

Reconnaître et accueillir l'action providentielle de Dieu dans le cours des événements n'est plus pour nous de l'ordre de l'évidence, immédiate et tranquille. Ce n'en reste pas moins une exigence vitale. Cette reconnaissance s'opère surtout à la lumière de la foi. Mais elle est aussi confirmée par la raison métaphysique. Les événements de ce monde sont en effet susceptibles d'une double lecture. D'une part, en tant qu'ils résultent du jeu des causes secondes, c'est-à-dire des lois de la nature ou des choix opérés par les libertés humaines, ils doivent être analysés et expliqués, autant que possible, par les diverses sciences et savoirs. Mais, d'autre part, à travers ce jeu des causes secondes, se réalise le dessein infailible de la Cause première. Son action ne se substitue pas (d'ordinaire) à l'action des causes secondes et n'interfère pas avec elle : elle la fonde, la soutient et l'oriente. La théologie philosophique est donc en mesure de reconnaître, à la source même de l'être et de l'agir des créatures, l'action causale et donc la présence de ce Dieu « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17,28) et qui « opère en nous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins » (Ph 2,13). La foi nous permet d'en déchiffrer plus avant les intentions. Foi et raison conspirent donc pour nous permettre de répondre à la question : « Où est-il ton Dieu ? » À cette double lumière, nous pouvons, en effet, comme le patriarche Jacob lorsqu'il s'éveille de son sommeil, nous écrier avec admiration et grande joie : « En vérité, le Seigneur est en ce lieu et je ne le savais pas » (Gn 28,16).

Serge-Thomas BONINO, OP

## L'âme humaine à la lumière de saint Thomas et ses implications aujourd'hui

Dominé par l'utilitarisme, le débat bioéthique actuel tend à apprécier les situations de début ou fin de vie exclusivement en termes de maximisation du plaisir et d'atténuation de la douleur<sup>1</sup>. Cette tendance se réclame d'un sensualisme réduisant l'homme à son animalité : il n'y aurait à ses yeux qu'une différence de *degré* entre les bêtes et les hommes, et non une différence de *nature*.

Le thomisme élucide cette tentation et l'explique par le fait que l'animal humain est spiritualisé : c'est dans sa vie animale déjà que l'homme aspire à l'infini.

Je voudrais montrer que, apercevant à juste titre les effets de la lumière spirituelle *dans* le plaisir et la douleur, le sensualisme imagine à tort d'être arrivé au terme. Refusant la spiritualité de l'âme humaine, qui lui fournirait la clef de la compréhension de l'homme, il reste en chemin, et sa confusion se retourne contre les personnes.

### 1. Principes d'anthropologie thomiste

#### 1.1. L'unité substantielle de l'âme et de la matière

Le principe directeur de l'anthropologie thomiste est celui de l'unité substantielle : l'âme est forme du corps. Immatérielle et subsistante par soi, l'âme humaine est l'acte d'un corps organisé ayant la vie en puissance. Cela signifie que le corps humain n'est tel qu'en raison de l'âme spirituelle qui lui communique sa propre existence. En dehors de cette animation, le corps n'est pas : il serait un cadavre<sup>2</sup>. Le corps humain n'est donc pas une marionnette comme Pinocchio, d'abord élaborée en elle-même et qui recevrait *ensuite* la vie, et accidentellement. Non ! c'est par l'âme que le corps humain existe

1. Conférence donnée à Budapest, le 6 octobre 2023, dans le cadre du colloque « Actual questions of anthropology in the light of Aquinas », organisé par les sœurs dominicaines de Hongrie à l'occasion du jubilé pour le 700<sup>e</sup> anniversaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin.

2. Voici la formulation paradoxale qu'il convient de tenir : à quel moment le corps a-t-il la vie en puissance ? Au moment où il est en acte, en raison de la forme substantielle qui lui communique l'*esse*.

comme humain. Aussi Thomas d'Aquin partage-t-il cette étonnante affirmation d'Aristote: « Il n'y a pas à chercher si l'âme et le corps sont un [...] »<sup>3</sup>.

