église il aurait fait de ces données le "pivot" de son traité¹.

Sans doute n'a-t-on pas suffisamment remarqué que la vision compréhensive et structurée de la loi nouvelle chez saint Thomas constituait pour Charles Journet, bien antérieurement aux études de Congar et d'une manière plus vitale, plus décisive et plus opératoire, une intuition originelle, un principe organisateur de son ecclésiologie.

C'est pour définir la nature de l'Église, dans le premier chapitre du deuxième tome de *L'Église du Verbe Incarné*², que Journet expose, développe et met en œuvre l'analyse de la loi nouvelle faite par saint Thomas dans la *Somme de théologie* (Ia-IIae QQ 106 et 108). Les éléments constitutifs de la loi nouvelle ainsi dégagés lui permettent de fonder les propriétés absolument premières de l'Église (ses "prépropriétés"³): spiritualité et visibilité, qui découlent de son essence et la manifestent, et d'en préciser les rapports.

2 – Cette référence venait-elle comme un apport nouveau, introduit ici pour la première fois, dans l'édification de l'ecclésiologie de Journet au moment où il aborde la nature et la "structure interne" de l'Église? Étant donné la portée que Journet lui donnait, au porche d'une partie centrale de son traité, on pouvait supposer qu'elle correspondait à une intuition plus ancienne. Les textes devaient le confirmer.

Dès 1927, ces perspectives sous-tendent déjà la réflexion de l'abbé Journet. Dans le cadre d'une conférence à la "Semaine des écrivains

1. Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, 1952, p.53, n.34. Cf. *Esquisses du mystère de l'Église*, 1941, p.65, 88. Voir J.-P. TORRELL, "Yves Congar et l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin", dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1998, p.201-242, (en particulier, p.209 n.33); B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, Paris-Fribourg, 1998, p.137 et 165sv. "Cette doctrine thomassienne a été sollicitée lors du renouveau ecclésiologique, en particulier par le P. Congar, qui s'y est référé tout au long de son œuvre", p.165 n.10. ID., "Le surnaturel et l'ecclésiologie contemporaine", dans *Revue Thomiste*, 2001, p.334 n.10: "Nous nous référons ici à une riche intuition du P. Congar, qu'il n'a malheureusement pas développée." Dans le sillage du P. Congar, d'autres ont repris ce fond de doctrine de toute première importance. Ainsi, par exemple, le P. Le Guillou, dès les années 50, et plus récemment, le P. de La Soujeole lui-même, dans l'ouvrage cité, p.162 sv.

2. *EVI II*, p. 35 sv. *Œuvres Complètes II*, p. 115 sv. Ce chapitre a paru d'abord en 1940 dans *Nova et Vetera*: «L'Eglise mystérieuse et visible», p. 356 sv.

3. *EVI II*, p. 12. *Oe.C. II*, p.79.

catholiques”⁴, cherchant à caractériser la formule protestante de l’universalité, il en discerne le fondement dans la notion d’une Église invisible et spirituelle, seule véritable, seule essentielle, seule universelle, distincte et même séparée de ses formes visibles, multiples et variables, non essentielles. Face à cette conception, il oppose la vision catholique de l’Église, à la fois mystérieuse et visible, dont il a par ailleurs bien conscience qu’elle est loin d’être claire dans la pensée catholique du moment. C’est pour exposer cette vision et expliquer par les principes les plus hauts comment l’Église est à la fois mystérieuse et visible, visible d’une visibilité qui n’est pas extrinsèque à son mystère mais qui en procède et en même temps le manifeste, que Journet s’appuie, déjà, sur l’analyse que fait saint Thomas de la loi nouvelle. Citons la fin de sa conférence:

«Si l’hérésie peut nous instruire, c’est en nous incitant à confesser bien haut, plus haut que ne le font communément les manuels et les sermonnaires, la Vérité dont nous vivons: les formes visibles de l’Église ne sont que le signe ou le moyen, disons le sacrement, de sa vie cachée. L’Église est à la fois, et nécessairement, toute surnaturelle et toute organisée, toute mystique et toute visible. Mais elle est premièrement mystique et secondairement visible. La loi nouvelle, dit saint Thomas, est d’abord et principalement (potissimum) une loi qui s’inscrit dans les cœurs des fidèles par la grâce du Saint-Esprit; elle est ensuite et secondairement (quasi secundario) une loi extérieure qui dispose les cœurs à la grâce et leur en présente les moyens.»⁵

Ce texte, antérieur aux premières esquisses, aux premiers projets même, d’une synthèse sur l’Église⁶, montre avec évidence que, dès ce moment, Journet est en possession de cette vision fondamentale de l’essence de l’Église et des raisons qu’il faut en donner, qu’il puise dans les articles de saint Thomas sur la loi nouvelle.

Le chapitre initial de *L’Église du Verbe Incarné II* – nous le disions – développera ce qui, en 1927, n’est qu’énoncé, mais néanmoins posé comme une clef pour rendre raison de la véritable nature de l’Église et du caractère indissociable de ses deux propriétés foncières, sa visibilité et sa spiritualité. Il suffira alors à Charles Journet de déployer le contenu des articles de saint Thomas.

4. C. JOURNET, «Les protestantismes à la recherche d’une formule d’universalité», conférence à la «Semaine des écrivains catholiques», 7 décembre 1927, in *La Documentation Catholique*, 24 décembre 1927, col. 1219-1227. Le texte est cité par Emmanuel LEMIERRE, *Charles Journet, l’aurore d’une théologie de l’Église*, Ed. Parole et Silence, 2000. Mais l’auteur ne l’a peut-être pas suffisamment mis en relation avec les développements ultérieurs, ce qui aurait mieux fait apparaître son importance déterminante.

5. C. JOURNET, *art. cit.*, col. 1227.

6. «J’aimerais faire aussi une petite synthèse sur l’essence, les propriétés et les notes de l’Église», C. Journet à J. Maritain, 30 octobre 1928, *Correspondance*, t. I, p. 631. Cf. *Ibid.*, p. 632, n. 5: «C’est ici la première mention de son projet de synthèse sur l’Église.»

3 – Résumons ces données.

La loi nouvelle, qui coïncide avec l'Église entrée à Pentecôte dans son dernier âge, est *principalement* (*potissimum, principaliter*) intérieure, car c'est la grâce de l'Esprit saint apportée par la foi au Christ, et *secondairement* (*secundario*) extérieure et visible (Q.106 a1), car cette grâce dérive du Christ, Verbe incarné – autrement dit, elle est l'expansion, dans l'Église, de la grâce capitale du Christ (Q.108 a1).

Mais, précise encore saint-Thomas (Q106 a1 ad1um et Q108 a1) – et ceci est décisif –, les éléments extérieurs et visibles sont de deux ordres. Les uns relèvent de ce qui *dispose* à la grâce intérieure, ils préparent et procurent sa venue dans les cœurs. C'est le culte sacramentel de la loi nouvelle et l'ensemble du message chrétien. Les autres *résultent* de cette grâce intérieure, ils sont "produits sous l'instinct de la grâce" (Q108 a1). «Sous l'influence plus foncière encore du Christ, auteur de la vie et source de la sainteté, c'est la grâce, ce sont la foi, la charité, toutes les vertus morales infuses et tous les dons du Saint-Esprit, cachés à l'intérieur des âmes des fidèles, qui font constamment pression vers le dehors, comme la sève au printemps, pour éclater en une floraison innombrable d'actes extérieurs, d'œuvres de toutes sortes, de gestes de foi, de manifestations évangéliques de pauvreté et d'amour, d'entreprises charitables, d'institutions et d'ordres religieux, etc.»⁷

Sur cette base, Charles Journet peut ainsi distinguer trois "lignes d'extériorisation" et de visibilité: – une première ligne d'extériorisation à quoi «se rapportent les textes de saint Thomas parlant de la visibilité que la loi évangélique reçoit des sacrements» (cf. Ia IIae Q108 a1)⁸; – une seconde ligne d'extériorisation à quoi «se rapporte tout l'enseignement de la loi nouvelle, consigné en partie dans la lettre de l'Écriture et proposé par l'Église, concernant les *documenta fidei* et les "préceptes réglant les affections et les actions humaines" (I-II, Q106 a2), les exhortations ayant pour fin de "disposer" l'intelligence et le cœur à la grâce (*Ibid.* a1 ad 1um)»⁹, autrement dit, le pouvoir juridictionnel regroupant, de manière englobante, le pouvoir d'enseigner et le pouvoir de gouverner; – une troisième ligne d'extériorisation à quoi «se réfèrent, suivant le texte de saint Thomas, "les œuvres extérieures produites sous l'instinct de la grâce" (Q108 a1)»¹⁰.

Journet, explicitant en cela saint-Thomas (cf. Q108 a1), conclut en mettant les éléments constitutifs de la loi nouvelle, sources de sa visibilité, en relation avec les trois privilèges de la grâce du Christ Tête de l'Église:

7. *EVI II*, p.37. *Oe.C. II*, p.117-118.

8. *EVI II*, p. 36, n.3. *Oe.C. II*, p. 117, n. 53.

9. *Ibid.*, p.36, n.4. *Oe.C. II*, p.117, n.54.

10. *Ibid.*, p. 37, n.1. *Oe.C. II*, p. 118, n. 55.

Ainsi les manifestations visibles du culte chrétien, de l'enseignement chrétien, de la vie chrétienne, c'est-à-dire tous les actes qui donnent un corps à l'Église et la rendent visible, sont les trois extériorisations de trois principes divins, invisibles, distincts, émanant tous les trois du Christ source du sacerdoce, de la vérité, de la grâce, et résidant au cœur même de l'Église: le pouvoir sacramentel, le pouvoir juridictionnel, la grâce plénière et sacramentelle.¹¹

La visibilité de la loi nouvelle et de l'Église, ainsi rattachée à la grâce capitale du Christ comme à son principe, se diversifie selon les richesses diverses incluses dans ce même principe. Par conséquent, la grâce intérieure du Saint-Esprit, qui anime l'Église, étant une dérivation, une expansion, une participation de la grâce qui est en plénitude dans le Christ, l'est selon tout ce que comporte cette grâce, à savoir non seulement la grâce sanctifiante, mais également ce qui constitue le Christ chef de tout l'organisme du salut, c'est à dire "prêtre souverain du culte chrétien" et "roi de vérité"¹².

Ceci est déterminant pour bien voir que les éléments dispositifs, les moyens visibles de grâce, ne sont pas extrinsèques ou adjacents à la réalité spirituelle de grâce, mais qu'ils sont eux-mêmes intérieurs à l'économie du Mystère, à la réalité intégrale de l'Église en son statut pérégrinal définitif. Ils sont eux-mêmes tout chargés de cette réalité, de soi invisible, qu'ils ont pour tâche et pour raison d'être d'orienter, de répandre et de communiquer. Il ne saurait donc être question de dissocier les éléments constitutifs de l'Église de la loi nouvelle, mais de les ordonner entre eux.

Ces trois principes distincts ne sont pas simplement juxtaposés, ils sont ordonnés entre eux. Celui qui est le premier en importance et la fin des deux autres, c'est sans aucun doute l'amour, la grâce, la charité théologale en tant que pleinement éclore, c'est-à-dire en tant que sacramentelle et orientée. Elle est ce qu'il y a de plus profond dans l'Église. Elle peut, de ce fait, vivifier à sa manière, en le touchant à sa racine, ce qui sera en outre vivifié par les autres principes: l'acte cultuel valide, l'acte juridictionnel authentique, quand ils sont faits sous l'impulsion de la charité, sans rien perdre de leur nature propre, sont parcourus par une sève nouvelle, ils sont animés d'une vie plus intime et plus foncière, ils sont traversés par une flamme plus mystérieuse.¹³

Inversement il résulte de cela que l'Église réalité de grâce, ce n'est pas seulement l'Église de l'Esprit et de la charité, mais c'est, au moins dans

11. *EVI II*, p.37. *Oe.C. II*, p.119.

12. *EVI II*, p. 36, n.3. *Oe.C. II*, p. 117.

13. *EVI II*, p.37-38. *Oe.C. II*, p.119.

sa réalisation plénière, la communion de vie théologique comme issue de la médiation culturelle et pastorale de la hiérarchie apostolique.

L'âme créée de l'Église est la charité, non pas en tant que nue, mais en tant que revêtue de la triple modalité qui lui convient sous la loi nouvelle; en d'autres mots, c'est la charité rassemblée autour du culte chrétien, à savoir autour de la perpétuation du sacrifice de la Croix et de la dispensation des sacrements; portée à son plus haut point de christoconformité en raison de son passage à travers les sacrements; orientée par les pouvoirs juridictionnels. Bref, c'est la charité en tant que culturelle, sacramentelle et orientée.¹⁴

4 – On sait que cette structure a fourni à Journet un principe architectonique pour son traité. Or le plan selon lequel s'organisent des articles de 1934-1935, consacrés à la sainteté de l'Église, laissait apparaître que, déjà, il correspondait à la structure intime de la loi nouvelle réfractant, dans le corps de l'Église, les modalités de la grâce qui se trouvent dans le Christ, Tête de l'Église, – selon ce qu'exposera le premier chapitre de *L'Église du Verbe Incarné II* et que nous avons résumé plus haut¹⁵. Une note de *L'Église du Verbe Incarné II* atteste par ailleurs que c'est bien le même principe architectonique qui est mis en œuvre ici et là:

Notre dessein, dans cette section sur le corps de l'Église, est de dégager les principaux aspects de la VISIBILITÉ de l'Église: nous avons parlé de son aspect culturel, puis de son aspect juridictionnel, et nous insistons maintenant sur la visibilité de son aspect salutaire ou sur la visibilité de sa sainteté formelle. (...) De la SAINTÉTÉ des pouvoirs culturels et des pouvoirs juridictionnels, comme aussi de la sainteté formelle de l'Église et du mystère de ses profondeurs, nous nous proposons de parler dans la troisième partie de notre traité. En attendant, à propos de la sainteté des pouvoirs juridictionnels, voir dans Nova et Vetera, 1934: "La sainteté du message dogmatique de l'Église", n°1 p.59; "La sainteté du message secondaire de l'Église", n°2, p.180; "Remarques sur la sainteté de l'Église militante", n°3, p.299.¹⁶

5 – Au début du premier volume de *L'Église du Verbe Incarné*, Charles Journet écrit: «Il est extrêmement regrettable que le docteur angélique, qui avait une dévotion si délicate pour l'Église, et qui a formulé tous les principes qui en éclairent la structure intérieure, en par-

14. *EVI II*, p. 647.

15. Ces articles ont été publiés en un volume sous le titre: *L'Église sainte mais non sans pécheurs*, Éd. Parole et Silence, 1999. Voir la note d'éditeur I, p.305-306.

16. *EVI II*, p. 909, n.1. Les articles auxquels cette note renvoie sont les articles regroupés dans *L'Église sainte...* (cf. note précédente). La partie concernant la sainteté du culte de l'Église, rédigée en ces mêmes années, était restée inédite jusqu'à sa publication dans *Nova et Vetera*, 1985.

lant d'une part du Christ et d'autre part des sacrements, n'ait pas composé, dans un pareil cadre, un traité de l'Église, auquel il aurait pu donner d'emblée toutes ses dimensions.»¹⁷

À ces lieux privilégiés où saint Thomas formule les principes qui éclairent la structure intérieure de l'Église, Journet aurait pu ajouter les questions sur la loi nouvelle. Le parti que lui-même en a tiré le prouve assez clairement.

On ne pouvait ici qu'en rappeler les axes principaux. Signalons-en en outre, pour conclure cette note, trois implications majeures pour l'ecclésiologie.

1°) Avec cette perception compréhensive, unifiée et organique de la loi nouvelle, Charles Journet tient, de façon radicale et constante dès l'origine de sa réflexion, ce qui permet de sortir de la dichotomie issue de la Réforme et dont l'ecclésiologie postérieure (celle de Bellarmin entre autres) n'a pas su se dégager, entre l'Église de la charité, spirituelle, divine, d'une part, son organisation hiérarchique, sa structuration visible d'autre part¹⁸. Elle repose sur le couple *principaliter-secundario*, que saint Thomas emploie habituellement pour ordonner entre eux, dans une réalité une mais complexe, des aspects divers mais essentiels, le premier incluant le second, ou le second dérivant du premier.

2°) Elle permet en outre de bien entendre l'analogie du corps et de l'âme utilisée pour exprimer la spiritualité et la visibilité essentielles et inséparables de l'Église¹⁹, et d'affirmer leur coextensivité en l'appuyant sur son fondement théologique.

On aura remarqué que dans le texte de 1927, Journet fait allusion à la dimension sacramentelle de l'Église pour exprimer les rapports du visible et de l'invisible en elle. C'est une voie théologique qu'il abandonnera dans son grand traité, pour n'y revenir que tardivement, à la suite de Vatican II (cf. "Le mystère de la sacramentalité, le Christ, l'Église, les sept sacrements", dans *Nova et Vetera*, 1974, p.161-214). Cette question demanderait à être traitée pour elle-même. La structure de la loi nouvelle lui fournit une base indispensable, pour l'orienter dans la perspective du "sacrement-mysterium".

3°) De nouveau, dans une étude parue d'abord dans *Nova et Vetera* en 1965²⁰, l'analyse de la loi nouvelle selon saint Thomas est reprise par

17. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné I (EVI I)* (3e édition), DDB, 1962, p.XII. (*Oe. C. I*, p.6) Nous soulignons.

18. Le P. Congar n'en a pas, quant à lui, vraiment tiré toutes les conséquences pour rendre raison de l'unité de l'Église essentiellement, indissociablement mystérieuse et visible.

19. "Dire que l'Église est spirituelle et visible, c'est dire en effet, avec d'autres mots, qu'elle est composée tout d'abord et essentiellement d'âme et de corps, et que c'est comme telle qu'elle sera une, sainte, catholique et apostolique." *EVI II*, p.12, *Oe. C.*, p.79 "...La véritable Église universelle, une et catholique, étant composée indissolublement de corps et d'âme, est à la fois toute visible grâce à son corps et toute sur-naturelle grâce à son âme." C. JOURNET, "Les protestantismes...", art. cité, *DC*, 1927, col.1221.

20. «Les promulgations de la loi nouvelle ou manifestations de l'Église», *Nova et Vetera*, 1965/3, p. 210 sv. Ces pages sont intégrées dans *L'Église du Verbe incarné III*, p. 652 sv. Dans le chapitre III

Charles Journet, mais cette fois dans la perspective d'une "théologie historique" ou théologie de l'histoire du salut, pour autant que la loi nouvelle considérée "dans sa plénitude existentielle" coïncide avec l'Église parvenue en son régime définitif ici-bas, celui de l'âge de l'Esprit Saint.

On voit ainsi que la définition de la nature de l'Église à partir de la structure intime de la loi nouvelle se trouve, dans l'œuvre de Journet, à la croisée de la théologie spéculative (*L'Église du Verbe Incarné I et II*) et de la théologie de l'histoire du salut (*L'Église du Verbe Incarné III*), et l'on entrevoit comment les deux perspectives peuvent s'articuler l'une par rapport à l'autre.

«Il avait fallu, bien sûr, considérer d'abord l'Église sous l'économie de la Loi nouvelle, où elle atteint sa plénitude, pour pouvoir préciser sa nature. Mais on ne connaît bien une plante que si l'on connaît ce qui précède et ce qui suit la floraison. L'Église ne sera pleinement saisie que dans le grand mouvement qui la fait naître au lendemain de la chute et s'accomplir dans l'au-delà du temps.»²¹

6 – Il nous a paru nécessaire, sans pour autant traiter le sujet selon toute son ampleur, de remettre en lumière, à partir des textes, le caractère originel et original de la référence de Journet au traité de la loi nouvelle et à sa portée ecclésiologique, non qu'il s'agisse de revendiquer pour tel ou tel auteur la paternité ou la priorité de ces développements (ce qui, par rapport à la théologie qui est œuvre à la fois personnelle et collective, n'aurait pas grand sens – "c'est du bien commun de l'Église", aurait dit le cardinal Journet!), mais plutôt pour ramener l'attention, plus qu'on ne le fait habituellement, sur cet apport essentiel de Journet à l'ecclésiologie du XXe siècle, en raison des fruits qu'il a su lui faire porter et qui restent encore, pour une grande part, à découvrir et à assimiler.²² Même assumé par l'enseignement de l'Église au IIe Concile du Vatican (cf. notamment *Lumen Gentium* n°8) cet apport est loin encore d'avoir remodelé en profondeur la vision courante de l'Église en son mystère, chez les chrétiens et les théologiens eux-mêmes.

Fr. Michel CAGIN

(«L'Église ou l'univers de rédemption, son pèlerinage dans le temps historique»), elles forment la 2^e partie de la section III («L'âge de l'Esprit Saint ou le troisième régime divin de l'Église»).

21. C. JOURNET, *EVI III*, p. 8.

22. D'autre part, alors que la publication de la *Correspondance Journet-Maritain* fait apparaître le rôle activant de Maritain dans l'élaboration et l'approfondissement de certaines questions par Journet, il convient également de mettre en lumière ce qui, dans l'œuvre de Journet, tient à ses intuitions propres et originelles, fondatrices de son ecclésiologie. Que l'Église est à la fois mystérieuse et visible, et que cela s'éclaire à la lumière de la structure de la loi nouvelle telle que l'a analysée saint Thomas, c'est, incontestablement, une de ces intuitions primordiales, une de ces lignes directrices de l'œuvre de Journet.

Vient de sortir

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR
MARIE



Parole et Silence

Entretiens sur Marie

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR
L'EUCCHARISTIE



Parole et Silence

Entretiens sur l'Eucharistie,

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR
L'ESPÉRANCE



Parole et Silence

Entretiens sur l'espérance

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR
LA CHARITÉ



Parole et Silence

Entretiens sur la charité

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR LE
SAINT-ESPRIT



Parole et Silence

Entretiens sur le Saint-Esprit

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR
DIEU LE PÈRE



Parole et Silence

Entretiens sur Dieu le Père

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR
LA TRINITÉ



Parole et Silence

Entretiens sur la Trinité

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR
L'ÉGLISE



Parole et Silence

Entretiens sur l'Eglise

120 pages environ par volume/ 79FF – 20CHF

Après les articles de Pascal Ide (*N&V* 1 et 2 2001) et de Philippe Caspar (*N&V* 3/2001), *Nova & Vetera* poursuit la réflexion sur l'importante question de l'embryon humain considéré comme personne. Sont ici ajoutées au dossier deux études: la première présentant une approche théologique et examinant la position de saint Thomas d'Aquin sur le sujet, la seconde abordant le problème sur le plan de la philosophie de la nature, à partir d'une relecture d'Aristote.

L'embryon humain et l'âme spirituelle

L'étude de Pascal Ide sur le zygote propose à partir d'une information scientifique fouillée, une solution à une question dont on ne saurait minimiser l'importance, la question du moment de l'infusion de l'âme spirituelle dans l'embryon humain¹. La réponse apportée à cette question, selon le sens qu'on lui reconnaît, peut avoir de graves incidences sur des problèmes d'ordre éthique: on pensera évidemment à l'avortement et à des pratiques liées à ce qu'on appelle "manipulations génétiques".

Aujourd'hui la plupart des théologiens, et avant tout des théologiens moralistes, tiennent pour l'infusion immédiate. Si la thèse de l'infusion plus tardive demande néanmoins à être examinée, c'est qu'elle fut défendue par saint Thomas, sur la base d'une argumentation serrée, et qu'elle avait trouvé écho dans certains textes, à vrai dire mineurs, du Magistère jusqu'à une date relativement récente.

Je proposerai ici quelques remarques générales pour ensuite présenter les grandes lignes de la pensée de saint Thomas, et, enfin, après avoir rappelé des prises de position du Magistère, tirer quelques conclusions susceptibles de contribuer au débat que *Nova et Vetera* a entendu ouvrir par la publication de la belle étude de Pascal Ide.

Contexte culturel et langage

1. On l'a constaté, le terme d'âme tend à disparaître des discussions philosophiques. Mais il a ses titres de noblesse dans la tradition chrétienne, et la théologie ne peut y renoncer.

Quand il est néanmoins prononcé, ce qui vient comme spontanément à l'esprit, c'est l'idée cartésienne de l'âme. Pour Descartes, l'âme signi-

1. Cf. Pascal IDE, "Le zygote est-il une personne humaine?" in *Nova et Vetera*, 2001/1 et 2, p. 45-89, 53-88.

fié exclusivement l'âme spirituelle, le corps étant comparable à une machine obéissant aux lois de la mécanique. L'union de l'âme et du corps est l'union de deux substances, ce qui veut dire, dans une perspective aristotélicienne, qu'elle est une union accidentelle. De plus l'âme est identique au sujet, à la personne: "moi, c'est-à-dire mon âme". Son activité spécifique est la pensée ou la conscience.

Quand il est question de l'infusion de l'âme spirituelle dans l'embryon, c'est trop souvent cette image qui surgit, portée par l'inconscient culturel. Une telle image ne peut que fausser les pistes dès le départ.

2. Les nouvelles connaissances dues, ces dernières décennies, aux sciences biologiques et neurologiques n'ont cessé de se multiplier d'une manière impressionnante. Elles requièrent une interprétation philosophique, étant entendu que la philosophie doit d'abord intégrer leurs acquisitions. Ce qui peut parfois exiger de sa part des révisions et des refontes.

Mais ce sur quoi il convient d'attirer l'attention, c'est le problème préalable du langage. Le langage de ces sciences et le langage de la philosophie de la nature ne sont pas identiques, et, quand il arrive qu'ici et là, on emploie les mêmes mots, ils n'ont pas toujours la même signification. Des transpositions, des interprétations sont nécessaires; les extrapolations sont à éviter absolument.

Il arrive encore que des termes, qui ont un sens dans un contexte épistémologique, soient dépourvus de sens dans un autre: ainsi en est-il de termes comme forme et matière, âme, etc.

Philosophie de la nature

3. L'apport des sciences biologiques inspiratrices de techniques efficaces, ne rendent pas obsolète ni inutile la réflexion philosophique. Celle-ci ne se limite pas à la philosophie des sciences ou à l'épistémologie. Elle se déploie d'abord au niveau de la philosophie de la nature.

Ecartons d'emblée un malentendu possible: poser la nécessité, à côté des sciences de la nature, d'une philosophie de la nature n'est pas céder à je ne sais quelle théorie de la double vérité. La philosophie de la nature a pour première exigence d'accueillir les données scientifiques. Elle ne saurait se développer en dehors d'elles. Mais, en vertu même du champ de leur investigation rigoureusement délimité, qui est le leur, ces sciences de la nature n'épuisent pas la totalité de sens d'une réalité qu'elles abordent sous un angle de vision, et donc avec un questionnement, définis.

À la philosophie de la nature de tradition aristotélicienne recueillie par saint Thomas, nous devons des intuitions fondamentales qui n'ont nullement perdu leur pertinence. Mais ces intuitions doivent être dégagées d'un ensemble de considérations et d'observations qui reflètent l'état balbutiant de la science des Anciens et qui demandent à être corrigées ou éliminées. Le discernement critique est constamment requis.

4. La question du moment de l'infusion de l'âme spirituelle dans l'embryon humain est de la compétence première de la philosophie de la nature et de la métaphysique. Sur cette question, la Révélation également jette des lumières décisives.