### 1.2. *Le corps est fait pour l'âme*

Voici une conséquence majeure: *le corps est fait pour l'âme*. Pour que, à l'inverse, l'âme soit faite pour le corps, il faudrait que l'âme humaine fût une substance spirituelle subsistant dans une espèce complète<sup>4</sup>. Mais ce n'est pas le cas<sup>5</sup>. Comme toute matière, le corps est en réalité façonné *en vue de* cette forme substantielle qu'est l'âme humaine, et pour son bien<sup>6</sup>.

La raison en est la suivante: toute spirituelle qu'elle est, l'âme humaine est la plus infime dans la hiérarchie des réalités spirituelles parmi lesquelles elle occupe la dernière place. Même comme forme, elle reste en puissance, et doublement. D'une part, puisque toute réalité finie reçoit son existence, elle est en puissance à l'égard de son *esse*<sup>7</sup>. D'autre part, comme toutes les formes créées subsistantes, elle est en puissance de perfectionnement: « Rien

3. ARISTOTE, *De l'âme* II, 1, 412b6-7: « Il n'y a pas à chercher si l'âme et le corps sont un [...], pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte. » Pour une analyse détaillée de cette difficile formule, voir François-Xavier PUTALLAZ, « L'étant, l'être et l'un. Enjeux pour l'anthropologie de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 120/3 (2020), p. 355-372.

4. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 1, resp. (dans *Opera omnia*, t. XXIV, 1, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Rome-Paris, 1996, p. 9-10, l. 260-268 [abrégé: *QD de anima*]): « Set ulterius posuit Plato, quod anima non solum per se subsisteret, set quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, diffiniens hominem non aliquid compositum ex anima et corpore, set animam corpori utentem, ut sit comparatio anime ad corpus sicut naute ad nauem, uel sicut induti ad uestem. »

5. *QD de anima*, q. 1, ad 1 (p. 10, l. 347-349): « [...] etsi possit [anima humana] per se subsistere non tamen habet speciem completam, set corpus aduenit ei ad complementum speciei. » Le principe suivant est pleinement reconnu: « Cum igitur unio corporis et anime non sit propter corpus, set propter animam, quia materia sunt propter formas et non e conuerso, sequitur [...] » (*QD de anima*, q. 8, arg. 3 [p. 64, l. 44-47]). *QD de anima*, q. 8, ad 16 (p. 73, l. 482-486): « [...] unde unio forme ad materiam non est propter materiam set propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita, talis forma sibi datur; set ut forma sit talis, oportuit materiam sic disponi. »

6. *QD de anima*, q. 2, ad 14 (p. 21, l. 468-470): « [...] non est in detrimentum anime quod corpori uniatur, set hoc est ad perfectionem sue nature. »

7. L'âme humaine est à une distance infinie de Dieu qui, seul, est son *esse*: « Non est autem similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse et comparari ad ipsum ut potentia ad actum » (*QD de anima*, q. 6, ad 2 [p. 51, l. 272-275]). En effet, « nichil igitur prohibet esse aliquam formam a materia separatam que habeat esse; et in huiusmodi forma ipsa essentia forme comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum » (*QD de anima*, q. 6, resp. [p. 51, l. 240-244]).

n'empêche en effet que les formes subsistantes, anges et âmes humaines, soient susceptibles de recevoir (*susceptivas*) non seulement leur *esse*, mais encore d'autres perfections<sup>8</sup>.

Or plus ces formes subsistantes sont parfaites, moins les perfections requises pour leur accomplissement sont nombreuses: pour parfaire leurs opérations (*ad sui completionem*), les anges reçoivent des *species* infuses. Tandis que l'âme humaine est contrainte de mendier les *species* intelligibles en les abstrayant à partir des données sensorielles<sup>9</sup>. C'est donc *en vue de la perfection de ses opérations supérieures* que l'âme humaine a besoin d'un corps auquel elle est substantiellement unie.

### 1.3. *La bonne disposition du corps et des sens*

Mais pour que l'organisme joue ce rôle capital, il doit y être disposé. Ce n'est donc pas n'importe quel corps qui sera apte à servir l'âme spirituelle: « Ainsi il importe donc que le corps auquel l'âme rationnelle est unie soit optimalement disposé pour sentir<sup>10</sup>. »

L'abstraction n'est possible que si les sens sont adaptés à cet office, ce que ne saurait en aucun cas assurer une pure animalité. Pour que l'intellect possible puisse trouver dans les fantômes de l'imagination des *species* intelligibles à abstraire, il faut bien que l'intelligibilité y soit déjà présente: le mode d'opération sensoriel doit donc être préalablement surélevé. Mémoire, imagination et cogitative doivent préalablement être investies d'intelligence. Saint Thomas parle ici de la « proximité des puissances intellectuelles »: « Si la cogitative et la mémorative ont dans l'homme une pareille excellence,

8. *QD de anima*, q. 6, ad 3 (p. 52, l. 285-288): « Et similiter nichil prohibet formas subsistentes, que sunt angeli et anime, non solum esse susceptiuas ipsius esse, set etiam aliarum perfectionum. »

9. *QD de anima*, q. 8, resp. (p. 66-67, l. 185-198): « [...] cum [anima humana] sit infima in ordine intelligibilium substantiarum sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas quibus in operationem propriam exire possit – que est intelligere –, sicut habent superiores substantie intelligibiles; set est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula in qua nichil est scriptum, ut dicitur in III De anima. Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitiuis, que sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. »

10. *QD de anima*, a. 8, resp. (p. 67, l. 199-207): « Si igitur propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad representandum species sensibiles ex quibus in intellectu species intelligibiles resultent. Sic igitur oportet corpus cui anima rationalis unitur esse optime dispositum ad sentiendum. »

ce n'est pas en raison de ce qui est propre à la partie sensitive de l'âme, mais en raison d'une certaine affinité et proximité avec la raison universelle, laquelle rejaillit en quelque sorte sur elles. C'est pourquoi ce ne sont pas des facultés différentes de celles des autres animaux : ce sont les mêmes, mais plus parfaites<sup>11</sup>. »

On a souvent montré que l'« estimative » animale de la brebis fuyant le loup perçu comme un danger était modifiée au point de changer de nom, devenant chez l'homme une « cogitative », imprégnée des expériences humaines et des synthèses (*collationes*) de l'intellect : l'homme cogite déjà là où la bête agit d'instinct. Mais on a moins remarqué que deux autres facultés sensibles internes changent aussi de nom. En réponse au médecin Avicenne, Thomas d'Aquin observe que l'imagination non seulement « conserve les formes sensibles », mais encore les associe pour forger l'image d'une « montagne en or ». Cette opération est possible parce que l'imagination est investie d'intelligence : Thomas d'Aquin la nomme « imaginative ». En observant le fonctionnement de l'imagination humaine, c'est l'humanité qui se dévoile dans cette faculté animale. Il en va de même pour la mémoire, qui, utilisant des moyens mnémotechniques, devient une « mémorative. »<sup>12</sup>

#### 1.4. Le mode humain de l'affectivité

Non seulement il faut une pluralité de sens ainsi surélevés pour conduire l'âme à sa perfection, mais les passions comme la colère, l'amour ou la haine seront indispensables au bon usage de la volonté. C'est là surtout, dans l'affectivité sensible (*sensualitas*), qu'on découvre la présence cachée mais agissante de la volonté spirituelle. Cette proximité est d'autant plus accentuée que les trois puissances appétitives – désirative (*concupiscibilis*), combattive (*irascibilis*) et volonté (*voluntas*) – appartiennent au même genre appétitif, à cheval entre la partie sensible et la partie rationnelle de l'âme humaine.