Sur les problèmes soulevés par les nouvelles découvertes, c'est l'éthique qui s'est trouvée la première alertée. On en saisit facilement le motif. Un certain nombre des découvertes et des recherches en cours présupposent des expérimentations sur l'embryon; d'autres ont ouvert la voie à des manipulations pleines de risques; les dérapages ne manquent pas. Qu'il suffise de mentionner ici l'impasse que représente le sort des embryons dits "surnuméraires".

On ne saurait donc reprocher aux théologiens moralistes de s'être montrés particulièrement attentifs à ces pratiques. Ce qui est moins heureux, c'est le fait que, avec une précipitation qui s'explique par une crainte compréhensible, ces moralistes n'aient pas suffisamment examiné la question là où elle se pose d'abord: au niveau de la philosophie de la nature.

I. Sur la position de saint Thomas

L'âme forme du corps

1. Deux points de la doctrine sont au fondement de la position de saint Thomas et commandent l'approche des problèmes envisagés par lui.

Le premier est d'ordre anthropologique; il concerne l'unité substantielle de l'être humain, composé de l'âme spirituelle et du corps.

Thomas fait sienne la définition aristotélicienne de l'âme: celle-ci est l'*acte (entelechia)* d'un *corps physique organique ayant la vie en puissance* (cf. II *De Anima*, I, 5, 412 a).

En d'autres termes, la relation de l'âme au corps est la réalisation propre aux êtres vivants de la relation de la forme à la matière, qui est commune à tous les êtres du monde physique. L'âme est la forme du corps.

Mais il existe plusieurs types de vivants, plus ou moins complexes et parfaits. Il existe donc plusieurs types d'âmes; celles-ci sont connues à partir de leurs opérations. Ainsi l'âme végétative est principe des activités végétatives, vérifiées d'abord au niveau des végétaux; l'âme sensi-

tive est principe des activités sensibles et du psychisme qui leur correspondent, et l'âme intellectuelle est le principe de la vie spirituelle spécifique de l'homme, *animal rationale*².

Cette perspective est pleinement consonante avec les données de la Révélation. Elle écarte tout dualisme qui conçoit l'union de l'âme et du corps comme l'union de deux substances et donc comme une union accidentelle. L'âme et le corps sont les deux principes d'un composé dont l'unité est une unité substantielle.

Les arguments avancés par Saint Thomas ne perdent jamais de vue l'exigence de maintenir l'unité substantielle du vivant.

Mais alors que, pour l'ensemble des autres vivants, c'est le composé qui est subsistant, de sorte que l'âme et le corps sont détruits par résorption dans les potentialités de la matière quand meurt le composé, c'est l'âme spirituelle qui en vertu même de sa spiritualité, est subsistante et communique sa subsistance au corps, de sorte que, quand celui-ci se dissout avec la mort, l'âme n'est pas détruite; elle demeure, elle est immortelle.

Cette spiritualité de l'âme, avec toutes ses conséquences, saint Thomas l'a longuement étudiée dans plusieurs de ses œuvres. Les actes propres de l'intelligence et de la volonté, facultés spirituelles, ne dépendent pas intrinsèquement, comme d'éléments constitutifs, d'un organe du sens: le sens de la vue, par exemple, implique l'œil.

La production des êtres

2. Le second point concerne la production des êtres. Cette production s'effectue soit par voie de génération soit par voie de création directe. Ces deux formes de production ne sont pas opposées l'une à l'autre. L'action de Dieu, cause première et universelle de l'être, est présente dans chacune de ces deux modalités.

Le mode le plus radical et le plus fondamental, d'ailleurs toujours pré-supposé, est la création par laquelle Dieu donne à un être d'être (*esse*), au sens absolu du terme. Pour exprimer cette radicalité, on parle de création *ex nihilo*: du côté du sujet créé, aucun pré-supposé ni aucune condition ontologiques ne sont requis.

Créer est l'effet propre de Dieu. Aucune créature ne peut créer. Pour la question qui nous occupe, saint Thomas insiste sur cette vérité centrale, qui est aussi une vérité de foi: l'âme spirituelle est créée directement et immédiatement par Dieu.

2. On lira à ce propos la présentation de P.-M. EMONET, O.P., dans son beau petit livre *L'âme humaine expliquée aux simples*, C.L.D., Chambray, 1994, 153 p. Les principaux textes de saint Thomas sur le sujet dont nous traitons sont: *Super libros Sent.*, L.II, dist.XVIII, q. 2, a. 2. *Quodl IX*, q. 5, a. 1. *Sum. contra Gent.*, L.II, c. 87-89. *Q. Disp. De Pot.* Q.III, a. 9. *Sum. theol.*, q. 118-119.

Dans la production des êtres par voie de génération, qui porte sur les êtres du monde physique, l'action divine se sert de la médiation des causes secondes. Celles-ci sont de véritables causes, ayant leur effet propre, lequel porte leur empreinte (l'agent produit un effet qui lui est spécifiquement semblable). C'est activée par la motion de la cause première, qu'une cause seconde produit son effet propre, de telle sorte que ce dernier est tout ensemble effet de la cause première et de la cause seconde. C'est commettre une erreur ruineuse que de concevoir ces deux causes comme des causes partielles, de sorte que l'effet serait privé de son unité substantielle.

Étant source de toute causalité et d'abord source de l'être, la cause première, par la force de son action, déborde les capacités de la cause seconde; elle peut donc étendre son influx au-delà du champ effectif de cette dernière. La cause première se sert de la cause seconde comme d'un instrument.

Ces précisions permettent de comprendre l'affirmation: *creatio in generatione hominis miscetur*, quand il s'agit de la génération de l'homme intervient aussi un acte de création divine. Ce "mélange", cette présence, n'entame en rien l'unité substantielle de l'être humain. Au contraire, comme nous l'avons vu, la puissance souveraine de la cause première s'étend au-delà des capacités déterminées et finies de la cause seconde et le concours des deux causalités se réalise d'une manière ordonnée, dans un rapport de subordination.

Que l'âme humaine, parce qu'elle est spirituelle et subsistante, soit directement créée par Dieu, tandis que le corps est produit par mode de génération, cela n'entraîne aucune diminution de l'unité intrinsèque de l'être engendré, ni, partant, aucune concession au dualisme.

La génération

3. Il faut, à ce point, relever quelques caractéristiques de la génération. Alors que la création *ex nihilo* s'effectue d'une manière instantanée, la génération est un *processus*. La raison en est dans la composition des êtres physiques en matière et forme; ces êtres, en conséquence, sont soumis aux diverses espèces de mouvement ou mutation. On est ici dans l'ordre de l'*ens mobile*.

Notons que chez saint Thomas, comme chez Aristote, le terme de génération a un usage plus large que dans l'acception actuelle, où il est réservé à l'origine et au devenir des êtres vivants. Il y a génération chaque fois qu'il y a un processus conduisant de soi à l'émergence d'un individu composé de matière et de forme.

La composition en forme et matière, par quoi s'explique leur mutabilité intrinsèque, est ainsi propre à tous les êtres physiques. La matière, *au sens philosophique*, est principe d'indétermination; elle ressortit à la

potentialité. La forme est le principe constituant qui apporte à un être physique sa configuration spécifique et son actualité. Dans le composé existant, la forme porte à l'actualité l'être en puissance, sans par là éliminer toute potentialité. De cela découle une double conséquence. La première est que dans la hiérarchie des êtres, il y a des degrés d'actualité et de potentialité.

La seconde est que, puisque la forme n'élimine pas ni ne maîtrise pleinement les potentialités qu'elle actue, les êtres demeurent naturellement vulnérables, susceptibles de *subir* l'action de facteurs extrinsèques qui s'opposent à leur tendance naturelle à l'être. C'est pourquoi les êtres physiques ont une durée mesurée et limitée; ils connaissent une inéluctable usure et peuvent être à la merci d'agressions. Ils émergent à l'être par voie de génération et ils cessent d'être par voie de corruption; ils sont alors résorbés par la potentialité. La loi du monde physique est la succession des générations. *Generatio unius corruptio alterius*.

Degrès d'actualité et processus

4. Ainsi, dans la génération, l'action propre de la cause seconde est de faire émerger des potentialités de la matière une forme qui porte cette matière à l'actualité, de telle sorte que ce qui est posé dans l'être, c'est le composé de forme et de matière. Est-il besoin de préciser que la potentialité de la matière n'est pas le néant? Les formes sont "éduites" de la matière qu'elles actuent, en entrant en composition avec elle. Parallèlement, la corruption d'un être est sa résorption dans les potentialités de la matière; elle n'est pas une annihilation.

Plus un vivant est parfait, plus il est complexe, plus en d'autres termes, il intègre en soi des éléments et des parties différenciées, lesquelles possèdent déjà un degré d'actualité, tel cependant qu'ils sont encore en puissance à une actualité supérieure à laquelle ils sont ordonnés et qu'ils trouveront précisément dans leur intégration au tout complexe dont ils constitueront les parties et les organes. Ceci signifie que l'actuation opérée par la forme du vivant ne se rapporte pas directement à la "matière première", pure potentialité. Son information organise en une unité autonome des composants dont chacun possède déjà un degré d'actualité tout en restant en puissance par rapport à l'actualité plus parfaite du tout. On peut prendre l'image d'une progressive édification, où les éléments acquerraient leur stature définitive dans le devenir de leur intégration.

Cette complexité et son intégration sont fonction de la perfection du vivant. Leur réalisation la plus parfaite est donnée dans les animaux supérieurs et dans l'homme. Mais avec l'homme intervient une dimension nouvelle et irréductible. Sous l'activation constante de la cause première, la nature est capable d'"éduire" (*educere*), de faire émerger des

potentialités de la matière une profusion de vivants jusqu'aux animaux les plus complexes et les plus parfaits, avec leur propre psychisme. Il y a là un mouvement ascendant homogène, c'est-à-dire ne dépassant pas les capacités de la causalité de la nature et donc compris dans les limites de son immanence. La nature signifie ici la nature physique.

Il importe de souligner que la génération s'effectue par mode de *processus*. Elle s'inscrit donc dans un devenir. C'est en passant de degré en degré de complexités actualisées que le vivant atteint la complétude de son être.

Cela implique que, dans l'unité du processus, le terme ultime de la génération est précédé par une suite de générations et de corruptions, à travers lesquelles des formes passagères sont éduites pour céder la place à des formes plus parfaites, jusqu'à l'émergence de la forme définitive.

Le double héritage d'Aristote

5. La lecture de saint Thomas requiert ici un discernement attentif. Les Anciens et les médiévaux n'avaient pas la conscience qui est la nôtre de la distinction entre science de la nature et philosophie. Cela ne veut pas dire qu'ils n'avaient pas le sens de l'observation, mais celle-ci n'était pas soumise à des méthodes de contrôle ayant la rigueur des nôtres ni ne disposait des techniques et des instruments d'expérimentation que nous possédons.

Ainsi saint Thomas a reçu d'Aristote un ensemble d'informations auxquelles les découvertes scientifiques modernes ont apporté un démenti. Pour ne prendre qu'un exemple: il tient que, dans la génération, seul le *semen* du père aurait un rôle actif. La théorie d'Aristote se réfère aux changements morphologiques du fœtus, tels qu'on pouvait alors les saisir à l'œil nu. Et puisqu'un être est déterminé par sa forme spécifique et que celle-ci est manifestée par son opération, on conclut que, dans le processus, sous la motion de la vertu active contenue dans le *semen*, l'être engendré, parce qu'à ce stade il donne les signes de la vie végétative, a une âme végétative; puis, quand apparaissent les signes de quelque vie sensitive, on en déduit la présence d'une âme sensitive, l'âme intellectuelle présupposant un stade encore plus parfait de développement. Si on s'en tient à cet aspect *descriptif*, disons phénoménal, de la théorie d'Aristote, on conclura à sa caducité.

Mais la chose est plus complexe. Car à ces "descriptions" qui ont perdu en grande partie leur pertinence, se mêlent quelques vues philosophiques qui méritent réflexion.

Il y a en premier lieu la mise en évidence du caractère de processus progressif, de devenir, de l'émergence des êtres par voie de génération.

Il y a, ensuite, le principe, de portée générale: *operari sequitur esse*, de sorte qu'une opération spécifique nous permet de remonter à l'agent, considéré dans sa spécificité.

Il y a enfin la notion de *cause dispositive* dont nous devons maintenant dire un mot.

La cause dispositive

6. Dans le processus de génération, nous avons donc une succession de générations et de corruptions jusqu'à ce qu'au terme émerge la forme substantielle. Une forme plus parfaite qui se substitue à une moins parfaite, est principe, outre de ses activités propres, des activités de la forme précédente qu'elle exerce selon un mode lui-même plus parfait.

Contre les théories de la pluralité des âmes dans un même individu, saint Thomas a constamment insisté sur l'unité de la forme substantielle qui récapitule en soi les principes d'activités des formes qui l'ont précédée.

La succession des formes dans le processus ne signifie nullement que dans le devenir se succèdent une série d'êtres, comme si le fœtus était d'abord un végétal, puis un animal. C'est là une absurdité, qui suppose la méconnaissance de ce qu'est le devenir. «L'embryon, avant qu'il ait l'âme rationnelle n'est pas un être (*ens*) parfait [entendons parfait dans une espèce déterminée] mais il est en voie (*in via*) vers la perfection». Ce n'est que "reductive" qu'on le réfère à un genre ou à une espèce (cf. *De Potentia*, III, IX, ad 9). En effet ce qui est engendré, au cours du processus, comme intermédiaire, ne l'est pas pour qu'il demeure, mais pour que, par lui, on parvienne à l'ultime engendré (cf. II *Contra Gent.*, c. 89).

Chez tous les autres animaux, dont la forme substantielle est une âme sensitive, le processus est homogène. Pour l'homme il en va différemment, puisqu'au terme du processus la forme substantielle à laquelle on atteint est l'âme spirituelle, possédant sa propre subsistance, immédiatement créée par Dieu.

C'est ici qu'on saisit toute l'importance de la notion de *cause dispositive*.

D'une manière générale, dans la succession des générations et des corruptions, la forme moins parfaite dispose à la génération de la forme plus parfaite qui lui succède. Avec l'homme, la causalité dispositive prend un relief tout à fait particulier.

L'action des géniteurs en effet a son terme dans le sujet engendré et non pas dans le corps considéré comme séparé de l'âme, ce que fait toute conception dualiste.

La puissance d'engendrer, en effet, opère en vue de l'union de l'âme et du corps, en disposant la matière, lui apportant l'ultime disposition, laquelle appelle nécessairement la forme (*quae est necessitans ad for-*

mam). De cette union l'homme tient d'être un homme (cf. *De Pot.*, q.III, a.IX, ad 2). L'âme spirituelle subsistante ne dépend pas totalement de son union à la matière; c'est pourquoi il suffit que les géniteurs³ soient la cause de l'union de cette forme à cette matière, en disposant cette matière à recevoir la forme (cf. *Ibid.*, ad 6).

Cette position n'implique aucune concession au *traducianisme*, condamné par ailleurs par le Magistère.

En effet, constater que l'infusion de l'âme rationnelle est consécutive à la disposition du corps et que la diversité de la matière explique la diversité de la forme, ce n'est nullement affirmer que l'âme du fils soit transmise (*traducitur*) par l'âme des parents. Que les enfants ressemblent à leurs parents même en des traits qui touchent l'âme, s'explique par cette dépendance (cf. *Ibid.*, ad 7).

Ceci n'est d'ailleurs pas sans lien avec l'unité de la forme substantielle: les puissances ou facultés émanent toutes de l'âme spirituelle. Aussi bien dira-t-on que l'homme, par la vertu de sa forme, engendre un être qui lui est spécifiquement semblable⁴.

Le mystère de l'Incarnation

7. La question de l'union substantielle du corps et de l'âme spirituelle est une question difficile; avant d'élaborer la réponse, saint Thomas procède à un examen critique des diverses explications proposées de son temps. S'il les rejette, c'est ou bien parce qu'elles ne rendent pas compte de l'irréductibilité de l'âme spirituelle à la matière ou bien parce qu'elles conduisent au dualisme.

Au terme de l'examen des diverses théories particulièrement développé auquel il se livre dans sa réponse à l'objection 9 de l'article du *De potentia* que nous avons déjà cité, il qualifie sa réponse, pourtant fortement argumentée, d'*opinio*. Je ne pense pas qu'il faille insister sur ce terme, parce que dans les textes parallèles ses affirmations ne montrent pas d'hésitations. Faut-il néanmoins voir là un indice?

Quand il traite du mystère de l'Incarnation et de l'assomption de la nature humaine par la Divine Personne du Verbe, saint Thomas tient que l'infusion de l'âme spirituelle advient dès le premier instant. En effet, la chair humaine reçoit son être (*esse*) par l'âme. C'est pourquoi avant que celle-ci soit infusée, il n'y a pas de chair humaine, mais il peut y avoir une disposition à la chair humaine. Chair ici équivaut à corps. «Mais, ajoute-t-il, dans la conception du Christ l'Esprit Saint dont la puissance

3. Saint Thomas parle de *generans* au singulier parce qu'il pense avec Aristote que seul le père a une fonction active dans la génération. Le traducianisme est la doctrine selon laquelle l'âme spirituelle serait engendrée par les parents.

4. Cf. *De Pot.*, *loc. cit.*, ad 5. Cf. aussi II CG., c. 89: si enim homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositiva operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

est infinie, simultanément a disposé la matière et l'a conduite à sa perfection»⁵.

C'est par la médiation du tout, c'est-à-dire de l'humanité intégrale, que le Verbe de Dieu a assumé les parties. Or ce qui ici est déterminant, c'est la puissance de l'agent, c'est-à-dire de l'Esprit Saint⁶. Thomas marque explicitement la différence avec les autres individus de l'espèce humaine. Le cas absolument unique de l'union hypostatique n'infirme donc nullement l'explication générale. On peut cependant remarquer que, métaphysiquement parlant, l'infusion immédiate ne comporterait pas de contradiction. Elle serait moins conforme aux modalités du processus naturel de génération.

La personne humaine

8. Une dernière remarque concerne la personne humaine. L'individu qui possède la nature humaine est une personne. On sait que cette affirmation, à savoir que tout individu membre de l'espèce humaine est une personne, est contestée par certains auteurs, comme Singer ou Engelhardt, dans le cadre des débats en bioéthique. C'est pourquoi il est essentiel de préciser à quel titre l'individu humain, comme totalité composée de l'âme et du corps, est une personne. L'individualité s'entend en fonction de la relation du sujet, membre d'une espèce, à la matière. La personnalité, elle, se réfère à la *subsistentia* dans l'être spirituel, c'est-à-dire à l'âme spirituelle.

Des auteurs, comme ceux auxquels j'ai fait allusion, s'appuyent sur une conception phénoménale ou psychologique de la personne. Or le concept de personne est un concept ontologique.

On ne saurait non plus faire appel à la notion d'hécécité (*haecceitas*, l'être-ceci) qui remonte à Scot et que Leibniz a reprise. Car l'hécécité se dit de tout individu d'une espèce donnée. Elle ne peut donc constituer le principe distinctif qui fait que seul l'individu de l'espèce humaine est une personne. Ce principe est l'âme spirituelle, directement créée par Dieu.

II. Quelques déclarations du Magistère

Nombreuses interventions

1. Plusieurs des questions traitées par saint Thomas ont fait l'objet d'interventions du Magistère. Nous n'avons pas souligné tous les déve-

5. Cf. *Sum. theol.* IIIa P, q. 6, a.4, ad 1, cf. aussi ad 2; IV C.G., c. 44.

6. *Ibid.*, a. 5, c. Saint Thomas cite ici saint Augustin: "in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis".

loppements que saint Thomas rattache explicitement à l'enseignement de l'Eglise⁷. Ainsi en est-il, entre autres, pour la condamnation de la thèse de la préexistence des âmes, pour l'affirmation de l'unité de l'âme, forme substantielle du corps, pour la multiplication des âmes en fonction de la multiplication des corps ou encore pour celle de l'immortalité de l'âme.

2. Dans l'encyclique *Humani generis* (1950), Pie XII rappellera la doctrine de la création immédiate de l'âme par Dieu⁸.

Notons que jusqu'il y a peu la thèse de l'infusion de l'âme spirituelle à un certain stade du développement de l'embryon ne semble pas avoir fait difficulté. C'est ainsi que la 15^{ème} des thèses thomistes publiées avec l'approbation de Pie X par la Congrégation des Etudes (1914) affirme qu'à la différence de l'âme végétative et de l'âme sensitive, l'âme humaine subsiste par elle-même; elle est créée par Dieu, pouvant être infusée quand le sujet est suffisamment préparé, et que par sa nature elle est incorruptible et immortelle (cf. Dz Sch., 3615).

Mais assurément, il ne s'agit pas là d'un document engageant le Magistère d'une manière définitive.

Deux documents récents

3. Deux documents doivent spécialement retenir notre attention: l'*Instruction Donum vitae* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, du 22 février 1987 et l'encyclique de Jean-Paul II du 25 mars 1995, *Evangelium vitae*.

L'*Instruction* répond à une série de questions parvenues à la Congrégation touchant le jugement moral à porter sur les techniques d'intervention dans la phase initiale de la vie de l'être humain et dans le processus de procréation. Depuis la publication de ce document, dont la clairvoyance se vérifie de plus en plus, ces techniques n'ont cessé de progresser et de nouvelles questions de surgir.

Quelques paragraphes intéressent directement le problème qui nous occupe.

Une affirmation majeure éclaire l'ensemble des prises de position du Magistère: «Dès le moment de la conception, la vie de tout être humain doit être absolument respectée, car l'homme est sur terre l'unique créature que Dieu "a voulue pour elle-même" et l'âme spirituelle de tout

7. Voir aussi, au sujet de la tradition constante de l'Eglise, l'article de Philippe CASPAR, «Aux origines d'une Tradition: culture de vie, culture de mort chez les Pères apostoliques», in *Nova et Vetera*, no 3, juillet-septembre 2001.

8. Cf. Dz.Sch., n.3896: "animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet". On peut rappeler, par exemple, la *professio fidei* de Léon IX (1053), *op. cit.*, n. 685: "Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam".

homme est “immédiatement créée par Dieu; tout son être porte l’image du Créateur” (...)»⁹

De l’enseignement magistériel antérieur, l’*Instruction* retient une conclusion sans équivoque: «l’être humain doit être respecté – comme une personne – dès le premier instant de son existence». Le Concile Vatican II avait affirmé en ce sens: «la vie, une fois conçue, doit être protégée avec le plus grand soin; l’avortement, comme l’infanticide, sont des crimes abominables» (*Gaudium et spes*, n. 51). Depuis lors, comme l’on sait, le Magistère n’a cessé de rappeler cette doctrine.

La Déclaration sur l’avortement provoqué (1974) de la Congrégation, citée ici, affirmait: «Dès que l’ovule est fécondé, se trouve inaugurée une vie qui n’est ni celle du père ni celle de la mère, mais d’un nouvel être humain qui se développe par lui même. Il ne sera jamais rendu humain s’il ne l’est pas dès lors. À cette évidence de toujours [...] la science génétique moderne apporte de précieuses confirmations. Elle a montré que, dès le premier instant, se trouve fixé le programme de ce que sera ce vivant: un homme, cet homme individuel avec ses notes caractéristiques déjà bien déterminées. Dès la fécondation, est commencée l’aventure d’une vie humaine dont chacune des grandes capacités demande du temps pour se mettre en place et se trouver prête à agir».

La citation est suivie d’un bref commentaire: «Cette doctrine demeure valable, et du reste confirmée, s’il en était besoin, par les récentes acquisitions de la biologie humaine, qui reconnaît que dans le zygote dérivant de la fécondation s’est déjà constituée l’identité biologique d’un nouvel individu humain»¹⁰.

4. Puis voici le passage qui intéresse directement la question qui fait l’objet de notre note: «Certes, aucune donnée expérimentale ne peut être de soi suffisante pour faire reconnaître une âme spirituelle; toutefois, les conclusions scientifiques sur l’embryon humain fournissent une indication précieuse pour discerner rationnellement une présence personnelle dès cette première apparition d’une vie humaine: comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine? Le Magistère ne s’est pas expressément engagé sur une affirmation de nature philosophique, mais il réaffirme d’une manière constante la condamnation morale de tout avortement provoqué. Cet enseignement n’est pas changé, et il demeure inchangeable.

C’est pourquoi le fruit de la génération humaine dès le premier instant de son existence, c’est-à-dire à partir de la constitution du zygote, exige

9. Cf. *Doc. Cath.*, n. 1937, 5 avril 1987, pp. 351. Les citations sont tirées de *Gaudium et spes*, n. 24 et de l’encyclique *Humani generis* de Pie XII.

10. *Ibid.*, p. 352.

le respect inconditionnel moralement dû à l'être humain dans sa totalité corporelle et spirituelle. L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception, et donc dès ce moment on doit lui reconnaître les droits de la personne, parmi lesquels en premier lieu le droit inviolable de tout être humain innocent à la vie».

Ces affirmations contredisent-elles la doctrine thomasiennne concernant le moment de l'infusion de l'âme spirituelle?

À cette question, il me semble que l'on doit répondre ceci:

- a. Le texte penche certainement en faveur de l'infusion immédiate dès le premier instant.
- b. Mais il ajoute aussitôt que le Magistère ne s'est pas expressément engagé sur une affirmation de nature philosophique. Ce qui peut être interprété de deux manières, d'ailleurs nullement exclusives: la "thèse thomiste" approuvée par Pie X ne l'a pas été comme une doctrine définitive; on n'entend pas pour autant exclure la position soutenue par saint Thomas.
- c. La présence, et à fortiori l'infusion, de l'âme spirituelle, ne peut pas, au stade initial, être reconnue, avec une suffisante certitude, sur la base des seules données expérimentales. Mais celles-ci peuvent fournir des indices.
- d. Reste l'affirmation: «comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine?».

Cette affirmation, énoncée sous forme interrogative, ne vise pas, à mon avis, la position de saint Thomas. En effet, pour celui-ci, l'individu est présent dès le départ dans son identité et il se développe d'une manière homogène dans un parcours de passages progressifs de la puissance à l'acte; les formes intermédiaires que successivement il acquiert puis rejette au cours de sa progression ne constituent pas des êtres parfaits fixés dans leur spécificité, fût-ce à titre provisoire; ils sont des êtres *in via*, en devenir, tout tendus vers l'acquisition de la forme ultime qu'ils préparent et à laquelle ils conduisent. Par rapport à cette forme ultime, ils sont une *disposition nécessitante*. Ce point est essentiel. La causalité dispositive qui appelle nécessairement l'intervention d'une cause supérieure, d'un autre ordre, n'est pas une simple condition. Ce n'est donc nullement forcer le sens des mots que d'affirmer, du point de vue éthique (qui est celui de l'*Instruction*) et du point de vue juridique, que l'embryon est une personne dès le moment de la conception, sans pour autant renoncer à la position de saint Thomas.

- e. C'est la claire perception de cette réalité qui explique la condamnation constante par l'Église de l'avortement provoqué.

Evangelium vitae

5. Le texte de l'*Instruction* est repris par l'encyclique *Evangelium vitae* (n. 60) qui fait précéder la citation de l'observation suivante: «Certains tentent de justifier l'avortement en soutenant que le fruit de la conception au moins jusqu'à un certain nombre de jours, ne peut pas être encore considéré comme une vie humaine personnelle».