Là, plus qu'ailleurs, l'interpénétration du spirituel et du sensible sera apparente (si apparente d'ailleurs que le sensualisme les confondra). D'une part<sup>13</sup>, les passions de la désirative (amour, haine, désir, aversion, plaisir et

11. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, 78, 4, ad 5.

12. *Somme de théologie* I, 78, 4: « Non seulement, comme les autres animaux, l'homme possède la mémoire qui produit le souvenir instantané d'événements passés, mais il en a aussi la réminiscence, comme s'il recherchait à se souvenir d'événements passés par un syllogisme opérant la synthèse des représentations individuelles. » Un tel fonctionnement mnémotechnique est caractéristique de l'animalité humaine, dont la mémoire devient une puissance « mémorative ».

13. Toujours en fonction du principe que le corps est fait pour l'âme.

peine) et celles de la combattive (espoir, résignation, audace, crainte et colère) sont exigées pour l'exercice de l'acte volontaire : « On a donc, non seulement le droit, mais même le devoir d'éprouver des passions, pourvu qu'elles soient bonnes<sup>14</sup>. » D'autre part, le moindre désir de la faculté désirative (*concupiscibilis*) porte tellement le sceau de la volonté destinée à l'infini, que les désirs eux-mêmes deviennent insatiables : c'est dans son désir animal déjà que l'animalité humaine recherche l'infini<sup>15</sup>.

Et nous touchons au sens de mon propos : en raison de sa volonté spirituelle, l'homme est destiné au bonheur et à la béatitude infinie. Or ce désir d'infini se dévoile déjà au cœur de la désirative. Puisque l'achèvement de la désirative (*concupiscibilis*) réside dans le plaisir, la tentation est évidente de prendre le plaisir pour le bonheur, et de considérer la destinée humaine exclusivement en termes de maximisation du plaisir et d'atténuation de la douleur.

Pareille confusion est aussi vieille que le monde, mais le sensualisme trouve aujourd'hui un terrain privilégié sous la forme de l'utilitarisme.

## 2. La confusion entre volonté et désir affectif : l'utilitarisme

### 2.1. Le welfarisme

De Jeremy Bentham à nos jours, on retrouve deux constantes dans l'histoire de l'utilitarisme : premièrement le conséquentialisme – qui ne m'intéresse pas ici<sup>16</sup> –, et deuxièmement le fait que ces conséquences sont

14. Étienne GILSON, *Saint Thomas moraliste*, Vrin, Paris, 1974, p. 123-124: « [...] un acte humain ne [peut] être complètement bon, nous dirions presque, complètement réussi, au point de vue moral, si chacun des éléments qui le constituent n'était exactement ce qu'il doit être. Dès lors, non seulement nous ne porterons pas contre les passions l'exclusive que porterait contre elles une morale de la pure intention, comme celle de Kant, mais nous avons au contraire le devoir de les requérir pour leur conférer le caractère de moralité qui leur fait naturellement défaut. Elles sont en nous comme une matière animale et moralement indifférente ; à nous de nous humaniser complètement en les pénétrant de raison. On a donc, non seulement le droit, mais même le devoir d'éprouver des passions, pourvu qu'elles soient bonnes ; elles le seront toujours lorsqu'elles résulteront de l'acte de la raison au lieu de le précéder. » Ici Gilson se réfère à la morale plus qu'à l'anthropologie.

15. Yves SIMON, *Traité du libre arbitre*, Sciences et lettres, Liège, 1951, p. 15: « C'est dans sa vie animale elle-même que l'homme se comporte en animal infini. » On pourrait descendre jusqu'aux besoins nutritionnels : en eux-mêmes, ceux-ci ne peuvent être infinis ; nous constatons qu'on se nourrit jusqu'à satiété, donc de manière limitée, et que chez l'homme, et l'homme seul, ils sont néanmoins insatiables.