Notre commentaire, nous l'espérons, à dissipé tout équivoque possible à cet égard. Saint Thomas n'a jamais tenu que le premier fruit de la génération serait un être qui n'est pas un homme et qui le deviendrait par la suite. Il a parlé d'étapes d'un *processus un* et sa condamnation de l'avortement est catégorique. C'est pourquoi, notons-le en passant, une notion comme celle de pré-embryon, introduite pour justifier l'avortement, n'a du point de vue thomiste aucun fondement philosophique (ni non plus d'ailleurs expérimental). Elle traduit plutôt la décision arbitraire d'immobiliser pour ainsi dire un moment du *processus*, ce qui permettrait, pense-t-on, d'affirmer la licéité de l'avortement à un certain stade.

La règle de prudence

6. *Evangelium vitae* ajoute une remarque d'une grande portée éthique: «D'ailleurs, l'enjeu est si important que, du point de vue de l'obligation morale, la seule probabilité de se trouver en face d'une personne suffirait à justifier la plus nette interdiction de toute intervention conduisant à supprimer l'embryon humain. Précisément pour ce motif, au-delà des débats scientifiques et même des affirmations philosophiques à propos desquelles le Magistère ne s'est pas expressément engagé, l'Eglise a toujours enseigné, et enseigne encore, qu'au fruit de la génération humaine, depuis le premier moment de son existence, doit être garanti le respect inconditionnel qui est moralement dû à l'être humain dans sa totalité et dans son unité corporelle et spirituelle: "*L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception*, et donc dès ce moment on doit lui reconnaître les droits de la personne, parmi lesquels en premier lieu le droit inviolable de tout être humain innocent à la vie"» (*Donum vitae*, n. 60).

Pour ce qui est de l'attitude éthique, l'obligation est nette et sans contestation possible.

III. Quelques remarques de conclusion

1. Il est évident que le philosophe de la nature qui étudie, de son point de vue, l'origine et la genèse des vivants, doit disposer d'une information de première main sur les résultats et le développement de la

recherche scientifique. C'est là pour sa réflexion une condition nécessaire de validité. Il doit se montrer prompt à des révisions car la philosophie de la nature, comme la science, se mesure aux faits dûments attestés.

2. Il ne s'agit pas pour autant de renoncer précipitamment et sans opérer une sérieuse confrontation avec les données scientifiques, à certaines intuitions d'ordre philosophique qui sont des acquis de l'héritage d'Aristote et, ici, surtout de saint Thomas.

3. L'extraordinaire activité dont est capable l'embryon à ses tout premiers stades, dès la fécondation, ne constitue pas encore une preuve de la présence de l'âme spirituelle. En effet, une puissance active semblable se vérifie dans l'embryon d'autres espèces animales. A cause même de la potentialité, il est très difficile, peut-être pas possible, de discerner le spécifique dès le départ¹¹.

4. La pensée de saint Thomas vise à rendre compte, comme nous l'avons vu, de l'origine de l'âme spirituelle et subsistante par création immédiate. Pour tous les autres vivants, dont l'âme n'est pas spirituelle, leur origine est par la voie de la génération. Dans le cas unique de l'homme l'origine requiert soit la génération soit la création. Ceci ne nuit en rien à l'unité substantielle du composé humain dont l'âme spirituelle et subsistante est la forme.

5. A partir de là, Thomas est soucieux de dégager les traits caractéristiques de l'un et l'autre processus. Le processus de génération implique un *devenir*, dans lequel ce qui est en puissance accède progressivement à l'actualité que lui confère la forme qui en est le terme ultime. Les capacités de génération de la nature rendent compte jusqu'aux formes les plus parfaites de la vie animale et de son psychisme.

6. C'est sur ce point, me semble-t-il, que se situent actuellement les principaux défis philosophiques. Saint Thomas fait observer que la

11. Dans une communication présentée à la conférence mondiale des Nations Unies tenue à Durban au début de septembre, le professeur Axel Kahn, généticien français, explique que le mode d'action des gènes est combinatoire et que ce n'est pas le nombre des gènes qui explique l'étendue des potentialités humaines. Il écrit: "C'est à dessein que j'utilise ici le terme de potentialité, car la combinaison des gènes ne gouverne que la possibilité pour une personne humaine d'être éduquée au contact d'une communauté de semblables (...). L'effet combinatoire des gènes explique que de petites différences génétiques puissent avoir de considérables conséquences sur les êtres, comme en témoignent les aspects et capacités bien distincts des hommes et des chimpanzés, dont les gènes sont pourtant à 98,4% identiques. L'idéologie du 'tout génétique' selon laquelle les gènes déterminent directement les qualités et les comportements des individus et des sociétés humaines, reste très répandue. Elle est directement à l'origine de l'étrange surprise de beaucoup confronté à la nouvelle que l'homme n'avait pas plus de gènes que l'âne ou le bœuf, et même beaucoup moins que le crapaud", *Génome, biologie, et racisme*, publié par *Le Monde* du 5 septembre 2001.

même et identique forme substantielle ne peut être portée (*educi*) graduellement à l'acte; en effet la forme substantielle n'est pas portée à l'acte par une succession continue, mais instantanément (cf. *De Pot., op. cit. ad 9*). Mais cette émergence requiert des préparations. Aussi bien, le concept de cause dispositive est-il ici un concept-clef.

Pour bien saisir cette doctrine, il importe d'avoir une idée précise du devenir ainsi que de la nature du processus continu du passage de la puissance à l'acte, dans la durée qu'il représente. Pour cela il ne faut ni substantifier la durée ni rester prisonnier de l'image mathématique du temps comme succession d'instants conçus comme autant d'actes minuscules.

7. Le défi dont nous parlons repose sur la méconnaissance ou la négation de la vraie nature de l'intelligence. Chez plus d'un auteur, l'intelligence humaine est considérée comme une forme, la plus parfaite, du psychisme animal. En ce sens, elle n'est pas distinguée spécifiquement de l'imagination, de sorte que de l'animal à l'homme la progression est homogène; l'intelligence s'explique ainsi intégralement par la biologie. Ainsi un matérialisme latent, qui n'est pas seulement méthodologique, inspire nombre de travaux de paléontologie, de neurologie du cerveau ou de psychologie, ou encore des études sur l'intelligence artificielle. La philosophie de la nature doit tenir grand compte de ces recherches et montrer que les résultats n'impliquent pas nécessairement le matérialisme.

Il convient pour cela d'approfondir l'étude des rapports de l'intelligence à l'imagination; la première, en effet, a besoin de la seconde. Saint Thomas fait observer que l'intelligence a besoin du corps, comme de son objet, en ce sens que le rapport des phantasmes à l'intelligence est comparable à celui des couleurs à la vue. Tant que l'âme est dans le corps, dit-il, elle a besoin des phantasmes non seulement en tant que recevant d'eux dans l'acquisition du savoir (il s'agit de l'abstraction), mais encore parce qu'elle compare les espèces intelligibles aux phantasmes dans l'exercice de son savoir une fois acquis (il s'agit de la *conversio ad phantasmata*). C'est pourquoi les phantasmes ou images sont nécessaires au savoir (cf. *De Pot., cit. ad 22*).

En outre saint Thomas distingue deux aspects de la vie de l'intelligence: l'*intellectus*, qui est sa dimension analogique, désigne son intuitivité; la raison (*ratio*) désigne la condition spécifiquement humaine de l'intelligence, dépendance des images, abstraction et discours. C'est, sur le plan de la *ratio* qu'il convient de mettre en évidence les distinctions marquant ce qui lui appartient en propre et ce qui est lié à l'imagination et à ses schèmes.

8. Une dernière remarque concerne la personne. Nous avons noté que le recours au concept d'héccéité n'explique rien, pour la bonne raison qu'il peut s'appliquer à un individu de n'importe quelle espèce.

Mais il faut insister sur un autre point: les auteurs qui tiennent que tout individu de l'espèce humaine n'est pas nécessairement une personne, ne renoncent pas pour autant à l'usage du mot, mais ils en donnent une définition différente. Ainsi la personne serait caractérisée par le degré de sensibilité et la capacité d'éprouver la souffrance, de sorte que la qualité de personne est reconnue à des animaux supérieurs et déniée à l'embryon ou à des malades ayant perdu conscience. Pour d'autres, la personne naîtrait à l'intérieur de la relation affective, comme si la reconnaissance était antérieure au reconnu et le faisait être.

La signification de la personne est d'abord ontologique; la signification juridique découle de la signification ontologique. Il convient donc de mettre en évidence le sens et les implications d'une ontologie de la personne. On connaît la définition de saint Thomas: un être subsistant dans une nature rationnelle (*subsistens in rationali natura*). C'est ce qui existe de plus haut (*perfectissimus*) dans toute la nature¹², non pas comme émergeant des capacités immanentes de cette nature, mais comme accueillant cette nature, étant elle-même, parce qu'elle appartient à l'ordre des esprits, directement créée par Dieu.

Le zygote est-il une personne et à quel titre? On aura saisi l'importance majeure de la question.

P. Georges COTTIER, O.P.

12. Cf. *Sum. theol.*, I P, q. 29, a. 3 c.

S A G E S S E E T C U L T U R E S

Georges Cottier

LE DÉSIR DE DIEU

SUR LES TRACES DE SAINT THOMAS



Parole et Silence

Le désir de Dieu
230 p. env. (à paraître)

S A G E S S E E T C U L T U R E S

Georges Cottier

LES CHEMINS DE LA RAISON

QUESTIONS D'ÉPISTÉMOLOGIE
THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE



Parole et Silence

Les chemins de la raison
Collection Sagesse et cultures,
149FF – 38CHF
(à paraître)

Georges Cottier

MÉMOIRE ET REPENTANCE



Pourquoi l'Église demande pardon



Préface du cardinal Roger Etchegoyen

Parole et Silence

Mémoire et repentance
79FF – 20CHF
(à paraître)

Georges Cottier

Défis éthiques



Editions Saint-Augustin

Défis éthiques
135FF – 41,80CHF

Le statut de l'embryon humain: une relecture d'Aristote

*«N'éveillez pas, ne réveillez pas,
mon bien-aimé qui dort.»*

Le débat sur le statut de l'embryon humain, pour déterminer à partir de quel moment celui-ci mérite d'être appelé une personne humaine, se prolonge depuis plusieurs années dans la mesure où les progrès de la médecine ne cessent de nous apporter une meilleure connaissance du processus qui va de la fécondation à la naissance de l'être humain. Or la médecine, comme telle, ne peut se prononcer sur le statut tout à fait propre de l'embryon humain pour décider si l'on doit y reconnaître une personne, c'est-à-dire un être de nature spirituelle ou pour reprendre la définition de Boèce: «une substance individuelle de nature rationnelle». En effet, se prononcer sur le caractère personnel de l'embryon requiert une approche philosophique qui est seule capable de définir ce qu'est la substance, l'individu, la nature et la raison: autant de notions que la médecine et la biologie sont impuissantes à fonder rationnellement et qu'elles ne peuvent que recevoir de telle ou telle tradition philosophique.

Pour s'en tenir au débat entre ceux qui voient dans l'homme un être spirituel créé par Dieu, et qui, quelle que soit la réponse donnée à la question du statut de l'embryon humain, jugent avec raison que moralement on doit toujours considérer l'embryon «comme une personne»¹, on rencontre deux explications concernant la génération de l'homme. Pour les uns, l'embryon humain est une personne au premier instant de sa vie (zygote) parce que dès la rencontre des gamètes mâle et femelle (fécondation) le fruit humain de la génération est individualisé et se développe de manière continue de la fécondation à la naissance². Pour d'autres,

1. Cf. JEAN-PAUL II, *Evangelie de la vie*, § 60, Paris, Mame/Plon, 1995, p. 125: «Du point de vue de l'obligation morale, la seule probabilité de se trouver en face d'une personne suffirait à justifier la plus nette interdiction de toute intervention conduisant à supprimer l'embryon humain. Précisément pour ce motif, au-delà des débats scientifiques et même des affirmations philosophiques à propos desquelles le Magistère ne s'est pas expressément engagé, l'Église a toujours enseigné, et enseigne encore, qu'au fruit de la génération humaine, depuis le premier moment de son existence, doit être garanti le respect inconditionnel qui est moralement dû à l'être humain dans sa totalité et dans son unité corporelle et spirituelle: 'l'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception, et donc dès ce moment on doit lui reconnaître les droits de la personne, parmi lesquels en premier lieu le droit inviolable de tout être humain innocent à la vie'.»

2. Cf. Philippe CASPAR, *La Saisie du zygote humain par l'esprit*, Paris, Lethielleux, Namur, Culture et vérité, 1987; Vincent BOURGUET, *L'Être en gestation*, Paris, Presses de la Renaissance, 1999; Pascal IDE, «Le zygote humain est-il une personne humaine», *Nova et vetera*, 2001, n°1, p. 45-89 et n°2, p. 53-88. Ces auteurs, qui défendent le caractère personnel du zygote, sont particulièrement attentifs aux découvertes récentes qui manifestent l'individualité biologique du zygote humain.

s'appuyant notamment sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin s'inspirant de la philosophie de la nature d'Aristote, l'embryon est une personne seulement après plusieurs étapes (végétative, animale, humaine) afin qu'il soit suffisamment formé ou organisé de sorte que soient réalisées les conditions nécessaires à la possession d'un principe spirituel ou d'une âme intellectuelle donnant au fœtus d'être une personne humaine³.

Les deux doctrines en présence proposent de fait des explications nettement différentes puisque dans un cas une seule âme suffit dès le début alors que dans l'autre cas on a affaire à une succession de trois âmes. En effet, pour les partisans du caractère personnel de l'embryon dès le premier instant de sa vie, le nouveau vivant humain possède une âme intellectuelle (créée immédiatement par Dieu) assumant les fonctions de la vie végétative et sensitive, tandis que pour les partisans d'une animation spirituelle différée jusqu'au moment où l'embryon est suffisamment disposé pour recevoir une âme intellectuelle, le fruit de la génération humaine possède dès le départ une âme végétative puis dans un second temps une âme sensitive et seulement en un troisième temps une âme intellectuelle. En somme, dans un cas il suffit seulement d'une âme intellectuelle remplissant les fonctions de la vie végétative et sensitive alors que dans l'autre cas ce sont trois types d'âme qui se succèdent, la dernière assumant elle aussi les trois fonctions végétative, sensitive et intellectuelle de la vie humaine.

Mais chacune de ces explications est-elle totalement satisfaisante? En effet, les acquis de la biologie actuelle, qui d'une part reconnaît une réelle individualité au zygote et d'autre part observe un développement continu de la fécondation à la naissance, rendent très problématique cette multiplication des étapes végétative, sensitive et spirituelle de la génération de l'individu humain. La science d'aujourd'hui ne pourra

3. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, livre II: *La Création*, ch. 89, § 10 (Traduction, présentation et note par Cyrille Michon, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 373): «Dans la génération de l'animal et de l'homme, en qui se trouve la forme la plus parfaite, on trouve plusieurs formes et générations intermédiaires, et donc plusieurs corruptions, puisque la génération de l'un est la corruption de l'autre [cf. *Ar., Métaphysique*, II, 994 b 5-6]. Donc, l'âme végétative, qui est d'abord en lui, lorsque l'embryon vit de la vie d'une plante, se corrompt, et une âme plus parfaite lui succède, qui est à la fois nutritive et sensitive, et l'embryon vit alors d'une vie animale. Une fois celle-ci corrompue, une âme rationnelle lui fait suite, introduite de l'extérieur, bien que les précédentes le fussent par le pouvoir de la semence.». ID., *Ibid.*, livre III: *La Providence*, ch. 22, § 7 (Traduction, présentation et notes par Vincent Aubin, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 102): «Dans la génération, le fœtus vit d'abord d'une vie de plante, puis d'une vie animale, et enfin d'une vie d'homme.». ID., *Somme théologique*, Ia: *L'Âme humaine*, q. 76, art. 3, ad 3um (Traduction par J. Wébert, Paris, Desclée & Cie, 1949, p. 84): «L'embryon n'a d'abord qu'une âme sensitive. Celle-ci disparaît, et une âme plus parfaite lui succède qui est à la fois sensitive et intellectuelle.». ID., *Somme théologique*, Ia: *Le Gouvernement divin*, q. 118, art. 2, ad 2um (Traduction par Réginald-Omez, Paris, Desclée & Cie, 1959, p. 225): «Les opérations vitales: sentir, se nourrir, croître ne peuvent pas provenir d'un principe extérieur. C'est pourquoi il faut dire que l'âme préexiste dans l'embryon, d'abord nutritive, puis sensitive, et enfin intellectuelle.». ID., *Somme de théologie*, IIIa: *Vie de Jésus*, q. 33, art. 2, ad 3um (Traduction par P. Synave, Paris, Desclée & Cie, 1947, p. 214-215): «Ce n'est que peu à peu que notre corps se forme et est disposé à recevoir une âme. Tant que ses dispositions demeurent imparfaites, il ne reçoit qu'une âme imparfaite; lorsque son développement a atteint sa perfection dernière, alors survient l'âme parfaite.»

donc qu'inciter fortement le philosophe à réduire au strict minimum les étapes qui ne correspondent pas à des seuils repérables au regard du scientifique.

À l'inverse, les acquis de la doctrine aristotélicienne et thomiste, particulièrement attentive aux conditions de la vie de l'esprit humain et notamment sa dépendance à l'égard de la connaissance sensible, rendent problématique la présence d'une âme spirituelle dès la conception de l'individu humain, dont on sait par ailleurs que le développement se trouve soumis à une probabilité non négligeable d'échec notamment dans les tout premiers jours⁴. Le philosophe aura donc tendance à ne pas se fier exclusivement aux critères de l'individualité biologique que manifeste la science actuelle afin de prendre en compte les problèmes spécifiques liés aux conditions de la vie d'un esprit incarné, c'est-à-dire d'un animal raisonnable. Il sera donc enclin à faire valoir l'existence d'un seuil où les conditions de la vie cognitive humaine sont effectivement prises en compte.

Dans ces conditions, il convient dès lors de rechercher une explication qui fasse droit aux exigences les plus fondées des deux doctrines, en s'efforçant de tenir compte d'une part des données de la biologie actuelle, qui manifeste un développement continu de l'embryon déterminé génétiquement dès le départ comme appartenant à l'espèce de ses géniteurs, et d'autre part de l'éveil progressif des facultés cognitives de l'embryon humain.

Ma contribution à cette recherche d'une explication consistera à mettre en évidence que les principes de la philosophie de la nature d'Aristote sont susceptibles d'éclairer le problème du statut de l'embryon dont le développement peut être considéré comme un passage du sommeil à la veille qui est le propre d'un vivant appartenant au genre animal.

Pour ce faire, c'est principalement à partir du traité *De l'âme* et du traité *De la génération des animaux* que je traiterai tout d'abord de la définition de l'âme puis de la genèse de l'animal⁵.

4. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VII, ch. 3, 583 b (Texte établi et traduit du grec par Pierre Louis, Paris, Les Belles lettres/Denoël, 1969, Tome II, p. 71-72): «Pour les embryons de sexe masculin, leur mouvement se ressent d'ordinaire plutôt à droite, au bout d'environ quarante jours; quand il s'agit d'embryon féminin, c'est à gauche, vers le quatre-vingt-dixième jour. Cependant la règle est loin d'être infaillible: car pour bien des femmes enceintes d'une fille, le mouvement se produit à droite, et à gauche pour celles qui portent un garçon. En fait, ces signes et tous ceux de ce genre varient généralement en plus ou en moins. C'est aussi vers ce moment que l'embryon se divise: auparavant il ne forme qu'une masse de chair indistincte. On appelle 'écoulement' l'avortement du fœtus dans les sept premiers jours, et fausse couche l'expulsion dans les quarante jours, et c'est pendant cette période de quarante jours que la plupart des embryons avortent.»

5. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, Texte établi par A Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, (1)1966, (2)1995 (pour les citations des chapitres 1 à 3 du livre II, je propose une traduction personnelle); ARISTOTE, *De la génération des animaux*, Texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

I. L'âme

Au livre II du traité *De l'âme*, les trois premiers chapitres sont consacrés à la définition de l'âme. Le premier chapitre a pour objet d'en donner «la notion la plus commune», puis les deux chapitres suivants s'attachent à définir l'âme par les facultés⁶ afin de serrer au plus près la notion d'âme qui convient en propre à chaque type d'être⁷, c'est-à-dire «l'âme de la plante, celle de l'homme ou de la bête»⁸.

Au chapitre premier on trouve plusieurs définitions: «L'âme est nécessairement substance comme le type spécifique (*eidos*) d'un corps naturel ayant la vie en puissance. Or, en ce sens, la substance est entéléchie: l'âme est donc l'entéléchie du corps.»⁹ «L'âme est substance en tant que notion. Ainsi c'est l'essence dans un corps déterminé, [... c'est-à-dire] d'un corps naturel ayant un principe de mouvement et de repos en lui-même.»¹⁰ «L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé.»¹¹

Et encore¹², la définition la plus classique que nous commenterons: «L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire du corps organisé.»¹³

a. «Entéléchie première»

L'entéléchie, terme typiquement aristotélicien que l'on traduit en français par «acte», désigne l'actualité qui constitue une perfection dans un ordre donné et par laquelle une réalité se tient dans l'être. Précisons tout de suite – c'est la difficulté propre à cette notion d'entéléchie qu'on ne peut définir de manière univoque – que l'entéléchie peut désigner plusieurs degrés d'actualité ou de perfection. Ainsi le terme d'entéléchie peut désigner d'une part «l'actualité première» et fondatrice par laquelle un être possède une nature déterminée (c'est l'actualité qui constitue la

6. *De l'âme*, II, 2, 414 a 12-14: «L'âme est ce par quoi premièrement nous vivons, sentons et raisonnons: c'est pourquoi elle devra être notion et type spécifique.»

7. *De l'âme*, II, 3, 414 b 22-28: «Existerait-il pour les figures une notion commune qui vaudrait pour toutes, elle ne serait propre à aucune des figures, et il en va pareillement pour les âmes mentionnées. C'est pourquoi c'est ridicule de chercher une notion commune pour celles-ci et pour d'autres, qui serait la notion propre d'aucun des êtres, et ne serait pas le type spécifique indivisible et approprié, en négligeant ce dernier.»

8. *De l'âme*, II, 3, 414 b 32-33: «Pour chaque être animé il faut rechercher quelle est son âme, c'est-à-dire quelle est l'âme de la plante, celle de l'homme ou de la bête.»

9. *De l'âme*, II, 1, 412 a 19-22.

10. *De l'âme*, II, 1, 412 b 10-17.

11. *De l'âme*, II, 1, 412 b 5-6. *De l'âme*, II, 2, 414 a 18: «L'âme est l'entéléchie d'un certain corps.»

12. L'usage de plusieurs termes pour définir l'âme (substance, type spécifique, notion, entéléchie, forme, *énergéia*), peut donner l'impression que l'on a affaire à des définitions diverses, mais en réalité Aristote ne craint pas d'utiliser conjointement des termes différents notamment quand il cherche à définir ce qui est «en quelque sorte la forme (*morphè*) et le type spécifique (*eidos*), la notion (*logos*) et comme l'acte (*énergéia*)» (*De l'âme*, II, 2, 414 a 9-10).

13. *De l'âme*, II, 1, 412 a 27-29.

perfection dans l'ordre de la substance), d'autre part «l'actualité seconde» caractéristique de l'activité spécifique d'un être par laquelle celui-ci s'accomplit et atteint sa fin (c'est l'actualité qui constitue la perfection dans l'ordre de l'agir), et enfin l'entéléchie peut aussi désigner «l'actualité imparfaite» par laquelle s'entretient le mouvement du mobile ou du patient, c'est-à-dire l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel (c'est l'actualité qui constitue la perfection du mobile ou patient comme tel). Ainsi, pour Aristote, «toutes les choses ne sont pas dites en acte [en entéléchie] de la même manière, mais seulement par analogie. [...] En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à la matière». ¹⁴ Ce terme d'entéléchie peut donc caractériser divers types d'acte: d'une part le mouvement qui est l'entéléchie du mobile ou du patient en tant que tel, d'autre part le type spécifique (*eidos*) qui est l'entéléchie du corps, enfin l'action qui est l'entéléchie de la puissance active de l'agent.

Ces différents emplois du terme entéléchie étant précisés, revenons à l'âme qui est l'entéléchie première du corps. Pour expliquer ce point Aristote prend une comparaison. En effet, pour Aristote, l'âme est une entéléchie comme la science au sens où la science est une entéléchie première par rapport à une entéléchie seconde laquelle est l'exercice de la science. Et cette différence entre l'entéléchie première et l'entéléchie seconde, c'est-à-dire entre la science et l'exercice de la science, correspond à la différence qu'il y a entre le sommeil et la veille. En effet, pour Aristote: «L'entéléchie se dit de deux façons, d'une part comme la science, d'autre part comme le fait de contempler. Il est donc manifeste que l'âme est l'entéléchie comme la science. En effet, le fait d'avoir l'âme implique le sommeil et la veille: d'une part, la veille est l'analogue du fait de contempler, et d'autre part le sommeil est l'analogue du fait d'avoir la science et de ne pas l'exercer. En outre, quant à la génération, pour le même individu, la science est antérieure.» ¹⁵

Rien d'étonnant dès lors que la présence, dans l'organisme vivant, de l'entéléchie première qu'est l'âme ne s'accompagne pas toujours d'une activité, car la possession de l'âme caractérise principalement la capacité à exercer certaines fonctions vitales propres à l'être possédant cette âme. En outre, notons que l'âme étant une entéléchie première ordonnée à une entéléchie seconde, un acte second, il faut s'attendre à ce que cette entéléchie première soit désignée non pas seulement comme ce qui est en acte mais comme ce qui est en puissance. Relevons également que quant à la génération pour le même individu l'entéléchie première est antérieure à l'entéléchie seconde, c'est-à-dire que l'âme est présente avant que l'activité vitale ne s'exerce pleinement.

14. ARISTOTE, *La Métaphysique*, Θ, 6, 1048b 5-9 (Ed. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1981, tome II, p. 500).

15. *De l'âme*, II, 1, 412 a 22-27.

b. Entéléchie première d'«un corps naturel»

Aristote dit que: «L'âme est substance en tant que notion. Ainsi c'est l'essence dans un corps déterminé, comme il en serait de l'essence d'un instrument, telle la hache, si c'était un corps naturel. En effet l'essence de cet instrument, dans la hache, serait sa substance – et l'âme serait cela –, alors que séparé de sa substance cet instrument ne serait plus une hache, si ce n'est par homonymie. Mais en réalité ce n'est qu'une hache: en effet l'âme n'est pas l'essence et la notion d'un tel corps, mais d'un corps naturel ayant un principe de mouvement et de repos en lui-même.»¹⁶

La similitude avec l'instrument, la hache, est là pour souligner que l'âme est l'essence d'une réalité capable d'agir. En revanche la différence entre le corps naturel et la hache rappelle que le vivant agit en raison d'un principe immanent. En effet, l'âme est l'essence et la notion dans un corps, c'est-à-dire qu'elle est ce par quoi le corps est effectivement capable de remplir la fonction qui répond à son essence et non pas ce par quoi le corps possède une configuration lui valant d'être dénommé tel par simple homonymie. Ainsi, l'âme est l'essence et la notion d'un corps naturel ayant un principe de mouvement et de repos, c'est-à-dire que l'âme est ce par quoi, par essence et non par accident, le corps animé est effectivement capable par lui-même d'agir et de se développer jusqu'à son terme.

c. Entéléchie première d'un corps naturel «ayant la vie en puissance»

Avoir la vie en puissance n'appartient qu'au corps possédant l'âme. En effet, pour Aristote: «Ce n'est pas le corps ayant perdu l'âme qui est l'être en puissance de vivre, mais le corps ayant l'âme; la semence et le fruit sont en puissance un tel corps. Ainsi d'une part la veille est entéléchie comme l'action de couper ou la vision, d'autre part l'âme est entéléchie comme la vue ou la puissance de l'instrument. De la sorte le corps c'est l'être en puissance. Mais, comme l'œil c'est la pupille et la vue, de même l'animal c'est l'âme et le corps.»¹⁷

Ainsi, avoir la vie en puissance doit donc se comprendre non pas du corps qui est disposé à recevoir l'âme, mais du corps qui possède l'âme en acte premier c'est-à-dire capable d'exercer les fonctions vitales correspondantes à sa nature. En effet, «l'entéléchie de chaque chose existe naturellement dans ce qui est en puissance et la matière appropriée.»¹⁸

16. *De l'âme*, II, 1, 412 b 10-17.

17. *De l'âme*, II, 1, 412 b 25-413 a 3.

18. *De l'âme*, II, 2, 414 a 26-27. *De l'âme*, II, 2, 414 a 27-28: «L'âme est une certaine entéléchie et la notion de ce qui a la puissance d'être tel.»

Le corps en puissance de vivre est donc tel parce qu'il possède l'entéléchie première.

On peut encore relever l'analogie entre d'une part la veille, l'action de couper, la vision et d'autre part l'âme, la puissance de l'instrument, la vue, ce qui manifeste une nouvelle fois que l'âme comme entéléchie première est à concevoir à l'instar du sommeil, de la puissance de l'instrument, de la vue par opposition à la veille, à l'action, à la vision. C'est aussi pourquoi la semence et le fruit¹⁹ – ce qu'Aristote dit de la semence s'applique à l'œuf et à l'embryon²⁰ – ayant la vie en puissance sont considérés comme possédant l'entéléchie première, c'est-à-dire l'âme en puissance à son activité²¹.

d. Entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, «c'est-à-dire du corps organisé»

L'âme est l'entéléchie première d'un corps organisé, c'est-à-dire d'un corps qui possède des parties différenciées qui ont un rôle d'instrument (*organon*) à l'égard des facultés du tout qu'est l'organisme vivant. En effet, l'exercice de la vie est une action complexe qui suppose la mise en œuvre des diverses facultés et de leur organe correspondant²². D'ailleurs, pour Aristote, «ce qui est vrai des parties il faut l'étendre à la totalité du corps vivant. En effet, il y a une analogie, car la partie de l'âme [la vue] est à l'égard de la partie du corps animé [l'œil] comme la sensation entière l'est à l'égard du corps entier doué de sensibilité, en tant que tel»²³.

L'âme comme entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance est donc tout à la fois le principe de ses facultés et ce par quoi le corps entier reçoit une organisation spécifique. C'est pourquoi il faut

19. *De la génération des animaux*, I, 18, 724 b 19-21: «La semence et le fruit diffèrent par ceci que l'un est postérieur, l'autre antérieur. Le fruit est postérieur car il est issu d'autre chose, la semence est antérieure car autre chose en sort, bien que tous les deux soient au fond la même chose»

20. *De la génération des animaux*, I, 20, 728 b 32-33: «Chez les êtres vivants où la femelle et le mâle ne sont pas distincts, la semence est une espèce d'embryon.» *De la génération des animaux*, I, 18, 724 b 12-19: «On appelle liquide séminal ce qui sort du générateur dans toutes les espèces dont la nature est de s'accoupler, ce qui a le premier un principe de génération, et semence, ce qui contient les principes issus des deux sexes accouplés, comme c'est le cas chez les plantes et chez certains animaux où la femelle et le mâle ne sont pas distincts: c'est comme le premier mélange issu d'une femelle et d'un mâle, une sorte d'embryon ou d'œuf.»

21. *De la génération des animaux*, II, 3, 737 a 16-18: «Ainsi donc, à propos de l'âme, nous avons déterminé dans quel sens les embryons et la semence l'ont et ne l'ont pas: ils l'ont en puissance, mais ne l'ont pas en acte.»

22. ARISTOTE, *Les Parties des animaux*, I, 5, 645 b 14-17 (Texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, les Belles Lettres, (1)1957 (2)1990): «Puisque tout instrument est destiné à une fin, que chaque organe du corps existe également en vue d'une fin, et que la fin est une action, il est évident aussi que l'ensemble du corps est constitué en vue d'une action complexe.»

23. *De l'âme*, II, 1, 412 b 22-25. *De la génération des animaux*, IV, 1, 766 a 7-9: «La faculté de voir n'est pas parfaite sans les yeux, ni l'œil sans la faculté de voir.»

pour chaque type de vivant s'intéresser aux facultés qui sont caractéristiques de leur nature²⁴ et aux organes dont elles dépendent²⁵.

Signalons tout de suite que le cas de l'homme pose un problème particulier puisque, pour Aristote, l'intellect n'a pas d'organe²⁶. Ainsi, dans ce cas ce n'est pas sur la base d'une organisation du corps humain que l'on peut se fonder pour déterminer s'il possède l'âme intellectuelle. En revanche, la plante possède des feuilles et des racines, qui sont les organes «extrêmement simples»²⁷ de la faculté nutritive du végétal. Quant à l'animal, qui est un être doué de sensation, c'est principalement la sensation qui est à la base de son organisation. En effet, pour Aristote, «fondamentalement l'animal est tel à cause de la sensation, car les êtres qui ne se meuvent ni ne changent de lieu, mais ayant la sensation, nous disons qu'ils sont des animaux et pas seulement qu'ils vivent»²⁸. Dans ce cas, ce sont donc les organes des sens qui sont révélateurs de la capacité à exercer la vie propre de l'animal et non pas ses organes de locomotion ou ses caractéristiques morphologiques qui sont en réalité secondaires bien que plus manifestes pour reconnaître si l'animal appartient à telle ou telle espèce et pour le dénommer proprement²⁹.

Concernant les organes de l'animal, dont on vient de rappeler que c'est la sensation qui est à la base de son organisation, Aristote distingue les organes fonctionnels et les organes sensoriels en précisant que les organes fonctionnels sont des parties anoméomères («le visage, les mains et les parties analogues») alors que les organes sensoriels sont des parties homéomères («la chair et les autres tissus du même genre»)³⁰:

24. *De l'âme*, II, 2, 413 b 10-13: «L'âme est le principe des facultés mentionnées et elle est définie par celles-ci: par la nutritive, la sensitive, la dianoétique et le mouvement.» *De l'âme*, II, 2, 413 a 22-25: «Le fait de vivre se dit en plusieurs sens, et si un seul de ces sens se réalise dans quelque chose on dit que cela vit: l'intellect, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, et encore le mouvement de nutrition, le dépérissement et la croissance.»

25. *De la génération des animaux*, II, 3, 736 b 22-24: «En réalité, il n'est pas possible que toutes les facultés de l'âme existent d'avance, et voici ce qui le prouve: pour tous les principes dont l'action est corporelle, il est clair qu'ils ne sauraient exister sans un corps; pas de marche, par exemple, sans pieds.»

26. *De l'âme*, III, 4, 429 a 24-27: «On ne peut, non plus, dire raisonnablement que l'intellect soit mêlé au corps: car alors il présenterait telle qualité, serait chaud ou froid, voire muni de quelque organe, comme c'est le cas de la faculté sensitive; mais en fait il n'en a aucun.» (Traduction de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, (2) 1995.) *De la génération des animaux*, II, 3, 736 b 28-29: «Reste donc que l'intellect seul vienne du dehors et que seul il soit divin: car une activité corporelle n'a rien de commun avec son activité à lui.»

27. *De l'âme*, II, 1, 412 b 1-2.

28. *De l'âme*, II, 2, 413 b 2-4.

29. *Les Parties des animaux*, I, 1, 640 b 29-35: «Si chacun des animaux et chacune de leurs parties ne consistaient que dans la configuration extérieure et dans la couleur, Démocrite serait dans le vrai [...]. Pourtant un cadavre a aussi la même forme extérieure, et néanmoins ce n'est pas un homme.»

30. Cf. *Les Parties des animaux*, II, 1, 646 a 20-24. Cf. aussi ARISTOTE, *Les Météorologiques*, IV, 10, 388 a 13-19 (Ed. Tricot, Paris, Vrin, 1955): «Par homéomères, j'entends, par exemple, les corps métalliques (l'airain, l'or, l'argent, l'étain, le fer, la pierre, et les autres choses de ce genre, et les corps qui en sont extraits), ainsi que les substances qui se trouvent dans les animaux et les plantes, telles que les chairs, les os, le nerf, la peau, les viscères, les poils, les fibres, les veines (toutes choses qui sont des éléments constitutifs des anoméomères, comme le visage, la main, le pied, et les autres parties de cette sorte), et, dans les plantes, le bois, l'écorce, la feuille, la racine, et ainsi de suite.»

«Comme les parties des animaux sont les unes des organes fonctionnels, les autres des organes sensoriels, chacune des premières est anoméomère, [...] tandis que la sensation se produit pour tous les êtres dans les parties homéomères [...]. Or comme il n'est pas possible qu'un animal existe sans la sensibilité, il doit en résulter que les animaux possèdent nécessairement un certain nombre de parties homéomères: la sensibilité réside dans ces parties, tandis que les actions s'effectuent grâce aux parties anoméomères.»³¹

Or puisque les organes fonctionnels sont des organes plus complexes morphologiquement que les organes sensoriels qui sont constitués seulement de chair, il en résulte que les organes de la sensation qui sont au fondement et à la base de l'organisation de la vie animale ne nécessitent pas une structure morphologiquement complexe. Ainsi, l'âme sensitive qui est l'entéléchie première du corps organisé de l'animal peut s'accommoder d'une variabilité morphologique au cours du développement de l'animal, parce que l'essentiel n'est pas là mais plutôt dans la capacité beaucoup plus fondamentale de la chair à servir d'organe de la sensation³². En effet, c'est l'aptitude de la matière organique à servir d'organe pour la sensation qui est l'indice pertinent pour juger de la possibilité que possède la matière vivante d'être informée par une âme sensitive.

De l'examen de la définition de l'âme, comme «entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé», il ressort plusieurs points: la possession de l'âme est tout à fait compatible chez l'animal avec un état de sommeil; l'âme est le principe spécifique immanent du développement naturel de l'animal jusqu'à son terme; l'âme appartient à la semence et au fruit dans le cas de la plante, et à l'œuf ou l'embryon pour l'animal; l'âme est connue par ses facultés, lesquelles – excepté pour l'intellect – dépendent des organes qui leur correspondent.

31. *Les Parties des animaux*, II, 1, 647 a 2-6 et 21-24. Cf. aussi *De la génération des animaux*, I, 18, 722 b 30-33: «Parmi les parties, on distingue celles qui ont une fonction et celles qui ont des qualités passives: les parties anoméomères sont caractérisées par leur aptitude à exercer une fonction, par exemple la langue ou la main; les homéomères le sont par la dureté, la mollesse et les autres qualités du même ordre.» *De la génération des animaux*, I, 18, 722 a 24-28: «Les parties [homéomères] sont antérieures aux autres [parties anoméomères] et servent à leur formation.»

32. Cf. *De la génération des animaux*, II, 5, 741 a 10-12: «Il est impossible que n'importe quelle partie du corps, visage, main ou chair, existe sans la présence en elle de l'âme sensitive, soit en acte soit en puissance, et dans une certaine mesure ou absolument.» *De la génération des animaux*, II, 6, 744 b 23-24: «A l'intérieur même des êtres qui sont en train de se former, la nature compose avec la matière la plus pure les chairs et les organes des autres sens»

II. La genèse de l'animal

Dans le traité de la génération des animaux, Aristote distingue les divers modes de parturition qui se rencontrent dans le monde animal: Les vivipares (l'homme ou le cheval), les ovovivipares (les sélaciens), les ovipares qui pondent un œuf achevé (les oiseaux), les ovipares qui mettent au monde un œuf inachevé (les poissons) et en dernier lieu ceux qui donnent naissance à des larves (les insectes).

«En effet, les animaux plus parfaits et plus chauds produisent un petit qui est achevé quand à la qualité (pour ce qui est de la quantité absolument aucun animal n'a de petit achevé: car tout produit se développe après sa naissance), et ils engendrent ces petits vivants directement en eux-mêmes. Ceux du second groupe n'engendrent pas en eux-mêmes directement des produits achevés (ils sont vivipares après avoir été d'abord ovipares), mais ils mettent au monde des petits vivants. D'autres n'engendrent pas un petit achevé, mais pondent un œuf, et cet œuf est achevé. Ceux dont la nature est encore plus froide produisent un œuf, mais cet œuf n'est pas achevé: il achève son développement à l'extérieur. C'est le cas du genre des poissons à écailles, des crustacés et des céphalopodes. Le cinquième genre est aussi le plus froid: ces animaux ne pondent pas d'œufs, mais même la formation de l'œuf se produit à l'extérieur, ainsi que nous l'avons dit: en effet, les insectes font d'abord des larves; en se développant la larve devient une sorte d'œuf (car ce qu'on appelle chrysalide remplit la fonction de l'œuf); puis il en sort un être vivant qui, à ce troisième stade, atteint son développement définitif.»³³

Si les différents modes de parturition doivent être soigneusement distingués dans la mesure où le processus de la genèse de l'animal variera d'un genre à l'autre, cependant pour l'essentiel la génération de l'animal relève toujours des mêmes types de cause.

1. Les causes de la génération de l'animal

Pour Aristote, «le mâle et la femelle diffèrent du fait qu'est mâle l'être capable d'engendrer dans un autre, [...] et femelle celui qui engendre en soi et de qui naît l'être engendré.»³⁴ Plus précisément, «le mâle et la femelle se distinguent par une certaine puissance ou un certain manque de puissance: en effet, ce qui est capable de réaliser une coction, de faire prendre forme, et d'émettre un sperme qui contienne le principe de la forme, c'est le mâle. Par 'principe' j'entends non pas l'origine d'où vient, comme d'une matière, un produit semblable au générateur, mais le

33. *De la génération des animaux*, II, 1, 733 a 34-b 16. Cf. aussi *De la génération des animaux*, II, 1, 732 a 32-b 7.

34. *De la génération des animaux*, I, 2, 716 a 20-23.

premier moteur, qu'il puisse exercer cette action en lui-même ou dans un autre être. Au contraire ce qui sert de réceptacle, mais ne peut donner une forme ni émettre de sperme, est la femelle.»³⁵ En somme, «le mâle fournit la forme et le principe du mouvement, la femelle le corps et la matière»³⁶.

a. La femelle

«La femelle n'apporte pas à la génération sa part de liquide séminal, mais elle apporte quelque chose, et cette chose c'est la substance qui constitue les règles où ce qui y correspond chez les non sanguins [...]. Car la nature des menstrues appartient au domaine de la matière primordiale.»³⁷

Cela dit, par la matière qu'elle apporte, la femelle ne contribue pas seulement à la génération mais aussi au développement de l'être engendré. En effet, pour Aristote, «il est nécessaire d'une part qu'il y ait tout de suite abondance de la matière dont se constitue au départ l'embryon, et d'autre part qu'il s'ajoute continuellement de la matière pour que le fruit se développe. En sorte que c'est nécessairement dans la femelle que se fait la gestation.»³⁸

La contribution de la femelle s'avère donc indispensable. Mais elle demeure insuffisante dans la mesure où «la part de la femelle est [...] un résidu qui possède toutes les parties en puissance, sans en avoir aucune en acte. [...] En effet], les règles sont une semence, mais qui n'est pas pure: une seule chose lui manque, le principe de l'âme [...]: ce principe c'est le sperme du mâle qui l'apporte. [...] Ainsi], quand le résidu de la femelle reçoit ce principe, il se forme un embryon.»³⁹

b. Le mâle et le liquide séminal

«Le mâle n'apporte dans l'accouplement rien de corporel»⁴⁰; il «ne laisse pas échapper une substance qui prendrait place dans le produit engendré, mais il donne la vie par la puissance inhérente à la liqueur séminale.»⁴¹ Ainsi, «le mâle contribue à la formation des êtres non pas quantitativement mais qualitativement.»⁴² D'ailleurs, «quant à la matière du liquide séminal, qui sert de véhicule à la portion du principe

35. *De la génération des animaux*, IV, 1, 765 b 8-15.

36. *De la génération des animaux*, I, 20, 729 a 9-11.

37. *De la génération des animaux*, I, 20, 729 a 20-23 et 31-33.

38. *De la génération des animaux*, II, 22, 730 b 1-5.

39. *De la génération des animaux*, II, 3, 737 a 22-34.

40. *De la génération des animaux*, II, 8, 748 b 32-33. *Ibid.*, IV, 1, 764 b 11-13: «Le sperme que fournit le mâle n'apporte à l'être en gestation absolument aucune matière.»

41. *De la génération des animaux*, I, 21, 730 a 1-2. *De la génération des animaux*, I, 21, 730 a 14-17: «C'est par sa puissance que le sperme du mâle fait subir une transformation à la matière et à la nourriture qui est dans la femelle. Cette action, le sperme [...] peut l'exercer en fournissant de la chaleur et en réalisant une coction.»

42. *De la génération des animaux*, I, 21, 730 a 22-23.

psychique (une portion de ce principe est indépendante de la matière chez tous les êtres où se trouve inclus un élément divin – tel est le caractère de ce qu'on appelle intellect – tandis que l'autre en est inséparable), cette matière de la semence se dissout et s'évapore, du fait qu'elle possède une nature humide et aqueuse.»⁴³

La contribution du mâle, à l'instar de l'artisan⁴⁴, consiste donc avant tout à communiquer une forme à la matière fournie par la femelle. Et le mâle opère par lui-même ou par sa semence qui «possède en elle le mouvement que le générateur lui a imprimé»⁴⁵. Ainsi, pour Aristote, «puisque le sperme est un résidu et qu'il est animé d'un mouvement identique à celui par lequel le corps s'accroît à mesure que s'y distribuent les parcelles de la nourriture définitivement élaborée, quand il pénètre dans l'utérus, il coagule et met en mouvement le résidu de la femelle en lui imprimant le mouvement dont il est lui-même animé.»⁴⁶

43. *De la génération des animaux*, II, 3, 737 a 7-13.

44. *De la génération des animaux*, I, 21, 729 b 1-28: «Quel peut être le rôle du mâle dans la génération, et comment le sperme qui vient de lui est cause de l'être produit: est-ce un élément intrinsèque du corps qui se développe, en est-il immédiatement une partie, en se mêlant à la matière que fournit la femelle, ou bien le corps du sperme ne joue-t-il aucun rôle, mais seulement la force qui est en lui? Car c'est cette force qui est le principe actif, tandis que ce qui prend corps et reçoit la forme c'est le reste de l'excrétion qui est dans la femelle. Voilà ce qu'indiquent la raison aussi bien que les faits. Car à considérer le problème en général on ne voit pas une chose résulter du patient et de l'agent avec l'agent immanent à cette chose, ni d'une manière générale résulter dans les mêmes conditions du mobile et du moteur. Or la femelle est bien, en tant que femelle, un élément passif, et le mâle, en tant que mâle, un élément actif, et c'est de lui que part le principe du mouvement. En sorte que si l'on prend chacun de ces termes dans leurs sens extrêmes, l'un dans celui d'agent et de moteur, l'autre dans celui de patient et de mobile, le produit unique qui en est formé ne peut l'être qu'à la façon du lit qui vient de l'ouvrier et du bois, ou de la boule qui sort de la cire et de la forme. Il est donc évident qu'il n'est pas nécessaire que quelque chose vienne du mâle, et que, si quelque chose en vient, ce n'est pas une raison pour que le produit en résulte comme d'une chose qui serait contenue en lui, mais au contraire comme du moteur et de la forme: le rapport est le même qu'entre le malade guéri et la médecine. Les faits sont d'ailleurs d'accord avec le raisonnement. Car c'est ce qui explique que certains mâles, de ceux qui s'accouplent aux femelles, manifestement n'introduisent aucun organe dans la femelle, mais c'est au contraire la femelle qui en introduit un dans le mâle: le fait se produit chez certains insectes. Or l'action que, chez les animaux où le mâle introduit un organe, le sperme exerce dans la femelle, est produite chez les autres par la chaleur et la puissance qui se trouvent dans l'animal même, quand la femelle introduit l'organe qui reçoit l'excrétion.» *De la génération des animaux*, I, 22, 730 b 8-27: «Les mâles n'émettent pas tous du sperme et, lorsqu'ils en émettent, ce sperme n'est pas une partie du fœtus en formation, de même que du charpentier rien ne vient non plus s'ajouter à la matière des bois travaillés, et qu'aucune parcelle de son art ne se trouve dans l'objet qui s'élabore. Ce qui vient de l'ouvrier par l'intermédiaire du mouvement qui agit sur la matière, c'est la figure, l'idée; et l'âme où est l'idée, ainsi que la science qu'elle a, impriment aux mains ou à une autre partie tel ou tel mouvement, différent pour produire un résultat différent, identique pour un résultat identique: les mains font mouvoir les outils et les outils meuvent la matière. Il en va de même pour la nature: dans le mâle des espèces qui éjaculent, elle se sert du sperme comme d'un outil, de quelque chose qui possède du mouvement en acte, comme dans les produits d'un art sont mus les outils. Car en eux se trouve, d'une certaine manière, le mouvement de l'art. Donc tous les mâles qui émettent du sperme contribuent de cette façon à la génération. Ceux qui n'en émettent pas et chez qui la femelle introduit l'un de ses organes, ressemblent à l'artisan à qui l'on apporterait la matière.»

45. *De la génération des animaux*, II, 1, 734 b 7-9: «Dire la 'semence' ou 'l'être d'où vient la semence', revient au même, dans la mesure où la semence possède en elle le mouvement que le générateur lui a imprimé.»

46. *De la génération des animaux*, II, 3, 737 a 18-22. *De la génération des animaux*, IV, 1, 766 b 12-14: «Ce qui distingue le sperme du mâle, c'est qu'il possède en lui-même un principe qui lui permet de déclencher un mouvement à l'intérieur même du vivant, et d'opérer la coction de la nourriture dernière.»

Dès lors, «lorsque le résidu séminal des règles a subi une coction convenable, le mouvement qui vient du mâle lui fera prendre la forme qui lui correspond. En effet, parler de semence ou de mouvement qui détermine la croissance de chaque partie, revient au même, comme de dire 'qui détermine la croissance' ou 'qui fait prendre forme dès le principe': car il s'agit toujours du mouvement.»⁴⁷

Il ressort donc, pour Aristote, que dans la génération de l'animal la contribution du mâle consiste avant tout, par lui-même ou par sa semence, à communiquer «dès le principe» une forme à l'être engendré.

2. Le développement de l'embryon

Aristote «appelle embryon le premier mélange d'une femelle et d'un mâle»⁴⁸. Or, cet embryon se caractérise par le fait qu'il est d'abord indistinct puis se développe. En effet, «en un sens, il semble que presque tous les êtres engendrent un produit qui commence par être une larve: l'embryon sous sa forme la plus imparfaite est, en effet, quelque chose comme une larve, et chez l'ensemble des vivipares et des ovipares dont les œufs sont achevés, l'embryon est d'abord indistinct puis se développe.»⁴⁹

a. Le principe du développement de l'embryon: le cœur

Le développement de l'embryon se réalise à partir d'un principe qui n'est pas seulement un principe formel⁵⁰. En effet, «dans les êtres immuables, le principe c'est l'essence: au contraire dans les êtres soumis au devenir, il y a plusieurs principes qui sont divers et ne sont pas les mêmes pour tous. L'un d'entre eux est le point de départ du mouvement. Aussi tous les animaux sanguins ont-ils le cœur en premier lieu, comme on l'a dit au début: chez les autres c'est l'analogue du cœur qui se développe en premier.»⁵¹

Ainsi, animé et donc en possession d'un principe de mouvement, «dès la conception, l'embryon fait comme les graines mises en terre. En effet, le principe premier existe jusque dans les graines elles-mêmes. Et lorsqu'il devient distinct, après n'avoir existé d'abord qu'en puissance, de lui sortent la tige et la racine. C'est par celle-ci que le végétal prend la nourriture: car il a besoin de s'accroître. De même, dans l'embryon, où d'une certaine manière tous les organes se trouvent en puissance, c'est le principe qui manifeste sa présence en tout premier lieu. Voilà pourquoi

47. *De la génération des animaux*, IV, 3, 767 b 15-20.

48. *De la génération des animaux*, I, 20, 728 b 34.

49. *De la génération des animaux*, III, 9, 758 a 32-36.

50. Cf. *De l'âme*, II, 4, 415 b 8-12: «L'âme est pour le corps vivant cause et principe. Or ces mots comportent plusieurs significations. Ainsi l'âme est-elle cause selon les trois modes que l'on a déterminés. C'est elle en effet qui est le principe du mouvement, la fin, et c'est encore comme substance formelle des corps animés que l'âme est cause» (traduction d'E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1990).

51. *De la génération des animaux*, II, 6, 742 b 33-743 a 1.

le cœur est la première partie qui se différencie et existe en acte. Ce fait est confirmé non seulement par l'observation (qui le constate effectivement) mais encore par le raisonnement. En effet, une fois l'embryon distinct de ses deux parents, il doit vivre d'une vie propre, comme un fils qui s'établit hors de la maison paternelle. Il faut donc qu'il ait un principe, d'où dérive aussi dans la suite pour les animaux l'organisation de leur corps. Car si ce principe venait à certain moment de l'extérieur et s'établissait postérieurement dans l'embryon, non seulement on aurait du mal à déterminer ce moment, mais on se trouverait devant une autre difficulté: car il est nécessaire, quand chacune des parties se différencie, qu'existe préalablement celle dont dépend le développement et le mouvement des autres.»⁵²

Et «voilà pourquoi, poursuit Aristote, une partie naît d'abord, mais non toutes en même temps. Et celle qui doit nécessairement naître la première, c'est celle qui contient le principe de la croissance. Qu'il s'agisse d'une plante ou d'un animal, tous les êtres possèdent également la faculté nutritive. Cette faculté porte chaque être à engendrer un autre être semblable à lui: car c'est la fonction naturelle de tout être achevé, animal ou plante. Il est nécessaire qu'il en soit ainsi pour la raison que l'être, une fois né, doit croître nécessairement. Donc l'être est bien engendré par un être identique à lui-même, par exemple l'homme par l'homme, mais il se développe tout seul. Il existe par conséquent quelque chose qui le fait croître. Et si ce quelque chose est un et premier, il doit nécessairement naître d'abord. En sorte que si le cœur se forme le premier chez certains animaux, ou l'organe analogue chez ceux qui n'en ont pas, on peut penser que c'est du cœur que part le principe, chez ceux qui l'ont, et chez les autres, de son analogue. Telle est donc la cause, en tant que principe, de la génération de chaque individu, ce qui en est le premier moteur et l'artisan.»⁵³

Ainsi, «les animaux ont tous un principe, et l'ont intérieurement. C'est pourquoi le cœur est manifestement le premier organe à avoir une existence distincte chez tous les sanguins. Car c'est lui le principe des parties homéomères et anoméomères. Il mérite de passer pour le principe de

52. *De la génération des animaux*, II, 4, 739 b 33-740 a 13.

53. *De la génération des animaux*, II, 1, 735 a 13-28. *De la génération des animaux*, II, 4, 740 b 24-741 a 1: «De même que les produits de l'art sont formés au moyen des instruments ou, plus exactement, du mouvement de ces instruments, ce mouvement étant l'acte de l'art, et l'art étant la forme de ce qui est produit dans un autre objet, ainsi en est-il de la puissance de l'âme nutritive: de même que plus tard, dans les animaux et les végétaux individualisés, cette âme produit la croissance à l'aide de la nourriture, en utilisant comme instruments le chaud et le froid (car c'est en eux que se manifeste son mouvement, et chaque être se forme suivant une certaine raison), de même aussi cette âme, dès le principe, réalise la formation de l'être qui naît suivant la nature. La matière qui fournit l'accroissement est identique à celle qui sert à former l'être à son début, si bien que la puissance active est aussi la même dès le principe: mais celle qui contribue à l'accroissement est plus forte. Si donc cette puissance est l'âme nutritive, c'est cette âme aussi qui engendre. Et c'est elle qui constitue la nature de chaque être, car elle existe dans tous les végétaux et tous les animaux.»

l'animal et de son organisme, dès le moment où celui-ci a besoin de nourriture. Car ce qui existe se développe.»⁵⁴

On aura remarqué que pour Aristote le principe du développement de l'embryon est possédé «dès la conception», ne venant pas de l'extérieur mais appartenant à l'embryon par nature dans la mesure où, qu'il s'agisse d'une plante ou d'un animal, tous les êtres possèdent le principe de leur croissance, c'est-à-dire la faculté nutritive.

Cela dit, la place primordiale qu'Aristote attribue au cœur dans la formation de l'animal⁵⁵ ne se limite pas à son rôle dans la croissance de l'animal puisque le cœur est aussi le siège de diverses fonctions notamment du principe de la sensation⁵⁶. En effet, pour Aristote, «comme le principe des sensations et de tout l'animal se trouve dans le cœur, c'est lui qui se développe le premier»⁵⁷.

En réalité les multiples fonctions qui se rattachent au cœur tiennent à sa nature de partie à la fois homéomère et anoméomère. En effet, pour Aristote, «puisque la faculté de sentir, celle de se mouvoir et celle de se nourrir se trouvent chez l'animal réunies dans la même partie du corps, [...] il est nécessaire que la partie qui contient la première de tels principes, soit, en tant qu'elle est susceptible de recevoir toutes les sensations, une partie simple, et en tant qu'elle est capable de mouvement et d'activité, une partie anoméomère. [...] Le cœur, en effet, se divise en parties homéomères, comme chacun des autres viscères, mais par sa forme extérieure c'est une partie anoméomère.»⁵⁸

Si on précise: comme partie anoméomère, le cœur est le principe du mouvement de locomotion de l'animal⁵⁹, alors que comme partie

54. *De la génération des animaux*, II, 4, 740 a 16-21. *De la génération des animaux*, II, 5, 741 b 15-24: «Ce qui se forme en premier lieu c'est le principe, c'est-à-dire le cœur chez les animaux sanguins, et son analogue chez les autres, ainsi que nous l'avons dit souvent. Que le cœur soit le premier organe à se former, c'est ce que montre non seulement l'observation, mais encore ce qui se passe au moment de la mort: c'est l'organe que la vie abandonne en dernier. Or il se vérifie partout que ce qui est formé en dernier lieu est le premier à disparaître, et réciproquement, comme si la nature accomplissait une double course et revenait à son point de départ. En effet la génération va du non-être vers l'être, et la destruction revient de l'être vers le non-être.» *De la génération des animaux*, IV, 4, 773 a 8-13: «Pour juger si un animal monstrueux est un animal unique, ou s'il est composé de plusieurs animaux soudés ensemble, il faut se reporter au principe: si, par exemple, le cœur est la partie qui remplit ce rôle, l'animal qui n'en a qu'un est un animal unique et les parties supplémentaires sont en surnombre, tandis que s'il a plusieurs cœurs, il s'agit de deux animaux qui se sont soudés par suite du contact des embryons.»

55. Cf. S. BYL, «Note sur la place du cœur et la valorisation de la *mesotes* dans la biologie d'Aristote», *L'Antiquité classique*, 37 (1968), p. 467-476.

56. *De la génération des animaux*, V, 2, 781 a 20-23: «Les conduits de tous les organes sensoriels [...] aboutissent au cœur ou, chez ceux qui n'en ont pas, à son analogue.»

57. *De la génération des animaux*, II, 6, 743 b 25-26.

58. *Les Parties des animaux*, II, 1, 647 a 24-33.

59. ARISTOTE, *Du mouvement des animaux* (Texte établi et traduit par P. Louis, Paris, les Belles Lettres, 1973), 9, 702 b 15-16: «Il est nécessaire que le principe de l'âme motrice se trouve au milieu» *De la jeunesse et de la vieillesse*, 1, 467 b 15-16: le cœur est «l'une des parties qui possèdent puissance sur les membres». *Les Parties des animaux*, II, 4, 666 b 13-16: «Le cœur possède aussi une grande quantité de tendons, et cela est rationnel. Car les mouvements partent du cœur et s'exécutent par traction ou relaxation. Le cœur doit donc disposer de ces moyens et de cette force.»

homéomère le cœur est tout à la fois le principe des fonctions végétatives et des fonctions sensibles. En effet, en tant que partie homéomère, d'une part semblable aux autres viscères qui sont de nature sanguine⁶⁰, le cœur qui est «la source de tout le sang»⁶¹, constitue le principe de la vie végétative, et d'autre part semblable aux organes des sens externes, le cœur est aussi le siège du principe commun à tous les sens⁶², celui qui responsable entre autres choses du sommeil et de la veille⁶³.

Ce qu'il faut surtout relever c'est que, pour l'embryon, les deux fonctions végétative et sensitive réunies dans le cœur sont congénitales, notamment chez les animaux sanguins: en effet, pour Aristote, «il faut nécessairement que le principe de l'âme sensitive et de l'âme nutritive réside dans le cœur, dans le cas des animaux sanguins.»⁶⁴ Car, «Si la vie est toujours localisée dans cette partie [le cœur], il est évident que le principe de la sensation y est aussi nécessairement situé, car c'est en tant qu'animal qu'un animal est dit vivre, et c'est en tant que doué de sensation qu'il est appelé animal.»⁶⁵

Des multiples fonctions du cœur, il ressort que le principe du développement de l'embryon assure non seulement sa croissance, mais aussi la formation des organes d'un être capable de sentir. Ainsi, dès le principe, le processus du développement de l'embryon n'est pas celui d'une plante mais celui d'un animal. D'ailleurs, Aristote remarque que «dans les fœtus, le cœur est la première partie que l'on voit remuer tout de suite, comme si c'était un animal.»⁶⁶

b. Croissance et formation de l'embryon

Si, dans la plupart des cas, le principe de la vie végétative et de la vie sensitive sont naturellement conjoints, il y a toutefois quelques cas particuliers qui se révèlent importants pour distinguer la contribution spécifique du mâle dans le développement de l'embryon. En effet, pour Aristote, la faculté nutritive, qui contribue à la croissance de l'animal, ne permet pas dans certaines circonstances d'aboutir à la formation d'un être achevé. Ces circonstances se rencontrent plus spécialement chez les

60. Cf. *Les Parties des animaux*, II, 1, 647 a 34-b 9.

61. ARISTOTE, *Du sommeil et de la veille* (Traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1951), 3, 458 a 15.

62. ARISTOTE, *De la jeunesse et de la vieillesse* (Traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1951), 3, 469 a 10-12: «L'organe directeur des facultés sensibles réside dans le cœur, chez tous les animaux sanguins: c'est en lui, en effet, que se trouve nécessairement l'organe sensoriel commun à tous les organes sensoriels spéciaux.»

63. Cf. B. HUBERT, «Le sens commun et l'unité de l'animal chez Aristote», *Revue thomiste*, 1997 (97), p. 694-708, et ID., «Veille, sommeil et rêve chez Aristote», *Revue de philosophie ancienne*, 1999 (16), p. 75-111.

64. *De la jeunesse et de la vieillesse*, 3, 469 a 5-6. *De la jeunesse et de la vieillesse*, 4, 469 a 24-27: «C'est dans cet organe [le cœur], et des trois divisions du corps, dans celle qui occupe le milieu, que réside le principe de l'âme sensitive, en même temps que de l'âme d'où dépendent la croissance et la nutrition.»

65. *De la jeunesse et de la vieillesse*, 3, 469 a 17-19.

66. *Les Parties des animaux*, III, 4, 666 a 20.

oiseaux et chez les poissons qui parfois conçoivent «spontanément» des œufs clairs⁶⁷.

En effet, pour Aristote, «le genre des oiseaux produit parfois des œufs sans qu'il y ait eu fécondation, mais ces œufs sont peu nombreux et ce fait reste rare, car la plupart des œufs viennent d'un accouplement: le même phénomène se produit aussi chez les poissons, quoique moins souvent. Et chez les poissons comme chez les oiseaux les œufs que produit la femelle sont inféconds, si le mâle ne les féconde pas, dans tous les genres de ces animaux où il existe aussi des mâles.»⁶⁸

Aristote précise aussi que si «chez les poissons comme chez les oiseaux des œufs se forment sans qu'il y ait eu copulation, [... chez les oiseaux] «les œufs atteignent la taille normale. Mais du point de vue de la génération ils demeurent imparfaits, ceux des oiseaux aussi bien que ceux des poissons, sans l'intervention du mâle.»⁶⁹

En réalité, pour Aristote, «les œufs clairs se développent jusqu'à la limite de leurs possibilités. En effet, il ne leur est pas possible de s'achever jusqu'à produire un être vivant (il leur faudrait la sensibilité), mais la faculté nutritive de l'âme se trouve chez les femelles aussi bien que chez les mâles et chez tous les êtres vivants, ainsi que nous l'avons souvent répété. Voilà pourquoi, d'autre part, cet œuf considéré comme le produit d'un végétal est complet, comme celui d'un animal, il ne l'est pas.»⁷⁰ Dit autrement, «il y a chez tous les oiseaux des mâles et des femelles, si bien que l'œuf clair, dans la mesure où il est un végétal, a atteint son terme (aussi ne recommence-t-il pas à se transformer après la saillie), mais dans la mesure où il n'est pas un végétal, il n'est pas achevé et aucun

67. *De la génération des animaux*, III, 1, 749 a 34-b 2: «Il se forme aussi, chez les oiseaux, des produits conçus spontanément et qu'on appelle des œufs clairs ou œufs du zéphir: ils se rencontrent chez les oiseaux qui ne volent pas et n'ont pas de serres recourbées mais sont très féconds, parce que ces oiseaux ont un résidu abondant.»

68. *De la génération des animaux*, III, 5, 756 a 15-20. *Ibid.*, 756 a 20-25: «Ainsi donc, chez les oiseaux, comme les œufs sortent achevés, cette fécondation a lieu nécessairement quand ils sont encore dans la femelle. Chez les poissons, au contraire, du fait que les œufs sont inachevés et continuent toujours leur développement au dehors, l'œuf a beau venir d'un accouplement, il ne se conserve que s'il a été imprégné du dehors, et c'est là qu'intervient la laite des mâles.»

69. *De la génération des animaux*, III, 1, 750 b 9-17. Notons que la contribution du mâle peut se réaliser diversement: *De la génération des animaux*, III, 7, 757 b 1-14: «Chez les oiseaux, les œufs clairs deviennent féconds, et ceux qui ont été d'abord cochés par un autre genre de mâle changent de nature pour prendre celle du mâle qui a coché le dernier. Quand le mâle est le même et que les œufs ne croissent pas s'il y a eu interruption des saillies, il suffit qu'elles reprennent pour que l'accroissement s'accélère. Cependant le cas ne se produit pas tout le temps, mais seulement si la saillie a lieu avant le changement qui produit la séparation du blanc. Pour les œufs de poissons, il n'y a aucun délai de ce genre, mais pour assurer leur conservation les mâles les arrosent sans attendre. La raison c'est que ces œufs n'ont pas deux couleurs; voilà pourquoi il n'y a pas de délai fixé pour eux comme pour les oiseaux. Ce qui se passe là est compréhensible: en effet lorsque le blanc et le jaune sont séparés l'un de l'autre, l'œuf possède désormais le principe qui vient du mâle. Car la contribution du mâle c'est justement de fournir ce principe.»

70. *De la génération des animaux*, III, 7, 757 b 14-19.

autre être ne sort de lui. Car il n'est pas né d'un seul être comme la plante, ni d'un accouplement comme l'animal.»⁷¹

En résumé, «dans tous les cas où la femelle et le mâle sont distincts, il est impossible qu'à elle seule la femelle engendre un produit achevé: sinon le mâle serait inutile. Or la nature ne fait rien d'inutile. Voilà pourquoi, chez ces animaux, c'est toujours le mâle qui achève la génération. C'est lui qui introduit l'âme sensitive, soit directement, soit par l'intermédiaire de la semence.»⁷²

Le cas des œufs clairs révèle donc clairement la contribution spécifique du mâle à la formation de l'embryon qui ne se développe comme un animal qu'en raison d'une âme sensitive qui est introduite soit directement soit par l'intermédiaire de la semence dans l'être engendré. Si donc, dans les cas où le principe de la vie végétative et le principe de la vie sensitive sont congénitalement réunies, la faculté nutritive contribue à la formation de l'animal, il faut bien comprendre que le développement de l'embryon n'est pas dû à la faculté nutritive seule mais à la faculté nutritive d'un vivant doué d'une âme sensitive.

Ainsi, la puissance nutritive ne peut aboutir seule à la formation d'un animal achevé. Cela pose d'ailleurs un problème à Aristote. En effet, «si la femelle possède la même âme que le mâle, et si la matière de l'embryon est le résidu de la femelle, pourquoi celle-ci a-t-elle besoin du mâle, et n'engendre-t-elle pas toute seule et d'elle-même? La raison c'est que l'animal se distingue du végétal par la sensibilité. Il est impossible que n'importe quelle partie du corps, visage, main ou chair, existe sans la présence en elle de l'âme sensitive, soit en acte soit en puissance, et dans une certaine mesure ou absolument: sinon ce sera comme un cadavre ou une partie de cadavre. Donc si le mâle est l'agent qui fournit l'âme sensitive, là où la femelle et le mâle sont distincts il est impossible que la femelle à elle seule et d'elle-même engendre un animal: car ce que nous venons de dire constitue l'essence même du mâle. Cependant il est bien raisonnable de poser le problème en question, comme le montre le fait que les oiseaux pondent des œufs clairs: cela prouve que, dans une certaine mesure, la femelle est capable d'engendrer. Mais ce point soulève encore une difficulté: en quel sens dire-t-on que ces œufs sont vivants? Car ils ne peuvent l'être de la même façon que les œufs féconds (auquel cas il en sortirait un être qui serait en acte un être animé), et ils ne sont pas comparables à un morceau de bois ou de pierre. En effet ces

71. *De la génération des animaux*, III, 7, 757 b 23-28. *Ibid.*, b 28-30: «Quant aux œufs qui résultent d'une saillie, et où le blanc se trouve séparé, ils se développent en conservant l'espèce du mâle qui a coché le premier: car ils ont dès lors les deux principes.»

72. *De la génération des animaux*, II, 5, 741 b 2-7. *De la génération des animaux*, III, 7, 757 a 31-33: «Dans les deux cas, chez les oiseaux comme chez les poissons, l'achèvement de l'œuf est opéré par le mâle.» *De la génération des animaux*, III, 1, 750 b 26-27: «Les œufs des oiseaux comme ceux des poissons ne sont pas achevés sous le rapport de la génération sans l'action des mâles.»

œufs se corrompent, ce qui semble indiquer qu'auparavant ils participent en quelque mesure à la vie. C'est donc la preuve qu'ils ont en puissance une certaine âme. Mais laquelle? C'est nécessairement la dernière espèce d'âme, c'est-à-dire l'âme nutritive: en effet cette âme appartient également à tous les animaux et végétaux. Mais alors pourquoi cette âme n'assure-t-elle pas le développement des parties de l'animal? Parce qu'il faut pour cela une âme sensitive. En effet les parties des animaux ne sont pas comparables à celles du végétal. Aussi faut-il la coopération du mâle: car dans ces êtres le mâle est distinct. C'est ce que montrent également les faits: les œufs clairs deviennent féconds si, à un certain moment, le mâle couvre la femelle.»⁷³

Il en ressort que la contribution du mâle, qui est le moteur et l'agent de la génération, consiste à communiquer un mouvement qui assure non seulement la croissance de l'embryon, mais le mouvement spécifique qui contribue à la formation d'un animal en tant que tel, de sorte que le principe animateur, qui dès la conception appartient en propre à l'embryon, n'est pas au sens propre du terme une âme nutritive mais est une âme sensitive semblable à celle du générateur.

Cela dit, si l'embryon possède dès la fécondation le principe de la vie sensitive, il reste à préciser le mode selon lequel l'embryon est animé par une âme sensitive.

3. *L'animation de l'embryon*

Pour Aristote, «le genre des animaux est caractérisé par la sensibilité»⁷⁴. En effet, «Quant à l'animal, sa fonction n'est pas seulement de se reproduire (ce qui est une fonction commune à tous les êtres vivants): tous les animaux participent en outre à une certaine faculté de connaître, plus ou moins développée, parfois même très peu. C'est qu'ils sont doués de sensibilité et que la sensation est une connaissance. La valeur qu'on attribue à cette connaissance varie grandement selon qu'on la compare à l'intelligence ou à la classe des êtres inanimés. Par rapport à l'intelligence ce n'est pour ainsi dire rien que d'avoir seulement le sens du toucher et du goût, mais comparé à l'insensibilité absolue, c'est un bien suprême. On devrait s'estimer heureux d'avoir ne serait-ce que cette connaissance plutôt que d'être mort ou privé d'existence. C'est par la sensation que les animaux se distinguent des êtres qui n'ont qu'une vie végétative.»⁷⁵

Mais si le «genre» des animaux se caractérise par la sensibilité, le fait d'être tel ou tel animal particulier ne requiert pas seulement de participer à «une certaine faculté de connaître, plus ou moins développée, parfois

73. *De la génération des animaux*, II, 5, 741 a 6-32.

74. *De la génération des animaux*, II, 1, 732 a 13.

75. *De la génération des animaux*, I, 23, 731 a 30-b 5.

même très peu», mais requiert en outre de posséder en acte les propriétés distinctives qui caractérisent tel ou tel animal particulier. En effet, pour Aristote, «la réalité des êtres réside dans le particulier»⁷⁶.

D'ailleurs, «quand il s'agit de génération, ce qui a toujours le plus d'importance c'est le caractère particulier, individuel. Ainsi Coriscos est à la fois un être humain et un être vivant. Mais le fait d'être homme est plus proche de son caractère propre que le fait d'être un animal. Or, dans l'acte de la génération, interviennent l'individuel et le genre, mais surtout l'individuel: car c'est ce qui constitue l'essence. Et l'être produit est un produit d'une certaine espèce, mais en même temps tel être particulier, et c'est là son essence.»⁷⁷ Ainsi, au sens où «l'âme est l'essence d'un corps particulier»⁷⁸, l'être engendré réalisera non pas seulement le genre animal mais telle essence, lorsqu'il possédera en acte l'âme d'après laquelle l'animal reçoit son nom propre.

Ainsi la genèse de l'animal peut se caractériser comme un passage du genre au particulier, de l'âme en puissance à l'âme par laquelle l'animal particulier reçoit son nom.

a. L'âme en puissance

Chez Aristote, «pour ce qui est donc de l'âme nutritive, il faut évidemment admettre que les semences et les embryons qui ne sont pas séparés [de la mère], la possèdent en puissance, mais qu'ils ne l'ont pas en acte, jusqu'au moment où, comme le font les embryons séparés, ils se procurent leur nourriture et exercent la fonction de l'âme nutritive. Car, au début, les êtres de cette sorte semblent vivre la vie d'un végétal. Mais, dans la suite, il est clair que nous aurons à parler de l'âme sensitive et de l'âme pensante. Car il est nécessaire que les êtres possèdent toutes ces âmes en puissance avant de les avoir en acte.»⁷⁹

Si le cas de l'âme pensante pose un problème particulier, puisque «en ce qui concerne aussi l'intellect, savoir quand, comment et d'où les êtres qui participent à ce principe en reçoivent leur part, constitue un problème extrêmement difficile»⁸⁰, il est par contre plus aisé de parler de l'âme sensitive dans la mesure où il n'est pas difficile de montrer que les embryons qui «semblent vivre la vie d'un végétal» sont déjà des ani-

76. *De la génération des animaux*, II, 1, 731 a 34.

77. *De la génération des animaux*, IV, 3, 767 b 29-35.

78. *De la génération des animaux*, II, 4, 738 b 18-27: «La raison pour laquelle les mâles n'ont pas tous de résidu générateur, alors que toutes les femelles en ont, c'est que l'être vivant est un corps animé. Or, toujours, la femelle fournit la matière, et le mâle le principe créateur: c'est là, en effet, selon nous, la fonction propre à chacun d'eux, et c'est cela être femelle et être mâle. Aussi est-il nécessaire que la femelle apporte un corps, une certaine quantité de matière, tandis que pour le mâle ce n'est pas nécessaire: car il n'est pas nécessaire que les outils existent dans les produits qui se fabriquent ni qu'y existe l'agent qui les fait. Le corps est fourni par la femelle et l'âme par le mâle: car l'âme est l'essence d'un corps particulier.»

79. *De la génération des animaux*, II, 3, 736 b 8-15.

80. *De la génération des animaux*, II, 3, 736 b 5-7. *Ibid.*, 736 b 8: «Il faut essayer de le comprendre dans la mesure de nos moyens et autant qu'il peut être résolu.»

maux en puissance. En effet, pour Aristote, si l'embryon est dit vivre «de la vie du végétal»⁸¹ ce n'est pas qu'il est une plante mais c'est tout simplement parce qu'il reçoit sa nourriture d'autrui et qu'il vit attaché, ce qui correspond effectivement à la condition de l'embryon⁸². C'est en ce sens qu'Aristote peut dire que l'embryon, qui est déjà un animal en puissance⁸³, semble «vivre la vie d'un végétal».

Cela dit, aussi bien pour l'âme nutritive que pour l'âme sensitive le passage à l'acte pour leurs fonctions respectives s'effectue de manière progressive. C'est en effet ce que soutient Aristote lorsqu'à la question: «La semence possède-t-elle une âme ou non?», il répond: «Le même raisonnement vaut [pour la semence] que pour les parties du corps: d'une part, aucune âme n'existera dans rien d'autre que dans ce dont elle est l'âme, d'autre part il n'y aura pas de partie qui ne participe pas à l'âme, sinon par homonymie, comme un œil de cadavre. Il est donc évident que la semence a une âme et que cette âme est en puissance. Mais une même chose peut être, en puissance, plus ou moins loin de se réaliser: ainsi le géomètre qui dort est plus loin de la géométrie que le géomètre éveillé, et celui-ci plus loin que le géomètre en train de réfléchir.»⁸⁴

Ce passage n'affirme pas seulement la possession d'une âme en puissance mais il indique les divers stades de l'âme en puissance qui se trouve plus ou moins loin de se réaliser: le géomètre qui dort, c'est-à-dire qui n'exerce pas à proprement parler la sensation mais seulement ses fonctions végétatives; le géomètre éveillé, c'est-à-dire qui perçoit; enfin, le géomètre en train de réfléchir c'est-à-dire qui exerce son intellect. Et ce qui est dit du géomètre vaut *mutatis mutandis* de l'embryon dont la possession initiale de l'âme sensitive en puissance est tout à fait compatible avec un éveil progressif de l'ensemble de ses facultés. Celles-ci, en effet, n'existent pas toutes d'avance dans l'être engendré,

81. *De la génération des animaux*, III, 2, 753 b 27-29: «Les embryons qui se développent dans les œufs, comme ceux qui se forment dans les animaux, vivent d'abord de la vie du végétal: ils sont nés d'un être dont ils reçoivent, pendant les premiers temps de leur existence, leur accroissement et leur nourriture.»

82. *De la génération des animaux*, I, 1, 715 b 16-18: «Quant aux animaux qui ne se déplacent pas, comme les coquillages et les êtres qui ne vivent qu'attachés, ils ont une essence très voisine de celle des plantes.» Sur la vie végétale que mène l'embryon cf. aussi PORPHYRE, *À Gaurus, Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, dans FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès trimégiste*, Tome III, Paris, Éditions Gabalda, 1953, p. 265-302.

83. *De la génération des animaux*, II, 4, 740 a 24-25: «Puisque l'embryon est déjà un animal en puissance, mais qu'il est imparfait, il doit nécessairement recevoir sa nourriture d'autrui»; *De la génération des animaux*, 740 a 25-35: «C'est pourquoi il se sert de l'utérus et de la femelle qui le porte, comme la plante de la terre, pour prendre sa nourriture jusqu'au moment où son développement est assez avancé pour qu'il soit désormais en puissance un animal doué de locomotion. Voilà pourquoi la nature a d'abord tracé les deux vaisseaux qui partent du cœur. [...] Ils sont reliés comme des racines, à l'utérus, et c'est par eux que l'embryon reçoit sa nourriture.»

84. *De la génération des animaux*, II, 1, 735 a 5-11.

ni ne peuvent toutes venir du dehors comme l'intellect, mais se manifestent progressivement⁸⁵.

Ainsi, pour l'embryon, la possession de l'âme dès le principe ne signifie nullement qu'il possède effectivement toutes les facultés correspondant à son espèce. Car, pour Aristote, l'embryon à ses débuts ne possède pas encore les parties qui correspondent aux facultés dépendantes du corps. Celles-ci, en effet, ne peuvent ni s'introduire d'elles-mêmes puisqu'elles sont inséparables du corps, ni s'introduire dans l'embryon *via* la semence qui ne possède encore aucun organe en acte, de sorte qu'elles s'actualisent en leur temps au cours du développement de l'embryon. Seul l'intellect, qui est indépendant du corps, peut s'introduire du dehors et de ce fait doit être considéré à part.

Ainsi à la question de savoir si l'embryon est animé la réponse est que l'embryon est pour le moins animé dès le début par une âme sensitive en puissance⁸⁶, et c'est progressivement qu'il pourra exercer par la suite ses facultés.

b. L'âme d'après laquelle l'animal reçoit son nom

Reste une autre question que se pose Aristote pour savoir si l'embryon possède l'âme d'après laquelle l'animal reçoit son nom, autrement dit s'il possède l'âme en acte. À ce sujet, il faut citer le texte d'Aristote sur lequel se fondent principalement les partisans d'une succession d'âmes nutritive, sensitive et intellectuelle pour la génération de l'homme.

«A propos de l'âme, d'après laquelle l'animal reçoit son nom (car c'est un animal par la partie sensitive de l'âme), il faut savoir si elle se trouve ou non dans le sperme et dans l'embryon, et, dans l'affirmative, d'où elle vient. Il serait impossible, en effet, de considérer l'embryon comme inanimé, comme absolument privé de vie. Car les semences et les embryons des animaux ne sont pas moins vivants que les plantes, et sont féconds jusqu'à un certain point. Il est donc évident qu'ils possèdent l'âme nutritive (la raison pour laquelle c'est cette âme qu'ils reçoivent nécessairement la première a été donnée ailleurs, dans les études

85. *De la génération des animaux*, II, 3, 736 b 16-29: «Or, il est nécessaire aussi que les facultés de l'âme ou bien n'existent pas antérieurement et naissent toutes dans l'être nouveau, ou qu'elles existent toutes d'avance, ou que les unes préexistent, les autres non, et qu'elles naissent ou bien dans la matière sans y être introduites par l'intermédiaire du sperme masculin, ou bien en y pénétrant par cet intermédiaire; mais alors, dans le mâle, ou bien elles viennent absolument toutes du dehors, ou aucune n'en vient, ou les unes en viennent, les autres non. En réalité, il n'est pas possible que toutes les facultés de l'âme existent d'avance, et voici ce qui le prouve: pour tous les principes dont l'action est corporelle, il est clair qu'ils ne sauraient exister sans un corps; pas de marche, par exemple, sans pieds. Par conséquent, il est également impossible que les facultés soient introduites du dehors. Car elles ne peuvent ni s'introduire d'elles-mêmes, puisqu'elles sont inséparables du corps, ni pénétrer par l'intermédiaire d'un corps: en effet, le sperme est un résidu de la nourriture en voie d'élaboration. Reste donc que l'intellect seul vienne du dehors et que seul il soit divin: car une activité corporelle n'a rien de commun avec son activité à lui.»

86. *De la génération des animaux*, II, 3, 737 a 16-18: «Ainsi donc, à propos de l'âme, nous avons déterminé dans quel sens les embryons et la semence l'ont et ne l'ont pas: ils l'ont en puissance, mais ne l'ont pas en acte.»

sur l'âme); puis, en se développant, ils acquièrent l'âme sensitive par laquelle ils sont des animaux. En effet, un être ne devient pas d'un seul coup animal et homme, animal et cheval, et il en va de même pour les autres vivants. Car la fin se manifeste en tout dernier lieu: or la fin de la génération, c'est le caractère particulier de chaque être.»⁸⁷

On peut déjà relever dans ce texte la mention des semences et des embryons qui «sont féconds jusqu'à un certain point» qui semble faire allusion aux œufs clairs qui sont les seuls cas où Aristote admet une étape végétative précédant la fécondation par le mâle par laquelle s'introduit dans l'embryon un principe sensitif. Mais il faut préciser tout de suite que, pour Aristote, les œufs clairs se rencontrent seulement chez les oiseaux et les poissons et non chez les vivipares comme l'homme et le cheval. Une telle succession d'étapes végétative et sensitive qui se rencontre dans le cas des oiseaux et des poissons semblent donc à exclure pour l'homme et le cheval.

On peut s'en rendre compte d'une autre manière en remarquant que dans ce texte il s'agit précisément de savoir si l'embryon possède «l'âme d'après laquelle l'animal reçoit son nom». Il s'agit donc non pas de savoir si l'embryon est animé, car sur ce point Aristote a déjà affirmé qu'il possède l'âme en puissance, mais il s'agit de savoir si l'embryon possède l'âme en tant qu'essence d'un corps particulier, c'est-à-dire l'âme par laquelle il exerce effectivement ses activités spécifiques. Dans cette perspective, le texte peut se lire alors ainsi. Tout d'abord «les embryons possèdent l'âme nutritive», ce qu'il faut comprendre comme ceci: les embryons – puisqu'ils croissent – possèdent une faculté nutritive qui est appelée «âme nutritive» dans un sens impropre ou du moins dans un sens qui n'exclut pas qu'il s'agisse d'une âme qui soit le principe du développement de l'animal, c'est-à-dire en réalité d'une âme sensitive en puissance. Ensuite, «en se développant, ils acquièrent l'âme sensitive par laquelle ils sont des animaux», ce qu'il faut comprendre ainsi: en se développant – notamment en sentant et en remuant – ils acquièrent en acte l'âme sensitive par laquelle ils sont des animaux achevés et peuvent donc alors être dénommés tels, compte tenu des caractères distinctifs qu'ils manifestent.

Une autre remarque peut encore être faite concernant l'application qui est faite de ce texte au cas spécifique de l'homme. En effet, dans ce texte, l'homme est mentionné au même titre que le cheval étant donné qu'ils sont tous deux des vivipares. C'est d'ailleurs fréquent qu'Aristote mentionne ensemble l'homme et le cheval quand il donne des exemples concernant le mode de parturition des vivipares⁸⁸. Ainsi lorsqu'Aristote

87. *De la génération des animaux*, II, 3, 736 a 29-b 5.

88. Chez les vivipares, Aristote compare souvent l'homme et le cheval: *De la génération des animaux*, I, 23, 730 b 32-35: «Chez tous les animaux qui se meuvent, la femelle est distincte du mâle, l'un et l'autre sont des animaux différents bien que de la même espèce, par exemple les deux sexes appartiennent à l'es-

dit qu'«un être ne devient pas d'un seul coup animal et homme, animal et cheval», cela veut dire que chez les vivipares un animal ne devient pas d'un seul coup animal et animal de telle espèce particulière. On pourrait même ajouter que, pour Aristote, on ne devient pas d'un seul coup animal et mâle ou animal et femelle⁸⁹.

En outre, pour ne pas se méprendre sur le sens de ce texte, il convient encore de remarquer qu'Aristote dit qu'au départ les embryons possèdent l'âme nutritive puis, en se développant, acquièrent l'âme sensitive. On aurait donc pu logiquement s'attendre à ce qu'Aristote dise: on ne devient pas d'un seul coup végétal et animal. Or Aristote dit: on ne devient pas d'un seul coup animal et homme, animal et cheval. Cela laisse donc entendre d'une part que l'expression «âme nutritive» est à comprendre comme désignant le genre animal de l'embryon qui se caractérise manifestement à ses débuts par l'exercice de sa faculté nutritive, et d'autre part que l'expression «âme sensitive» est à comprendre comme ce qui caractérise l'individu de telle espèce particulière, c'est-à-dire l'embryon qui possède l'âme sensitive en acte.

En somme, «l'âme sensitive» désigne ici l'essence d'un corps particulier qui est la fin de la génération, laquelle correspond tout à la fois au développement des organes spécifiques de l'embryon et à l'éveil de ses facultés en lesquelles consiste sa fin. En effet, pour Aristote, «c'est l'état de veille qui est pour l'animal sa vraie fin, puisque l'exercice de la perception ou de la pensée est la fin pour tous les êtres auxquels l'une ou l'autre appartiennent. Ces caractères sont, en effet, ce qu'il y a de plus excellent, et la fin est ce qu'il y a de plus excellent.»⁹⁰

Ainsi, le développement de l'embryon, loin d'être le passage d'un genre à un autre genre, se caractérise en revanche comme le passage du genre au particulier, c'est-à-dire le passage de la puissance à l'acte, le passage de l'entéléchie première à l'entéléchie seconde lequel chez l'animal est un passage du sommeil à la veille.

pèce humaine ou à l'espèce chevaline.» *De la génération des animaux*, III, 1, 749 a 31-33: «L'utérus est en bas chez les animaux qui sont vivipares intérieurement et extérieurement comme l'homme, le cheval et tous les animaux de cette sorte.» *De la génération des animaux*, I, 4, 717 a 31-33: «Chez les vivipares comme le cheval et les animaux qui lui ressemblent, comme aussi chez l'homme, les testicules assurent aux canaux un double circuit.» *De la génération des animaux*, I, 9, 718 b 27-30: «Les vivipares présentent aussi des différences entre eux. Les uns, non seulement mettent au monde des petits vivants, mais les portent aussi vivants, par exemple l'homme, le cheval, le chien.» *De la génération des animaux*, II, 1, 732 a 32-34: «Parmi les animaux qui donnent le jour à un produit complet et semblable à eux, c'est-à-dire les vivipares, les uns ont en eux dès le début, un petit vivant, par exemple l'homme, le cheval, la vache.» cf. aussi *ibid.*, V, 3, 782 a 10-13.

89. *De la génération des animaux*, IV, 6, 775 a 9-16: «Les femelles n'arrivent pas à leur terme dans les mêmes conditions que les mâles: car il faut, dans le sein de la mère, plus de temps à la femelle qu'au mâle pour acquérir ses caractères distinctifs. Au contraire, une fois qu'elles sont nées, tout va chez les femelles plus vite vers son terme que chez les mâles, la puberté, l'âge mûr, la vieillesse.»

90. *Du sommeil et de la veille*, 2, 455 b 22-25.

4. L'éveil de l'embryon

Avant d'examiner plus précisément l'éveil de l'embryon, il convient de se reporter à quelques définitions que nous donne Aristote dans son traité *Du sommeil et de la veille*.

Tout d'abord, la veille et le sommeil sont «tous deux des affections concernant la sensation de la faculté sensible première»⁹¹. En effet, «la veille et le sommeil relèvent de la même partie de l'animal, car ce sont là des états opposés, et il est manifeste que le sommeil est une certaine privation de la veille. Car toujours les contraires [...] se montrent présents dans le même sujet qui les reçoit et sont des affections du même sujet.»⁹² En outre, ces deux affections contraires sont telles que d'une part «il faut nécessairement que tout être qui veille soit aussi capable de dormir»⁹³, et d'autre part «il faut nécessairement que tout sommeil soit susceptible de réveil»⁹⁴. Enfin, relevant de la même faculté ces affections contraires sont telles que, la veille correspond à l'exercice de la sensation, tandis que le sommeil se caractérise par «l'impossibilité d'exercer, au sens rigoureux, une faculté sensible, quelle qu'elle soit.»⁹⁵

Ces remarques sur le sommeil et la veille permettent à présent, comme le fait Aristote dans le traité *De la génération des animaux*, de se demander, à propos du début de la génération de l'embryon, si c'est l'état de veille ou de sommeil qui existe d'abord chez les animaux.

«Chez tous les animaux, les petits, surtout parmi ceux qui sont inachetés, ont l'habitude, quand ils naissent, de dormir, parce que déjà dans le sein maternel, dès qu'ils commencent à avoir la sensibilité, ils dorment sans cesse. On peut d'ailleurs se demander, à propos du début de la génération, si c'est l'état de veille ou de sommeil qui existe d'abord pour les animaux. Puisqu'il est évident qu'avec les progrès de l'âge, la durée de la veille augmente, il est rationnel qu'au début de la génération ce soit l'inverse qui se produise, c'est-à-dire le sommeil.»⁹⁶

Voilà donc une première réponse. Mais «il y a une autre raison, c'est que le passage du non-être à l'être s'effectue par l'état intermédiaire: or le sommeil semble bien être par nature un état de ce genre. Il est pour ainsi dire aux confins de la vie et de l'absence de vie, et le dormeur paraît ni complètement ne pas exister ni exister. Car c'est à l'état de veille qu'appartient par excellence la vie par la présence de la sensibilité.»⁹⁷

91. *Du sommeil et de la veille*, 1, 454 a 22-23. *Du sommeil et de la veille*, 1, 454 a 5-7: «L'organe par lequel on perçoit est aussi celui par lequel on veille quand on est éveillé, et par lequel on dort quand on dort.» *Du sommeil et de la veille*, 1, 454 b 28-29: «Sans perception il n'existe ni sommeil, ni veille.»

92. *Du sommeil et de la veille*, 1, 453 b 25-29.

93. *Du sommeil et de la veille*, 1, 454 b 7-8.

94. *Du sommeil et de la veille*, 1, 454 b 14.

95. *Du sommeil et de la veille*, 2, 455 a 8-9. *Du sommeil et de la veille*, 1, 454 b 13-14: «Actualiser la sensation, au sens propre et absolu du terme, est impossible quand on dort en même temps.»

96. *De la génération des animaux*, V, 1, 778 b 20-27.

97. *De la génération des animaux*, V, 1, 778 b 27-32.

Vient ensuite, sous la plume d'Aristote, une objection qui naît d'une certaine similitude entre l'état de sommeil de l'animal et la vie des plantes: «S'il est nécessaire que l'animal possède la sensibilité, et s'il ne commence à être un animal qu'au moment où la sensibilité apparaît, il faut penser que l'état initial n'est pas le sommeil, mais qu'il ressemble au sommeil, et qu'il s'apparente à celui du genre des végétaux. Car c'est un fait que pendant cette période les animaux vivent de la vie des végétaux.»⁹⁸ À cette objection, Aristote répond: «Or il est impossible que les plantes aient le sommeil. Car il n'y a pas de sommeil sans réveil, et l'état dans lequel se trouvent les plantes, s'il est analogue au sommeil, est sans réveil.»⁹⁹

Aristote poursuit alors: «Il est donc nécessaire que les jeunes animaux dorment la plupart du temps, parce que la croissance et le poids portent sur les régions supérieures du corps (nous avons expliqué ailleurs que c'est là la cause du sommeil). Cependant il est manifeste qu'ils s'éveillent même dans l'utérus (on peut le voir dans les dissections et dans le cas des ovipares), puis aussitôt se rendorment et se replient. Voilà pourquoi, après leur venue au monde, ils passent la plus grande partie du temps à dormir.»¹⁰⁰

Ainsi, au premier instant de leur vie les embryons commencent par dormir, mais il n'y a aussi aucun doute qu'ils s'éveillent dans l'utérus. Certes il resterait à s'interroger sur le lien entre l'état de veille et l'état de développement des organes sensoriels qui conditionne l'éveil¹⁰¹, et à caractériser plus précisément le degré d'éveil de l'embryon à ses débuts. En effet l'éveil de la sensation se réalise progressivement et connaît des stades différents depuis le sommeil le plus profond jusqu'à la perception inconsciente de la veille, en passant par les rêves ou les perceptions inconscientes du somnambule.

Aristote n'est d'ailleurs pas indifférent à ces questions puisqu'il s'interroge sur les sensations que manifestent les petits enfants quand ils dorment: «Quand ils sont éveillés les petits enfants ne rient pas, mais en dormant ils pleurent et rient. Car les animaux ont des sensations même quand ils dorment: il ne s'agit pas seulement de ce qu'on appelle les rêves, mais aussi d'états distincts du rêve, comme celui des dormeurs qui se lèvent et font plusieurs choses sans rêver. En effet, certains dormeurs se lèvent et marchent les yeux ouverts comme s'ils étaient éveillés: ils perçoivent ce qui se passe autour d'eux et, bien qu'ils ne soient pas

98. *De la génération des animaux*, V, 1, 778 b 32-779 a 2.

99. *De la génération des animaux*, V, 1, 779 a 2-4.

100. *De la génération des animaux*, V, 1, 779 a 4-11. *Du sommeil et de la veille*, 2, 455 b 25-26: «Le sommeil est l'attribut nécessaire de tout animal.»

101. *Du sommeil et de la veille*, 2, 455 b 7-10: «L'incapacité de servir des sens ne réside pas dans le premier organe sensoriel venu, et ne vient pas non plus d'une cause née du hasard, mais, ainsi que nous le disons ici, quand elle a son siège dans l'organe premier par lequel on perçoit les objets en général.»

éveillés, ils ne sont tout de même pas dans un état comparable au rêve. Les jeunes enfants, comme s'ils ne savaient pas ce qu'est la veille, semblent continuer par habitude à sentir et à vivre tout en dormant. Mais à mesure que le temps passe et que la croissance gagne le bas du corps, ils commencent à s'éveiller davantage et passent plus de temps dans l'état de veille. Cependant les enfants, au début, restent endormis plus de temps que les autres animaux. C'est qu'à leur naissance ce sont les plus imparfaits des petits qui naissent achevés.»¹⁰²

Ces observations d'Aristote, même si l'on reste sur sa faim sur le processus de l'éveil de l'embryon au sein de l'utérus¹⁰³, permettent en tout cas de distinguer les limites entre lesquelles se déroule l'éveil de l'embryon qui dès le départ possède une âme sensitive en puissance et au moment de son éveil possède une âme sensitive en acte correspondant à l'essence d'un animal particulier et par laquelle celui-ci atteint sa fin.

De cet examen de la genèse de l'animal, il ressort plusieurs points. D'une part, l'embryon possède dès la fécondation une âme en puissance semblable à celle que lui communique le mâle. D'autre part, l'embryon de l'animal se développe en raison d'un unique principe qui assure non seulement sa croissance mais aussi la formation des organes sensoriels, de sorte que le développement de l'embryon est dès le départ celui d'un animal; en effet, l'âme nutritive à elle seule est impuissante à conduire la génération d'un animal en tant que tel, et si la faculté nutritive contribue au développement d'un animal c'est en tant que faculté d'une âme sensitive. Ensuite, le développement embryonnaire se caractérise par le passage du genre au particulier, de l'animal ayant la sensation en puissance à l'animal dénommé tel en raison de la présence manifeste des caractères distinctifs de son espèce particulière. Enfin, au début de la génération, lorsqu'il est aux confins de la vie et de l'absence de vie, c'est l'état de sommeil qui caractérise d'abord l'embryon, tandis que par la suite c'est l'état de veille qui caractérise son développement achevé par lequel il atteint sa fin.

Ces divers points font ressortir à la fois la continuité du processus de la genèse et son progressif développement. En effet, la mise en œuvre successive des facultés nutritive et cognitive qui permet de dire, d'une certaine manière, que l'embryon mène d'abord une vie végétative avant de manifester proprement une vie cognitive, est le fait d'un vivant qui dès le départ appartient au genre animal.

102. *De la génération des animaux*, V, 1, 779 a 11-26.

103. Ce processus de l'éveil commence à être connu grâce aux découvertes de la neurobiologie: cf. Michel JOUVET, *Le Sommeil et le rêve*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992.

III. Suggestion

Après cette relecture des textes d'Aristote, qui a permis de mettre en évidence que le fruit de la génération des êtres appartenant au genre animal possède dès le départ une âme sensitive en puissance, on peut considérer, «dans la mesure de nos moyens et autant qu'il peut être résolu»¹⁰⁴, le statut de l'embryon humain en distinguant deux étapes dans son développement.

Au départ, l'embryon doit *a priori*, notamment chez les vivipares, être considéré comme un vivant doué d'une âme sensitive en puissance assumant, comme chez tous les animaux, les fonctions de la vie végétative et de la croissance morphologique qui sont les premières à l'œuvre dans le développement continu de l'embryon. Ainsi, à ce premier stade, l'âme sensitive est déjà possédée par l'embryon. Dit autrement, il est déjà en réalité animé par une âme sensitive même s'il ne mène une vie qui à certains égards est semblable à celle d'une plante. Il possède donc l'âme sensitive mais en sommeil. Précisons: à ce stade l'embryon est dans un état de sommeil tout à fait inaugural en ce sens qu'il n'a encore jamais été éveillé.

Viendra ensuite un moment où l'embryon s'éveillera: événement qui sur le plan du développement morphologique et du métabolisme physiologique est difficile à identifier et peut passer quasiment inaperçu ou en tout cas ne pas marquer une discontinuité – ce qui est bien conforme aux observations de la biologie –, mais événement qui constitue en réalité un authentique passage à l'acte par lequel l'embryon s'éveille, c'est-à-dire commence à exercer ses fonctions cognitives.

Quant à l'animation proprement spirituelle de l'embryon humain, si l'on se place dans la perspective d'une animation intellectuelle différée pour prendre en compte les conditions de la vie d'un esprit incarné dont les idées viennent à l'existence en dépendance des images reçues des sens, on peut considérer qu'au moment où la sensibilité s'éveille les conditions requises pour une vie spirituelle proprement humaine sont effectivement réalisées, de sorte que rien n'empêche plus alors de reconnaître à l'embryon la possession d'une âme humaine proprement intellectuelle créée directement par Dieu. Rien n'interdit même de penser que l'éveil de la sensibilité de l'embryon humain survient, de manière concomitante, avec l'octroi de l'âme humaine proprement intellectuelle qui prend ainsi pleinement sa part dans le passage à l'acte qui inaugure l'éveil des fonctions cognitives la personne humaine, c'est-à-dire en

104. *De la génération des animaux*, II, 3, 736 b 5-8: «En ce qui concerne aussi l'intellect, savoir quand, comment et d'où les êtres qui participent à ce principe en reçoivent leur part, constitue un problème extrêmement difficile. Il faut essayer de le comprendre dans la mesure de nos moyens et autant qu'il peut être résolu.».

assumant elle-même cette synergie de la perception et de la pensée qui caractérise la connaissance humaine.

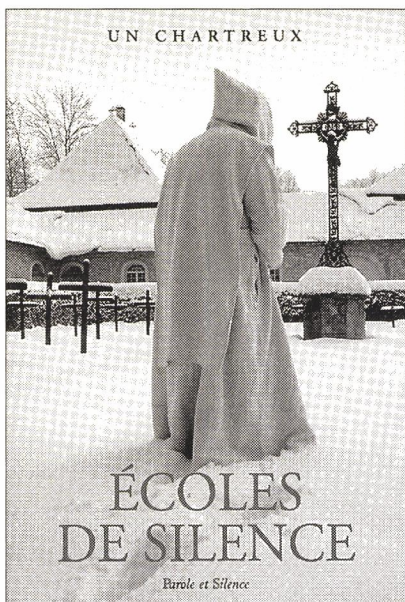
Selon cette suggestion, le développement de l'embryon humain n'aurait donc seulement que deux étapes qui se succèdent – comme le sommeil et la veille – et cela sans discontinuité dans le métabolisme qu'observe le biologiste, mais en passant un seuil significatif aux yeux du philosophe: le passage de la puissance à l'acte.

Cette suggestion appelle une remarque. En effet je la propose comme une hypothèse dans la mesure où elle se fonde principalement sur une relecture d'Aristote dont les connaissances en matière d'embryologie sont manifestement erronées sur certains points. A cet égard, une solution définitive s'inspirant des principes de la philosophie de la nature d'Aristote devrait s'élaborer en s'appuyant sur une connaissance précise du développement de l'embryon grâce aux résultats les plus sûres de la génétique, de l'embryologie et de la neurobiologie. Nul doute, dans ces conditions, que cette suggestion doit être comprise comme le préambule d'une recherche qui nécessitera un dialogue constant et patient entre le philosophe de la nature et le savant.

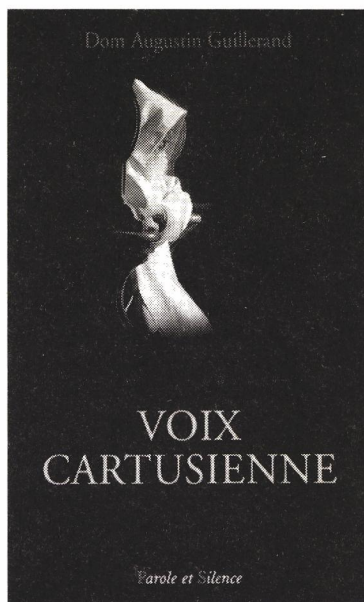
Bernard HUBERT

Bernard Hubert (1953), marié, a d'abord exercé le métier de maçon; il est licencié en physique et docteur en philosophie; il enseigne à la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse: ses recherches portent plus spécialement sur Aristote, la philosophie de la nature et l'épistémologie.

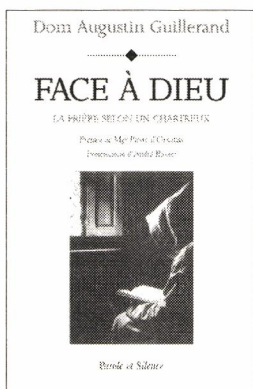
5. NEUVIÈME CENTENAIRE DE LA MORT DE SAINT BRUNO



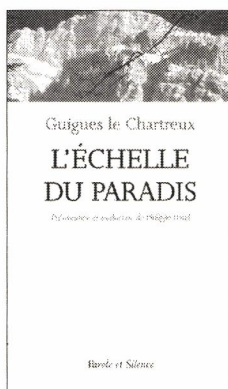
Ecoles de silence
148 pages – 85FF – 21,50CHF



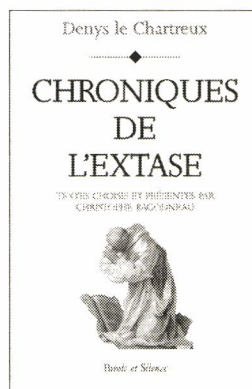
Voix cartusienne
Un chartreux
92 pages – 59FF – 15CHF



Face à Dieu
Dom Augustin Guillerand
114 pages – 69FF –
17,50CHF



L'Echelle du paradis
108 pages – 59FF – 15CHF



Chroniques de l'extase
Christophe Bagonneau
184 pages – 95FF –
24,50CHF

Notes et Lectures

Foi chrétienne, histoire et société

Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre Emile Poulat, ouvrage publié sous la direction de Valentine Zuber, Paris, Bayard, 2001, 368 p.

De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968), édité par Yves-Marie Hilaire, Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses universitaires du Septentrion, 1999, 264 p.

Chaque jour, il est possible de constater, en Europe du moins, les signes évidents de l'effondrement, ou plus précisément l'effacement, d'une culture de chrétienté. L'ignorance de nos contemporains, et maintenant pas seulement des plus jeunes, en matière religieuse, est devenue même inquiétante pour l'avenir de la culture occidentale. Que s'est-il passé?

Les réflexions autour de l'œuvre d'Emile Poulat, qui firent l'objet d'un Colloque tenu en son honneur en octobre 1999, et sont maintenant réunies en une trentaine de contributions dans ce volume, permettent de se tourner vers celui qui se veut sociologue puis ensuite historien, et qui combine de façon originale les deux disciplines, par exemple en intitulant son séminaire de l'Ecole pratique des Hautes études: Sociologie historique. L'objet de ses recherches, appuyées sur une prodigieuse érudition qui ne s'acquiert que par des années de labeur, est le catholicisme, très particulièrement cerné du début du XXe siècle, avec le modernisme et l'anti-modernisme, jusqu'à maintenant.

En de telles circonstances, les éloges et les témoignages d'admiration ne sau-

raient manquer, on le comprend bien, mais ils sont toujours assortis de raisons explicites qui trouvent dans l'œuvre d'Emile Poulat leurs assises. Puisque les souvenirs personnels y sont nombreux, on me permettra peut-être de dire que, dans les rencontres que j'ai pu avoir avec M. Poulat en diverses circonstances, une chose m'a frappé, en l'écoutant, c'est son attention à ce qui l'entoure, je veux dire les personnes, mais aussi les faits, les idées, les institutions, par une bienveillance sans préjugés. Il donne un exemple de ce que l'empathie du chercheur pour ce qui concerne son domaine n'entame nullement, mais plutôt authentifie, la qualité de son approche scientifique.

Sa pensée, qu'il a le don d'exprimer sans jargon, même si des expressions, des néologismes, finissent par prendre un sens technique, n'est pas si aisée à saisir. Par une volonté bien déterminée, les nuances, les réticences à laisser durcir les définitions ou les hypothèses, empêchent heureusement les simplifications et les rigidités d'interprétation. Limpidité et subtilité, sans préciosité aucune, se marient en une sorte de clair-obscur dans les analyses, pour faire réfléchir et pour inviter à mieux comprendre. Il n'empêche que, sur cet objet scientifique qu'il a contribué à constituer comme tel, le catholicisme, Emile Poulat livre des hypothèses qui intéressent pour comprendre la place paradoxale que tient l'Eglise en notre temps.

Danièle Hervieu-Léger a voulu tenter, dans sa communication, ce difficile exercice d'une présentation synthétique de la pensée d'Emile Poulat, relayée et complétée par de très nombreuses cita-

tions sur lesquelles toutes les contributions se fondent et qui font de ce livre aussi une anthologie.

Emile Poulat montre qu'il faut dépasser la définition 'mutilante' du catholicisme en France comme corps de croyances, aux marges de la société laïque, ou même abandonné à la conscience privée. Car il est à comprendre au sein d'une culture commune, «une évidence collectivement partagée au sein d'une société qui ne se réfère pas pour autant unanimement aux propositions religieuses qui en sont la source» (p.86). C'est ce que Poulat appelle "christianitude": «habitus qui marque en profondeur les incroyants les plus déçus eux-mêmes». Distincte de la chrétienté, c'est cette réalité, délicate à observer, qui semble mise en cause dans les années récentes.

Au XXe siècle encore, période d'investigation de M. Poulat, il y avait donc comme deux strates. D'abord un sous-bassement, d'origine rural, de civilisation, qui engendre cette christianitude, et ensuite une culture qui s'insère dans la société, la travaille dans ses replis profonds. Poulat, en sociologue, la détaille, identifie ses structures et ses agents (*Modernistica*, chapitre III, Paris, 1982, pp. 58-77, reprise d'un article de 1980).

Il est certain que des ruptures déterminantes se sont produites pour passer d'un monde où les articles de la foi chrétienne sont quasiment unanimement reçus à la situation actuelle d'une conviction minoritaire, et M. Poulat les retrace en historien. C'est la fameuse rencontre avec la 'modernité' définie comme "moment de l'émergence de l'individu et de sa conscience" (*Liberté, laïcité*, Paris, 1988, p. 79). Mais, se méfiant à juste titre du concept polysémique de 'sécularisation', Emile Poulat n'en conclut pas à la disparition de la culture catholique, qui résiste, s'adapte et combat pour sa survie (p. 89), sur le mode de la reconquête militante, ou de

la rupture prophétique avec les valeurs modernes, qui est le thème principal de l'intransigeantisme catholique, qu'il a particulièrement cerné et étudié. C'est contre cela même, mais avec cela aussi, que s'est construite la laïcité à la française, combative ou pragmatique.

La question est ensuite celle que nous avons posée au départ: assiste-t-on à un 'crépuscule de la culture catholique'? Certes, l'Eglise ne renonce à aucune de ses convictions dogmatiques ou morales, mais se conçoit désormais, avec Vatican II, comme 'lumière' du monde, apte à éclairer le sens profond d'une société qui l'ignore, ne voulant que 'proposer la foi', si l'on reprend le titre choisi par la *Lettre aux catholiques* des évêques de France (Rapport Dagens, 1966).

Pourtant, la situation contemporaine qui connaît la disjonction entre agriculture, alimentation et nature, entre procréation et sexualité, n'est-elle pas en train de transformer radicalement cette survivance de la 'mémoire catholique'? Danièle Hervieu-Léger exprime sans doute bien la pensée d'Emile Poulat, en concluant: «rien n'indique que le 'potentiel de sens' que constitue le christianisme ne soit aujourd'hui susceptible de nouvelles mobilisations inscrites dans des formes originales de socialité religieuse' (p. 93). La prochaine étape sera d'essayer de les discerner.»

Bruno Neveu, intitulant sa contribution: "Emile Poulat et les faits de la foi", a choisi quelques citations remarquables pour exprimer le respect parfaitement objectif que doivent s'imposer le sociologue et l'historien en ce domaine. Poulat dit en effet à propos des faits qui sont à la base de l'affirmation de foi: «L'historien doit savoir que les phénomènes historiques n'épuisent pas la réalité spirituelle, et par consé-

quent ne pas rendre impossible les exigences de la foi» (*Modernistica*, op. cit., p. 200).

Quant à la connaissance historique, pour reprendre le titre de l'ouvrage de H.-I. Marrou, publié en 1954, M. Neveu rapproche la conviction de Poulat de cet "acte de foi historique" qu'accomplit le chercheur, qui sait bien que «la certitude historique n'est jamais qu'une vraisemblance que l'on n'a pas de raison de contester» (cité p. 75).

C'est d'ailleurs Emile Poulat qui ouvre le recueil d'études coordonné par Yves-Marie Hilaire en l'honneur de Henri-Irénée Marrou (1904-1977), par des réflexions, en guise d'Introduction, sur "exégèse historique, exégèse spirituelle, comment lire la Bible?" montrant, comment au début du XXe siècle, c'est le débat biblique et la méthode historico-critique, qui, avec ses retombées sur l'histoire des premiers siècles de l'Eglise, polarise la problématique. Il souligne à juste titre que la tension entre lecture 'savante' et lecture 'divine' n'a nullement disparu.

Cet hommage au grand historien de saint Augustin et des Pères latins, mais aussi à celui qui voulut réfléchir sur les rapports de la foi et de l'histoire, se présente sensiblement de la même manière que l'ouvrage consacré à M. Poulat. Cependant l'aspect plus subjectif des hommages et des témoignages est intégré aux 'débat' qui ont été soigneusement reconstruits et qui se lisent agréablement.

Yves-Marie Hilaire, dans son avant-propos, se livre avec aisance à l'exercice de présentation des diverses contributions pour en souligner l'essentiel, établir une continuité entre elles et assurer l'unité de l'ouvrage. Rappelons donc seulement qu'il est divisé en trois parties: les deux premières retracent le panorama intellectuel autour de l'histoire des religions de Renan au modernisme, en France et en Allemagne, l'apport de Harnack indiqué par Michel

Tardieu, étant déterminant. Philippe Chenaux sait bien évoquer l'ambiance intellectuelle des années vingt qui sont celles de la formation de Marrou, participant au renouveau catholique de cette époque. La troisième partie est consacrée à la réflexion sur l'histoire que Marrou a voulu faire, spécialement dans *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, 1950; *De la connaissance historique*, 1954; *Théologie de l'histoire*, 1968.

Si la confrontation entre la foi chrétienne et le monde se trouve exprimée par Marrou dès 1932, par son essai, publié sous son pseudonyme, Henri Davenson: *Fondements d'une culture chrétienne*, présenté ici par Jacques Prévotat, on trouvera la pensée de toute une vie dans son ouvrage posthume *Crise de notre temps et réflexion chrétienne*, paru chez Beauchesne en 1978, nous pouvons nous concentrer ici sur l'interaction entre histoire et théologie pour laquelle son apport fut décisif. La communication d'Ottorino Pasquato sur "Les caractères originaux de l'historiographie religieuse de Marrou", fournit un bon *status questionis* sur les rapports entre histoire et théologie dans la seconde moitié du XXe siècle, avec les nuances, parfois légères et surtout dues aux contextes personnels ou institutionnels, dans lesquels sont insérés ceux qui s'occupent d'histoire religieuse.

Marrou se définissait comme historien du christianisme, ceci tenant à la spécialité des premiers siècles, qui était la sienne et qu'il enseignait. Il ne se reconnaissait pas 'historien chrétien', comme le rappelle encore André Mandouze dans la conclusion de ce livre (p. 248). Il était un chrétien historien, indiquant par là le coefficient personnel, qui caractérise chaque historien quel qu'il soit, et, au-delà du rêve positivisme, consolide plutôt, dans la mesure où cette dimension est explicite, l'effort d'objectivité qui est requis dans les sciences humaines.

Si Marrou prend ses distances de l'histoire 'guelfe' de Fliche et Martin (en ce qui concerne la période médiévale), ou l'histoire comprise comme ecclésiologie ou histoire du salut, de Jedin, ce n'est pas pour diminuer les mérites scientifiques de ces séries célèbres, S'il affirme la distinction méthodologique entre histoire et théologie (p. 146) exprimée par sa double approche, manifestée parfois par sa double signature (Marrou et Davenson) d'historien de métier et de théoricien de l'histoire, il ne faut pas oublier sa propre *Théologie de l'histoire*, qui reprend la vision augustinienne des deux Cités, mais après tout plutôt paulinienne avec la récapitulation eschatologique. "Nous ne pouvons pas connaître l'histoire parce qu'elle n'est pas écrite encore" (*Théologie de l'histoire*, p. 79). La théologie, par sa conviction qu'il y a une *permixtio* du bien et du mal, empêche de porter le jugement final,

qui n'appartient qu'à Dieu. La position d'un Journet dans le troisième volume de *L'Eglise du verbe incarné* sera, malgré tout, d'essayer d'explorer et de pénétrer théologiquement ce mystère. Les articles mais aussi les débats auxquels M. Poulat apporte souvent sa contribution, manifestent la solidité mais aussi la largeur et les nuances de la position de Marrou en ce domaine. Si la récente *Histoire du christianisme* peut s'en réclamer (p. 154), c'est plutôt du côté d'une histoire globale (pp. 146-147).

L'hommage rendu à Henri-Irénée Marrou a su manifester la profonde unité de la vie et de l'œuvre, du chrétien et de l'historien, de l'engagement et de la réflexion, encadrée, affirmée aussi, par les distinctions nécessaires, qui explique la marque profonde qu'il a laissée à toute une génération.

Guy BEDOUELLE, O.P.

Danielle LORIES, *Le Sens commun et le jugement du phronimos*, Aristote et les Stoïciens, Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, "Aristote. Traductions et Études", 1998, 572 p.

Dans le "Prologue" (p. 1-13), D. Lories indique ce qui est à l'origine de sa propre enquête sur le sens commun et le jugement du *phronimos*: "Lorsqu'en effet Hannah Arendt prétend qu'il faut attendre Kant pour qu'un philosophe de premier plan se concentre explicitement sur la faculté de jugement, tout en soulignant la parenté qu'il y a entre ce que le penseur met en évidence à la fin du XVIII^e siècle et ce qu'Aristote a exprimé de la sagesse politique athénienne, Arendt lance en quelque sorte un défi à l'historien de la philosophie: n'y a-t-il donc rien à lire de crucial ou qui au moins donne à penser à ce propos entre le livre VI de l'Éthique à Nicomaque et la Critique de la faculté de juger? Rien qui vaille mention? L'idée d'interroger à cet égard la pensée stoïcienne est née de la rencontre de ce défi avec la curieuse filiation que suggère Arendt entre les sens communs aristotélicien et kantien." (p. 7) "Le propos du présent ouvrage est dès lors, et dans l'optique que nous avons dite d'une interrogation quant au rôle qu'y peut jouer une certaine notion de sens commun héritée de l'*aisthêsis koinê* aristotélicienne, d'étudier l'éventuel apport du stoïcisme – ancien – à l'analyse du jugement pratique – celui du *phronimos* au sens où l'entendait Aristote" (p. 9-10). D. Lories procède donc en commençant par un état de la question concernant les deux thématiques aristotéliciennes de l'*aisthêsis koinê* [la sensation commune] (ch. 1) et de la *phronêsis* [la prudence] (ch. 2), puis elle interroge le stoïcisme au sujet de la *phantasia* [l'imagination] (ch. 3) de la *sunaisthêsis* [la perception de soi] (ch. 4) de l'*oikeiosis* [l'appro-

priation de soi] (ch. 5), pour aborder dans le dernier chapitre la *sophia-phronêsis*, c'est-à-dire la sagesse stoïcienne (ch. 6).

D'emblée, le chapitre premier, "*Aisthêsis koinê*" (p. 19-108) nous plonge au cœur de la doctrine aristotélicienne du sens commun, que l'auteur étudie patiemment avec toute la rigueur et l'érudition requise pour une question aussi subtile que débattue. Exposant avec clarté les différentes interprétations en cours, D. Lories dégage principalement l'intérêt que revêt la doctrine du sens commun qui s'esquisse en *De anima* III, 1, quant "au sens du réel [...], de l'accès aux choses réelles du monde, de la réalité de ce que nous livre la perception" (p. 71). Perception dont Aristote rend compte non pas en pensant que "des facultés foncièrement autres collaborent ou se rejoignent ponctuellement" mais plutôt en pensant "qu'une faculté perceptive une appartient à l'âme et s'articule, se complexifie, se ramifie en prolongements spécialisés tout en conservant son unité et que c'est, au terme, par elle – quels que soient les objets perçus et les voies qu'ils empruntent pour nous atteindre, voies physiques, corporelles et psychiques – que nous percevons" (p. 91).

Le second chapitre, "*Phronêsis*" (p. 109-154) présente la doctrine aristotélicienne de la *phronêsis* à partir du livre VI de l'Éthique à Nicomaque. L'auteur relève notamment d'une part les rapports que signale Aristote entre prudence et expérience et d'autre part la comparaison qu'il fait de la prudence avec une forme de perception. Il y a là un "fil ténu" (p. 148) entre le sens commun et "cette excellence de la vie humaine non contemplative" (p. 148) qu'est la prudence. En effet: "Aptitude à affronter efficacement et droitement (en vue du bien agir) les situations qui se présentent, la *phronêsis* est ainsi en cela un sens du réel, du particulier

concret et contingent, dans le prolongement intellectualisé, si l'on veut, de celui que l'*aisthêsis koinê* accomplit à même la perception sensible" (p. 145). D. Lories relève un autre lien entre sensation commune et vie morale qui est au centre de la doctrine aristotélicienne de l'amitié, laquelle suppose une aptitude à l'empathie, au *sunaitthanestai* qui "prolonge et conforte [...] le rôle du sens du réel de l'*aisthêsis koinê*" (p. 150). En somme, comme le souligne l'auteur: "C'est que les décisions et choix auxquels préside la *phronêsis*, comme excellence du jugement et du commandement de l'action, pourraient bien être liés au sens que le sens commun comme perception que l'on perçoit nous donne de nous-mêmes comme être sentant et pensant, vivant; sens lui-même condition du sens que l'on peut avoir d'autrui. Et si le sens du réel qu'est apparu être le sens commun du *De anima* est condition nécessaire à l'évaluation, à l'appréciation de situations humaines toujours singulières, et à la justesse de ces évaluations et appréciations, la *phronêsis*, excellence d'une telle appréciation ou évaluation, est aussi excellence de ce sens du réel, excellence du regard et de la perspicacité qui pénètre la réalité partagée du contingent, qui perçoit son sens eu égard à la communauté des hommes qui la partagent et à leur *eu zen*" (p. 151).

Le chapitre troisième, "*Phantasia*" (p. 155-230) ouvre l'investigation sur le sens de l'expression *aisthêsis koinê* dans le stoïcisme, en commençant "dans une perspective plutôt épistémologique" par la notion de *phantasia*. Comme l'observe D. Lories, "la *phantasia* stoïcienne s'articule sur la l'*aisthêsis* comme processus de la perception sensorielle" ou "plutôt le produit du processus perceptif d'ores et déjà structuré en un objet. Objet qui peut être élémentaire encore sans doute, mais susceptible de devenir au sens plein du terme un objet de connaissance une fois

que l'âme dotée de concepts, pourra le saisir par leur moyen" (p. 171). En effet, "la *phantasia* humaine est *logikê* car elle est porteuse de généralité, parce que se donnent par elle et en elle (dès les plus simples *phantasiai aisthêtikai*) des catégories universelles" (p. 178), c'est-à-dire qu'elle est la source des notions communes (*ennoiai* ou *prolêpsis*). Ainsi, "c'est une notion plus "intellectuelle" du sens commun que les stoïciens mettent en évidence et à laquelle ils accordent une importance considérable" (p. 190), dans la mesure où "dans les expressions de *prolêpsis* et *ennoiai koinai*, ce à quoi nous avons affaire est l'idée d'un sens commun, comme raison commune ou bon sens sur lequel on est en principe en droit de compter chez chacun [...]. C'est un sens commun très proche de l'expérience sensible, et directement issu d'elle, sans élaboration réfléchie, et qui doit pouvoir servir de base commune sûre, inébranlable, aux progrès de la raison et aux débats des êtres raisonnables. C'est un sens commun qui a aussi cette parenté avec celui de la psychologie d'Aristote d'être un sens humain du réel" (p. 195-196). Ce point établi, c'est la distinction entre *phantasia katalêptikê* et non *katalêptikê* qui retient surtout l'auteur car elle permet d'étudier en quoi consiste le "critère de vérité" qui appartient aux *phantasiai* "claires et distinctes" ou encore "évidentes" et "frappantes" qui donnent naissance aux connaissances fermes et stables du sage stoïcien. Il en résulte, pour D. Lories, que "la notion de *phantasia*, si fondamentale chez les stoïciens, permet de voir à l'œuvre [...] non pas peut-être à proprement parler une forme de ce tact intérieur par lequel nous nous saisissons nous-mêmes et qu'ils identifieraient à l'*aisthêsis koinê* aristotélicienne, mais en tout cas une première ébauche de perception de soi, de réflexivité de la conscience percevante: la *phantasia* se livre elle-même

en même temps que la chose existante qu'il cause" (p. 228-229).

Le quatrième chapitre, "*Sunaisthêsis*" (p. 231-322), "fait un pas de plus dans la compréhension de ce tact intérieur qui a pu nommer l'équivalent stoïcien du sens commun d'Aristote" (p. 230). Pour ce faire l'auteur montre d'abord qu'il y a "dans la conception stoïcienne de la perception sensorielle, de la part de celui qui perçoit, toute l'activité et la spontanéité dont la passivité réceptrice soulignée par les descriptions de la *phantasia*, [...] n'est plus que le revers, la *phantasia* s'avérant le résultat, l'empreinte ou la trace en l'âme du processus perceptif décrit en termes "toniques". [...] Et cela suffit pour rectifier l'image, que pouvaient donner les textes relatifs à la *phantasia*, d'une prise de conscience toute passive de la réalité extérieure. L'activité de la conscience individuelle est même première, *conditio sine qua non* de la *phantasia*" (p. 246). En effet, chez les stoïciens, cette activité de la conscience individuelle relève de la part hégémonique de l'âme et non plus seulement du sens commun tel que l'avait proposé Aristote. Ainsi "un glissement, progressif sans doute et sans heurt, semble s'opérer du registre de la perception sensorielle, où s'inscrit essentiellement et à l'origine le sens commun aristotélicien, vers un sens commun comme raison commune ou *koinos nous*, comme le nommera Épictète, constitué par ces notions naturellement forgées à partir des *phantasiai* sensibles, plus précisément des *phantasia katalêptikê* au sens strict – *prolēpsis* ou *ennoiai koinai* qui ont leur rôle à jouer dans le jugement moral" (p. 255). En somme, "si les stoïciens on dû concevoir quelque chose comme l'*aisthêsis koinê* aristotélicienne, remplissant des fonctions similaires, ce sens commun doit lui-même relever de l'hégémonique, voire s'identifier à lui" (p. 258). D'ailleurs, outre la conscience perceptive, c'est encore

l'hégémonique qui, chez les stoïciens, assume le tact intérieur, l'*entos haphê*, ou la perception de soi, la *sunaisthêsis*, en précisant, comme le justifie l'auteur, que "dans la tradition stoïcienne, percevoir et s'approprier soi ou sa propre constitution, c'est dire une seule et même chose en insistant sur la conception unitaire et globale du soi (corps et âme dans le rapport intime qui leur est propre), par opposition aux doctrines qui font résider le seul soi qui compte dans l'âme seule, voire dans l'une de ses parties supérieures seulement" (p. 299-300). Cela dit, "la perception de soi dont il s'agit est en deçà de la conscience réfléchie, de la conscience de veille et comme telle en effet peut bien commencer dès la naissance et se poursuivre toute la vie, concerner les animaux *aloga* comme les enfants en bas âge" (p. 302). Il s'agit donc "d'une perception sensorielle – c'est une *aisthêsis* – involontaire, incessante, une sorte de perception de fond accompagnant toute expérience de la vie [...]. Elle relève de l'union de l'âme avec le corps [...] une sorte de 'je sens/je me sens' qui accompagne toutes les représentations, tous les états de conscience" (p. 306). Ainsi, "la perception de soi, irréfléchie, involontaire, non distincte, commune aux hommes comme aux animaux, et qui les accompagne leur vie durant, semble servir de fond sur lequel pourra chez l'homme arrivé à maturité et en pleine possession de ses moyens rationnels ou 'logiques' s'élaborer une saisie de soi, une connaissance de soi et de sa nature qui est nécessaire à la mise en œuvre de choix qui ne sont plus immédiats et instinctifs, dictés directement par la nature en vue de la sauvegarde biologique de l'individu, mais de choix proprement rationnels et éthiques, fondés sur une authentique visée du *têlos*" (p. 312).

Le chapitre cinquième, "*Oikeiôsis*" (p. 323-413), précise la nature de cette "disposition favorable à soi", de cette

appropriation de soi, de ce souci de soi qui est une disposition mais aussi un processus dans la mesure où l'*oikeiôsis* se situe entre la perception de soi et "l'attachement de soi, l'amour de soi qui est comme la manifestation de cette reconnaissance et de cette disposition de soi à son propre égard" (p. 344). L'enquête de l'auteur cherche aussi à "comprendre comment on en arrive au "stade final dans le développement de l'*oikeiôsis* à soi-même" qui est "d'être bien disposé à l'égard des valeurs morales"" (p. 345), car il y a plusieurs étapes dans ce développement qui s'accompagne d'une conscience croissante de la manière dont on devrait agir: "Les actes convenables, dans leur évolution, se présentent dans cet ordre: 1° se conserver (dans son état naturel), 2° retenir ce qui est en accord avec la nature, rejeter son contraire, 3° effectuer ce même type de choix – une fois qu'on l'a découvert – *cum officio*, 4° de manière permanente, 5° en conformité complète et parfaite avec la nature (découverte du vrai bien)" (p. 350). Étapes qui peuvent se ramener à trois: les deux premières concernant l'enfant, les deux suivantes l'adulte, la dernière le sage (cf. p. 371-372): D. Lories précise qu'"à chaque stade, l'action est fondée dans la reconnaissance de soi, mais chaque fois la compréhension de ce soi s'approfondit et l'accord avec la nature s'opère à un niveau différent, chaque fois plus conscient de la nature rationnelle de l'homme, et ce n'est qu'avec la sagesse que 'la vie en accord avec la nature et la vie en accord avec la raison sont identiques'. C'est là ce que le stoïcisme reconnaît pour le seul bien, ou vertu" (p. 355-356). Plus loin l'auteur remarque qu'"en déterminant cette évolution morale, c'est bien comme processus de reconnaissance que l'*oikeiôsis* se révèle, processus où, à chaque échelon, l'idée que l'on se fait de soi, et cela veut dire la compréhension de son être véritable, se fait plus

précise et plus haute, pour coïncider enfin avec la raison (*logos*) même, la science (*epistèmè*) – son exercice –, la vertu (*aretè*) – sa pratique – qui ne font qu'une dans la sagesse (*sophia*) comme vie bienheureuse en conformité avec avec la nature (comprise comme *logos*) en nous comme dans l'univers" (p. 356). Ainsi l'*oikeiôsis* "s'avère non pas seulement bonne disposition à l'égard de soi à un certain moment mais processus de reconnaissance de soi accompagnant l'individu sa vie durant, en tant qu'individu vivant, et chez l'être humain, processus où la reconnaissance de soi s'approfondit avec la mise en œuvre progressive du *logos*, qui, alliée à l'*oikeiôsis*, produit la capacité du "progrès" moral" (p. 357). L'enquête se complète enfin par l'*oikeiôsis* eu égard à autrui qui se fonde sur "le rôle central de la raison dans cet aspect de l'*oikeiôsis* qui nous fait élargir d'abord à nos plus proches parents, puis à tout homme, le souci que nous avons de nous-mêmes" (p. 393). En effet, "par son caractère rationnel même, ce sens proprement humain de soi est du même mouvement sens de la communauté (rationnelle) avec les autres hommes. Le sens de soi est par là même sens commun, sens de la communauté avec autrui" (p. 396). L'auteur peut conclure alors ce chapitre: "Le sens de soi qui se révèle dans la théorie de l'*oikeiôsis* aussi bien sens commun en tant que sens d'autrui, de l'humain ou de la communauté avec lui, en tant que sens de la communauté des êtres rationnels, ce sens de soi n'a d'autre source dans l'histoire de l'individu que cette forme élémentaire de sens de soi qu'est l'*entos haphè*, lequel a pu recevoir l'appellation d'*aisthèsi koinè* parce que les théories hellénistiques lui ont fait remplir certains au moins des rôles dévolus au sens commun appartenant à la tradition psychologique aristotélicienne" (p. 406). Cela dit, s'il y a continuité de développement du sens de soi élémentaire

taire au “sens de soi qui est le centre de référence du jugement moral porté par le sage” il y a aussi “rupture dans la mesure où l’introduction du logos instaure un changement radical et métamorphose totalement non pas seulement la perception primitive mais l’usage ou le sens même de toutes les facultés humaines” (p. 407). En somme, “de l’*aisthêsis koinê – entos haphê* – au jugement du *phronimos*, il y a la continuité du coup d’œil, de l’*aisthêsis*, prise dans son immédiateté, et la rupture, radicale, introduite par le logos” (p. 408).

Le dernier chapitre, “*Sophia-phronêsis*” (p. 415-527), a pour objet de “cerner de plus près la sagesse stoïcienne, l’emploi stoïcien des termes *sophia* et *phronêsis*” et d’“examiner quelle place est réservée à ce qu’Aristote appelait le jugement du *phronimos* dans l’action proprement humaine, la *praxis*” (p. 415). D. Lories s’arrête tout d’abord à certaines notions qui ont un rôle capital dans l’explication de l’action. Plus précisément il s’agit de “se demander comment *phantasia*, *hormê*, [impulsion], *sugkatathêsis* [assentiment] et *logos*, à savoir les fonctions propres de l’hégémonique, s’articulent les unes aux autres eu égard à l’action [... afin de] comprendre en quoi consiste l’excellence, la vertu du *phronimos*, qui idéalement doit présider à la *praxis*” (p. 415). L’assentiment, précise l’auteur, est le jugement qui rend l’homme responsable de son action, tandis que l’impulsion est le mouvement du *pneuma* de l’âme qui assure le passage à l’action proprement dite. Et en amont, préparant l’assentiment qui conduit à l’action, il y a la *phantasia* que l’on a de soi, le sens intime de soi “qui “informe” de manière capitale l’aptitude au discernement en jeu dans l’assentiment” (p. 439), et “cette information n’est pleinement ce qu’elle peut humainement être qu’une fois atteinte l’ultime étape de l’*oikeiôsis* à soi, dans la sagesse” (p. 440). Reste

alors à tirer au clair ce qui constitue la vertu du sage stoïcien, en commençant par définir la *phronêsis* qui est non seulement une des vertus premières mais la première des vertus premières avec lesquelles elle forme la vertu qui est tournée vers l’action, c’est-à-dire ordonnée à l’*eudaimonia*. Or la *phronêsis* est aussi science au sens où, chez les stoïciens, “la science porte forcément sur le particulier et rien n’empêche la *phronêsis*, comme les autres vertus, d’être une *epistêmê*” (p. 469). Ainsi, bien que dénommée science, “la sagesse stoïcienne est plus *phronêsis* que *sophia*”. L’auteur précise en outre que “l’*epistêmê* sur laquelle fait fond, chez le sage, le jugement pratique est de l’ordre de la quête du sens, non du savoir accumulé” (p. 493). En effet, D. Lories souligne que “le *phronimos* stoïcien agit d’une action qui est toute pénétrée d’une quête de sens, qui est pour ainsi dire logos ou pensée incarnée, d’une action qui est révélation de sens, production de sens comme l’est la parole. Son action est investie de toute l’humaine capacité à se régler sur un sens que, comme être humain, raison finie, il n’a jamais fini de chercher et de donner à sa vie. Conduire ainsi sa vie, c’est, en termes stoïciens, prendre sa juste place dans l’univers où nous nous sommes trouvés par notre naissance” (p. 495). Et de la comparaison avec la *phronêsis* d’Aristote, il ressort pour l’auteur que le “*phronimos* stoïcien se maintient au plus près de son homonyme aristotélécien” (p. 509).

L’“Épilogue”, (p. 529-540), est l’occasion pour l’auteur de relever qu’“il est significatif de la nature même de la *praxis* et plus précisément de la rationalité qui lui est inhérente qu’en dépit de modifications radicales de perspective, la *phronêsis* stoïcienne conserve des traits qui, chez Aristote, devaient explicitement dessiner ses caractères distinctifs parmi les modes de la pensée” (p. 529).

Danielle Lories nous donne donc une étude approfondie du jugement pratique

tant chez Aristote que chez les stoïciens anciens et met en évidence le lien qui rattache leur doctrine respective. Il faut toutefois remarquer, comme le reconnaît lui-même l'auteur, que cette étude pour être parfaitement accomplie appellerait un complément: "L'examen des relations entre sens commun, *phantasia* et *praxis* chez Aristote. Un tel examen devrait permettre [...] de situer avec plus de précision la position des stoïciens, par rapport à celle d'Aristote, quant à la notion de *phantasia*, sa portée et son implication dans le compte rendu

de l'action humaine" (p. 153). On peut donc espérer une prochaine publication qui complétera utilement ce livre fort riche dont la bibliographie (p. 541-554) les index *locorum* (p. 555-561), *nominum* (p. 562-565) et le glossaire (p. 566-568) en font un ouvrage de grande qualité qui donne un nouveau départ à la collection "Aristote. Traductions et Études", dont le dernier volume avait été publié en 1948.

Bernard HUBERT

La chrétienté au péril sarrasin, Actes du colloque de la section française de la société internationale Rencesvals (Centre universitaire d'études et de recherches d'Aix, Senefiance 46) CUERMA Université de Provence, 2000, 278p.

Quinze spécialistes de la littérature médiévale de la section française de la Société Internationale Rencesval se sont retrouvés à l'Université de Provence, du 30 septembre au 1^{er} octobre 1999, pour partager leurs recherches autour du thème "*La Chrétienté au péril sarrasin*." En ouverture, Denis Collomp montre comment, dans l'épopée française classique, l'affrontement entre Chrétiens et Sarrasins est généralement une confrontation terrestre, les opérations se déroulant soit en Europe de l'Est, soit au Proche-Orient. En déplaçant l'action autour du bassin méditerranéen, l'épopée du XIV^e siècle doit alors prendre davantage en compte la réalité maritime, et développe une forme particulière de combat, la bataille navale. L'A. dégage de manière intéressante, à partir des documents connus de l'épopée tardive, la spécificité propre de ces batailles navales et leur fonction dans le développement des récits.

Dans le même ordre d'idée d'un élargissement et d'une transformation des perspectives dans le passage de l'épopée classique à l'épopée plus tardive, Valérie Galent-Fasseur, en prenant comme œuvre de référence la version anglo-normande de *Beuve de Hantone*, met en lumière le fait que, à l'heure où il n'est plus question d'aller conquérir par le fer les territoires païens, l'épopée médiévale renouvelle la signification des relations entre chrétienté et monde sarrasin: les invraisemblables pérégrinations de Beuve, ses multiples allers-retours d'Angleterre en Egypte assurent la mise en tension des deux univers; là où l'on attendait une altérité radicale, surgissent de multiples analogies, qui mettent au jour les dysfonctionnements de la féodalité, mère de tyrannie.

Les deux contributions suivantes relèvent tour à tour l'ambiguïté du regard que porte sur les Sarrasins la *Chanson de*

Roland et les *Ronsasvals* (Gérard Gouiran) et la place accordée aux Sarrasins dans chacun des poèmes qui composent la *Geste des Loherains*: Jean-Charles Herbin y fait apparaître les vrais périls qui menacent la Chrétienté: l'appât du gain, la volonté de puissance des lignages, la démesure des individus.

De manière étonnante les deux études de Michelle Houdeville et Denis Hüe se renvoient l'une à l'autre par l'analyse de jeux de miroirs qu'elles tentent de faire entre les Sarrasins, miroir des Chrétiens et la Chrétienté au miroir sarrasin, thème et analyses qui, bien au-delà des textes concernés concernent l'actualité: car on voit bien que, face au miroir que nous tend le Sarrasin, nous nous battons contre nous-mêmes. Ses tares, ses vices, sont aussi les nôtres. C'est ainsi que le Sarrasin a souvent, dans son altérité/identité radicales, ce rôle cathartique qui permet non seulement à un individu, mais à une société, de mieux se retrouver. Historiquement en effet, les Sarrasins nous ont forcés à nous structurer et à concevoir notre univers et notre société non pas comme un éparpillement de principautés, mais comme un grand Occident résistant au reste du monde. L'empire carolingien, d'Aix la Chapelle à Rome, a soudé une unité dont nous retrouvons aujourd'hui la saveur et mesurons l'enjeu. Sur le plan religieux, les auteurs montrent aussi que les Sarrasins ont contribué à nous révéler notre propre foi: que serait en effet Thomas d'Aquin sans Aristote et ses commentateurs arabes?

Les limites inévitables d'un compte-rendu nous empêchant de détailler les recherches et les points de vue de chacun des conférenciers, qu'il nous suffise d'évoquer ici en quelques mots les orientations générales des derniers exposés rassemblés dans ce volume: briser les idoles païennes et convertir les Sarrasins de gré ou de force, tels sont les principaux enjeux de tous les combats qui, dans la plupart des chansons de geste et de la littérature médiévale, opposent les chevaliers occidentaux aux Infidèles. Deux univers antagonistes s'affrontent dans les textes épiques: celui de la chrétienté et

celui du monde païen. Mais chacun des deux défend ses croyances et chacun pense que le droit est de son côté et le tort chez l'adversaire. Cette certitude, qui domine toutes les chansons de geste, justifie aussi pleinement l'alternative qui est proposée aux combattants chrétiens: exterminer ou alors convertir les Sarrasins après les avoir vaincu militairement.

Tour à tour les auteurs reconstituent, dans leurs contextes religieux, psychologiques et historiques propres, les différentes images que l'Europe chrétienne s'est faites de l'islam et des musulmans, la pluralité des conceptions, des préjugés et des désinformations aussi qui ont progressivement conditionné la vision du "Croissant" par la "Croix".

Ces images ont alors peu à peu déformé et hanté l'imaginaire chrétien, lequel s'est ainsi barré toute compréhension positive et profonde du fait islamique, et s'est interdit de construire avec l'empire musulman une vraie stratégie de rapports à longs termes.

Les contributions originales de ce colloque, en dégagant l'histoire dramatique des rapports Chrétiens-Sarrasins qui ont pris dans les grands textes de la littérature médiévale, valeur exemplaire et poids "mythique", nous confrontent de manière objective à la puissance non indifférente que peut prendre en l'homme la déformation d'autrui, et aux conséquences tragiques auxquelles ne cessent de conduire toujours la peur de l'autre. Saura-t-on à l'avenir dépasser l'héritage si lourd de nos préjugés? Le problème est ici bien posé, nous en félicitons les auteurs, et l'avenir lui-même répondra.

Jean BOREL

VITTORIO FUSCO, *Les premières communautés chrétiennes – traditions et tendances dans le christianisme des origines* (Lectio divina 188), Cerf, Paris, 2001, 375p.

Cet ouvrage, le dernier de Vittorio Fusco (1939-1999), porte, comme l'indique son sous-titre, sur les traditions et les tendances dans le christianisme des origines.

Par "traditions", qu'il distingue de "sources", l'auteur désigne les productions littéraires orales perceptibles derrière et à travers les écrits du Nouveau Testament et de l'ancienne littérature chrétienne. Dans les deux premiers chapitres, son analyse des textes le conduit à repérer une pluralité de courants de traditions, à l'intérieur de laquelle se distingue deux phénomènes majeurs: le premier est un grand courant de prédications qui trouve dans la résurrection non seulement son point de départ, mais aussi son contenu essentiel. De cette tradition kérygmatisque, que rendent accessibles les fameuses formules de foi et de prière, il en présente non seulement les aspects littéraires mais aussi le poids théologique, présent dès le départ, surtout sur l'axe eschatologique et christologique. Le second phénomène, qui fait l'objet du second chapitre, est constitué par le patrimoine de traditions qui, bien entendu, trouvent elles aussi dans la résurrection leur présupposé et leur horizon, mais qui ont comme contenu essentiel les enseignements et la prédication prépascale de Jésus. Elles sont aussi conservées, même si c'est pour une part à vrai dire mineure, dans les sources extra-canoniques parmi lesquelles l'Évangile de Thomas et la source Q tiennent une place importante.

Vittorio Fusco met remarquablement en lumière le fait que ce vaste processus de réception de traditions, de même que le processus parallèle qui débouche dans l'Évangile de Jean, confirme que les deux grands courants de traditions n'étaient pas du tout fermés l'un à l'autre et opposés, mais bien "ouverts" et comme "prédisposés" à l'unification. Dans les évangiles, ils confluent tous les deux: en partant de la Pâque et en restant toujours dans le champ de la foi pascale, on se tourne résolument vers le Jésus terrestre. Mais, en même temps, le caractère graduel du processus confirme aussi que cette unification a été un point d'arrivée atteint seulement lentement, en partant d'une dualité originelle, au niveau de la ramification de la tradition en ces deux grands courants: une dualité due à son tour à la dualité des événements générateur de traditions: d'un côté, elle devient elle-même le contenu

salvifique qu'il faut annoncer, d'un autre côté, elle met en route – pour des temps plus longs – un processus consistant à retrouver les traditions prépascales de Jésus. Pour les deux courants de traditions, la mort et la résurrection de Jésus demeurent le point commun et décisif, mais la différence subsiste. Le Jésus pré-pascal n'est nullement séparé du Ressuscité, ni le Ressuscité du Jésus pré-pascal.

Enfin, dans le troisième chapitre, l'A. examine les mêmes données de base, mais il le fait de manière autre, puisqu'il se préoccupe davantage des aspects historiques et sociologiques. Il tente de manière très intéressante de saisir, dans leurs traits les plus spécifiques, les divers groupes avec leurs tendances et leurs tensions: à ses yeux, ces tendances ne correspondent ni aux distinctions génériques de "judéo-chrétiens" et de "chrétiens de la gentilité", ni à celles de "pétriniens" et de "pauliniens" mais, dans le concret, à une "position favorable à l'admission des incirconcis dans une pleine intégration à la communauté chrétienne, et à une autre position plus réservée, appelée communément 'judaisante'". Il y a encore les tendances des hellénistes ouverts aux païens et celles qui, de type libertin et d'opposition à la Loi, semblent représenter un stade ultérieur de développement par rapport aux tensions des origines.

A ce stade de sa démarche, Vittorio Fusco cherche alors à mettre ensemble les deux éléments étudiés jusqu'ici séparément, les traditions d'une part et les groupes de l'autre, en reliant une tradition déterminée à un groupe déterminé, autrement dit, en situant localement une tradition déterminée dans un secteur déterminé du christianisme primitif. Ce vaste tableau d'ensemble des premières communautés chrétiennes est mené avec autant de passion pour le texte de l'Écriture perçu dans sa richesse théologique que de rigueur dans la méthode d'analyse critique.

Jean BOREL

MOHAMMAD ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Edition Ousia, Bruxelles, 1999, 395p.

Cet ouvrage, qui a été présenté à l'Université de Bruxelles (ULB) pour l'obtention du titre de docteur en Philosophie et Lettres, constitue la première étude de fonds consacrée à l'œuvre maîtresse de Maître Achard de Saint-Victor, intitulée *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*. Ce n'est qu'en 1954, en effet, que fut retrouvé au couvent Saint-Antoine de Padoue le manuscrit complet de ce traité, et seul témoin à ce jour (Scaffale V,89,fo.177-188), dont nous ne connaissions jusque-là l'existence que par une citation faite par Jean de Cornouailles sous le titre de *De Trinitate*, et par quelques citations faites par Jean de Ripa dans son *Commentaire des sentences*, citations attribuées par ce dernier à saint Anselme. L'édition critique et la traduction française de ce texte ont été publiées en 1987 par les soins d'Emmanuel Martineau.

L'originalité de la pensée d'Achard tient à la tentative de solution qu'il apporte au problème du statut ontologique de l'unité et de la pluralité, et plus particulièrement de l'unité et de la pluralité en Dieu, qui fut l'un des problèmes les plus débattus par les esprits du XIIe siècle, héritiers de la pensée de Boèce. Après quelques considérations méthodologiques, Mohammad Ilkhani nous plonge donc dans l'argumentation du Maître qui, dès les premières lignes de son traité, affirme que, "dans les créatures, il n'y a pas de pluralité vraie, parce qu'il n'y a pas d'unité vraie en elles". Or, comme "la pluralité n'est rien d'autre que l'unité multipliée, ou l'unité répétée autant de fois que la pluralité elle-même est grande, il est impossible qu'une pluralité soit ou soit dite au sens propre, sinon dans la mesure où elle est l'unité même de la pluralité, c'est-à-dire la pluralité vraie, ou dans la mesure où elle en est l'image. Mais elle ne peut en être l'image que si cette pluralité vraie existe. Elle ne peut donc exister que là où existe l'unité vraie, et il n'y a d'unité vraie qu'en Dieu". C'est là-bas, dit Achard, que doit résider, mais non pas du même point de vue, et la pluralité vraie et l'unité vraie.

Nous voilà donc au cœur des rapports de l'Un et du Multiple, et l'Auteur nous montre comment, pour le victorin, la pluralité des propriétés, la pluralité des personnes et la pluralité des raisons éternelles en Dieu fonde la pluralité des créatures d'ici-bas. Cependant, comme "la pluralité des créatures demeure à ce point si éloignée de l'unité suprême qu'elle ne peut y adhérer immédiatement", et ceci non pas seulement à cause de l'opposition entre pluralité et unité, mais également à cause des oppositions entre temporalité et éternité, mesure et immensité, muable et immuable, corruptible et incorruptible, créé et incréé, il faut qu'il y ait un "intermédiaire" entre cette unité-là et cette pluralité-ci, qui soit une autre pluralité, une pluralité particulière, qui ne se caractérise pas en fonction du lieu ou de la dignité, mais en fonction de "la causalité et de l'image". Cette pluralité doit provenir de l'unité suprême et doit être la cause de la pluralité des créatures, tout en recelant en elle quelque chose de commun et de ressemblant avec les deux: ressemblance dans l'ordre de l'immuabilité en tant qu'incréé avec l'Un, et de la pluralité avec l'autre.

L'Auteur tente ainsi de montrer que la pensée d'Achard est une quête en vue d'établir cette pluralité intermédiaire qui assure à la pluralité des créatures leur rapport avec la pluralité vraie. Mais, la solution qu'il proposera ne saurait être entachée d'une quelconque trace polythéiste, puisqu'il situe toute pluralité dans l'unité vraie. C'est donc bien par l'élucidation de l'unité suprême qu'il trouvera en celle-ci cette pluralité intermédiaire.

L'itinéraire de Mohammad Ilkhani met en lumière, avec une insistance toujours plus grande, la présence chez Achard d'un platonisme autre que le néoplatonisme, et proche du platonisme moyen de l'Antiquité, revu et corrigé au XII^e siècle. Dès lors, on comprend qu'avec la question de la création par les raisons éternelles existant dans la pensée de Dieu, on aborde le problème du platonisme, ou des platonismes du XII^e siècle. Les raisons causales-finales constituent les raisons à cause desquelles les choses sont ce qu'elles sont, autrement dit, ces raisons

sont les formes éternelles des choses en Dieu; et les raisons déployantes sont les raisons de la réalisation des choses dans le temps et en des circonstances précises.

LA. peut ainsi soutenir que, par ces trois sortes de raisons, Achard montre, d'une part, la propriété de chaque personne divine dans la création, ce qui veut dire que les raisons causes-finales se rapporte à la propriété du Père, les raisons formelles à celle du Fils et les raisons déployantes à celle de l'Esprit Saint. D'autre part, Achard reprend la triade platonicienne: Le Démonstrateur, les Idées et l'Âme du monde, et la matière est récupérée en tant que réceptacle.

Cet ouvrage nous introduit à l'une des tentatives les plus subtiles dans l'histoire de la théologie chrétienne, pour tenter d'expliquer le passage délicat et complexe de l'Un au Multiple.

Jean BOREL

MECHTILD DE MAGDEBOURG, *La Lumière fluente de la Divinité*, traduit de l'allemand par Waltraud Verlaquet (Atopia), Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2001, 319p.

Le destin de l'œuvre que Mechtilde de Magdebourg a rédigée dès les années 1250, sous le conseil de son confesseur Henri de Halle, et qu'elle a intitulée *Das fließende Licht der Gottheit*, *La Lumière fluente de la Divinité*, est très curieux.

De ce texte mystique, nous ne possédons actuellement qu'un seul manuscrit en langue alémanique, transcription du XIV^e siècle, en haut allemand, qui paraît suivre de près le manuscrit original disparu, en moyen bas allemand. Heureusement, ce manuscrit donne le texte complet en sept livres, les six premiers ayant été édités par le même Henri de Halle, le septième rédigé à Helfta, après la mort de ce dernier. Ce texte n'a pourtant été retrouvé qu'au dix-neuvième siècle à Einsiedeln, et il fut édité pour la première fois en 1869, par le Père Gall Morel. Il est répertorié sous le code Hs Einsiedeln 277. On connaît deux autres manuscrits qui transmettent une version latine, moins complète et affadée par la

traduction. Enfin, il reste une série de fragments qui attestent la diffusion de l'œuvre au Moyen-Âge. Elle semble avoir été particulièrement goûtée dans la confrérie des Amis de Dieu, qui avait son centre à Bâle et dans la Rhénanie du XIV^e siècle.

Grâce aux patientes recherches de Waltraut Verlaguet, nous sommes pour la première fois en possession d'une traduction en français moderne, précise et soignée et, surtout, attentive à la spécificité propre des expressions mystiques que Mechtild utilise pour tenter de transcrire les révélations qu'elle a reçues ainsi que son expérience d'union à Dieu. "Je ne veux et ne peux rien écrire, dit-elle, si ce n'est en voyant Dieu avec les yeux de mon âme et en l'entendant avec les oreilles de mon esprit éternel, et en ressentant dans tous les membres de mon corps la force du Saint-Esprit." (Cf. IV, 13, p.125). En affirmant cela, Mechtild veut inscrire son œuvre dans la tradition augustinienne des Soliloques et des Confessions. En effet, dans tous les genres qu'elle utilise, les récits et les dialogues, les poèmes et les visions, les prières et les extases, les réminiscences liturgiques et lyriques, ce qui y est décisif est toujours le Je qui répond de l'ensemble de ces révélations.

Le retour de l'âme à son être originel en Dieu, c'est là ce qui motive le désir essentiel de Mechtild et constitue le thème foncier de son œuvre: de même que la nature véritable de l'oiseau est de voler dans l'air, sa véritable nature est de vivre dans la Lumière ruisselante de la Dêité. Par delà le monde et le temps, Mechtild dépeint en grandes fresques la naissance de l'âme à partir de Dieu le Père, son appartenance naturelle à Dieu en raison de cette naissance divine, sa destination originelle à être la fiancée du Fils en un mystère nuptial précosmique de telle sorte qu'elle ressent sa propre nature, justement comme une surnature qu'elle aspire à recouvrer en une irrésistible nostalgie de la patrie.

Mechtild transcrit avec la plus grande acuité possible son expérience de l'union en recouvrant ce qu'elle était lorsque, non encore différenciée de Lui par sa sortie

dans la création, elle était "ce qu'est Dieu" ou "Dieu avec Dieu" ou encore "Dieu en Dieu". C'est sans doute la tradition cistercienne, victorienne et même albertinienne qui lui a enseigné le grand thème néoplatonicien et patristique du retour à notre nature originelle en Dieu, comme l'avait déjà exprimé Origène, Grégoire de Nysse, Augustin, Denys et Maxime. Seulement, ce qui est absolument remarquable et unique chez Mechtild, c'est qu'elle n'a pas craint de se séparer profondément de ce modèle en tentant d'exprimer la manière propre dont elle a vécu son rapport avec Dieu.

Tandis que les platoniciens et les aristotéliens voyaient avant tout dans l'Eros le cœur sans repos de la créature qui se presse d'atteindre le repos du moteur éternel de tout amour, Mechtild introduit l'inquiétude du désir en Dieu lui-même. L'Eros qui la pousse avec grande violence et même brutalité vers Dieu, provient de la propre nature éternelle de Dieu. C'est d'abord Dieu qui est malade d'elle (minnesiech nach ihr): "Seigneur, Tu es toujours malade d'amour pour moi" (III, 2, p. 78).

Ce trait la rapproche phénoménologiquement de l'expérience sym-pathétique des prophètes bibliques. C'est alors que se révèle à elle le dessein de Dieu: cet enfer de l'amour qu'elle doit subir, l'amour précipité qui lui fait suivre le destin du Christ dans sa Passion et sa descente aux Enfers, conditions de la Résurrection, pour lui comme pour l'âme qui, désormais, accepte et en vient même à désirer cette Aliénation de Dieu qui seule peut la rapprocher de Lui de façon définitive. Et l'amour n'atteint la plénitude de sa croissance qu'en ayant fait l'expérience de la nuit, du fiel et de l'amertume, qu'en étant descendu avec le Fils dans les Enfers et qu'en s'étant élevé au-dessus de tous les cieux, pour tout accomplir.

Pour cette traduction française, Waltraud Verlaguet s'est naturellement fondée sur l'édition critique de Hans Neumann, mais aussi sur l'excellente traduction allemande qu'a récemment réalisée Margot Schmidt (Cf. Mechtild von Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit*, zweite neubearbeitete Überset-

zung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I, Christliche Mystik, Band 11), Stuttgart-Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, 460p.). La seule chose que nous regrettons, c'est l'absence de notes doctrinales et spirituelles qui auraient pu accompagner le texte, ainsi que, en fin de volume, les index complets des citations bibliques et des thèmes.

Jean BOREL

ADALBERT DE VOGÜE, *Regards sur le monachisme des premiers siècles* (Studia Anselmiana 130), Roma, 2000, 908 p.

Le Centre d'Études Anselmienne ne pouvait pas avoir de plus généreuse idée que de réunir, en un volume, une série d'articles importants du Père Adalbert de Vogüé, l'un des meilleurs interprètes actuels, mondialement reconnu, de l'histoire du monachisme chrétien. L'ouvrage regroupe, autour de neuf centres d'intérêts, 53 articles de fond que, pour la plupart, nous avons déjà appréciés au fur et à mesure de leur parution dans divers ouvrages collectifs, travaux de congrès, revues monastiques ou européennes. En effet, à la solidité d'une érudition de première main se joint toujours, chez Adalbert de Vogüé, la conviction profonde que le monachisme n'est pas seulement un mouvement spirituel du passé, mais qu'il demeure "une voie ouverte actuellement à l'âme qui cherche Dieu". Car le monachisme, dit-il, bien qu'il soit né à un moment historique donné, dont il porte la marque indélébile, répond à un besoin permanent et en quelque sorte intemporel. De là, l'intérêt que présentent, aujourd'hui comme hier, les écrits des Pères de la vie monastique.

Avec la sympathie qui est la sienne et l'apport précieux et fécond de sa propre expérience monacale, cette conviction anime, de l'intérieur, toutes les analyses et les discussions des points de vue théologiques et spirituels les plus délicats. Le Moine de la Pierre-qui-Vire se révèle donc invariable dans sa méthodologie comme dans les perspectives qu'il ne cesse d'ouvrir: au-delà de toute nostalgie passéiste,

l'étude historique des règles, des institutions et de la littérature monastiques d'Orient et d'Occident doit promouvoir une recherche où la fermeté et la netteté des positions et des intentions spirituelles n'empêchent ni les nuances ni les convergences en profondeur, seules sensibles au-delà des lexiques techniques utilisés pour en rendre compte. De surcroît, il fraye positivement la voie d'un ressourcement nécessaire, afin que tout homme qui se sent attiré, de près ou de loin, par la vie monastique, soit en mesure d'écouter la voix des premiers moines.

C'est la raison pour laquelle le livre s'ouvre sur ce qu'il faut savoir de la vie et de l'engagement monastiques en eux-mêmes pour pouvoir aborder avec profit et comprendre les anciens moines. Le premier exposé est à cet égard un condensé remarquable du sens et de la finalité de la séparation du monde, des déterminations et vertus essentielles qu'elle exige. Il est suivi par une belle analyse de la pauvreté dans le monachisme occidental du IV^e au VII^e siècles et par une présentation d'ensemble de la naissance et de la croissance du monachisme féminin depuis les origines jusqu'à Bède le Vénérable. La première partie se termine par deux contributions sur le double rapport de la vie solitaire et du *Coenobium*, celle-ci engendrant celui-là, qui à son tour produit des ermites. Le P. de Vogüé met en relief le caractère inséparable, dans la théorie comme dans les faits, de ces deux grands types de vie monastique qui se rattachent tous les deux au Nouveau Testament. "La plus claire de ces relations, dit-il, est sans doute celle qui relie le cénobitisme à la communauté chrétienne primitive, soit sous sa forme première d'école du Christ, soit sous l'aspect de communion que Jésus lui a donnée en la quittant" (p. 95).

Après l'examen des *Règles* de saint Basile et de saint Augustin, l'Auteur se penche sur l'histoire vénérable du monastère de Lérins et les orientations propres des règles lériniennes pour arriver à la maîtrise littéraire du Maître et à la genèse de la règle bénédictine.

Grégoire le Grand a aussi sa section propre que suit un beau chapitre sur saint

Colomban et son biographe Jonas de Bobbio. Les articles évoquent tour à tour les emprunts que Colomban a faits à Faust de Riez, aux *Sentences* de Sextus et à saint Jérôme, les offices nocturnes de Colomban et des "Catholiques", les origines de l'office irlandais et, enfin, le sens de la mort dans les textes de Jonas de Bobbio et les *Dialogues* de Grégoire le Grand. Le neuvième centre d'intérêt est consacré aux vues de Grégoire le Grand sur la vie religieuse à partir de son *Commentaire des Rois*.

Les 17 études du dernier chapitre se rapportent à des points particuliers concernant les liens que les règles, les institutions ou les écrits monastiques peuvent avoir entre eux dans l'histoire,

que ce soit sous la forme d'emprunts ou d'influences. En conclusion, Adalbert de Vogüé nous entretient de l'influence considérable que les Kellia égyptiennes ont eue sur le monachisme latin, ainsi que de la différence qu'il y a entre psaume et oraison dans la vie monastique: il montre en particulier comment le psaume appelle la prière silencieuse, qui l'achève et lui fait porter ses fruits.

Les index des noms de personnes anciennes et modernes, des mots et thèmes principaux font de cet ouvrage une somme exceptionnelle et désormais une référence obligée sur le monachisme ancien.

Jean BOREL

Achevé d'imprimer le 30 novembre 2001
sur les presses de



Imprimerie D. Guéniot
52200 Langres - Saints-Geosmes

NOVA & VETERA

4

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction	Georges Cottier, O.P.
Rédaction	Charles Morerod, O.P.
Secrétariat de rédaction	Guy Boissard
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25 E-mail: nova.vetera@worldcom.ch
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice Tél.: 024/486 05 11 E-mail: staugustin@bluewin.ch

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse	CHF 50.— (+ 8.— frais d'envoi)
France et autres pays	FF 200.— (+ 48.— frais d'envoi)
Abonnement de soutien	dès CHF 55.— (dès FF 220.—)
Prix au numéro	CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- *pour la Suisse:*
par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- *pour la France:*
par chèque libellé en FF à l'adresse des Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice ou par virement bancaire au Crédit Agricole des Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions Saint-Augustin.
- *pour les autres pays:*
par cartes Visa ou American Express, par virement postal au CCP indiqué ci-dessus.