16. Le conséquentialisme tient à une règle d'évaluation de l'action morale en fonction des seules conséquences d'un acte, évacuant la matière objective de l'acte moral.

mesurées à l'aune de la « maximisation du bien-être de tout être doté de sensibilité<sup>17</sup> ».

Ces thèses reposent sur une philosophie commune: le sensualisme<sup>18</sup>. Le projet utilitariste table alors sur une connaissance scientifique des ressorts du comportement humain afin d'élaborer une théorie morale, par calcul d'intérêt entre la somme des plaisirs et la quantité de douleur: « La nature a placé l'humanité sous l'empire de deux maîtres, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls qu'il appartient de nous indiquer ce que nous devons faire comme de déterminer ce que nous ferons<sup>19</sup>. » Entre l'homme et les autres animaux, il n'y donc qu'une différence de degré, et non de nature, au point que vouloir faire de l'humain l'unique sujet de dignité, réitérerait le geste raciste à l'échelle des espèces, dans ce que Peter Singer appellera le « spécisme ».

Le propre de la volonté spirituelle est ici ignoré. Quant à l'intellect, il entre en jeu dans la mesure où il rajoute à la quantité de plaisir: la raison peut accroître le plaisir ou la souffrance, puisqu'un adulte humain, prenant conscience de lui-même, peut craindre un événement futur ou s'en réjouir. Voilà un exemple patent d'un usage réducteur et étroitement instrumental de la raison<sup>20</sup>.

17. Catherine AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. 1: *Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, PUF, Paris, 1999, p. 15.

18. C'est une forme d'empirisme antimétaphysique, que mentionne déjà David Hume: « On nomme vertueuse chaque qualité de l'esprit qui procure du plaisir par sa seule contemplation, de même qu'on appelle vicieuse chaque qualité qui produit de la douleur. » Il faudra attendre Bentham et l'utilitarisme pour que, de simple observation empirique, ce principe d'utilité devienne normatif. Ce passage de l'observationnel au normatif est critiqué par G. E. Moore comme un cas typique de sophisme naturaliste, opérant un saut indu de l'être au devoir-être. En citant Hume (p. 24), Catherine Audard présente un bon survol de l'utilitarisme et de ses principales critiques dans l'utile introduction à son *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, p. 1-45.

19. Je souligne. Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, de 1789 et revu en 1823, dans une traduction de C. AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, p. 201: « D'un côté, le critère du bien et du mal, de l'autre, la chaîne des effets et des causes sont attachés à leur trône [de la peine et du plaisir]. Ils nous gouvernent dans tous nos actes, dans toutes nos paroles, dans toutes nos pensées [...]. Le principe d'utilité reconnaît cette sujétion et la prend pour fondement de ce système dont l'objet est de construire l'édifice de la félicité au moyen de la raison et du droit. »

20. La raison intervient dans la mesure où, *conscients de soi*, les hommes sont susceptibles de percevoir leur propre permanence dans le temps, et donc de craindre un événement nuisible futur ou de se réjouir par avance d'un événement plaisant. Au lieu d'être un guide de vérité qui donne sens à la vie humaine, l'intelligence est réduite au rôle d'instrument au service de la maximisation des plaisirs.

## 2.2. Raison et capacité de souffrir

La question anthropologique s'est donc déplacée. Elle n'est pas: « l'homme est-il raisonnable? », mais « cet individu sensible peut-il souffrir? ». Or si les capacités mentales d'un individu sont insuffisamment développées, comme chez un *fœtus* humain ou un enfant mentalement handicapé qui ne peuvent avoir conscience d'un événement futur les concernant, on pourrait les utiliser comme d'autres animaux pour des expériences médicales: « De ce point de vue, écrit Singer, les animaux non humains, les enfants et les personnes gravement handicapées mentales entrent dans la même catégorie<sup>21</sup>. » Il est plus légitime d'utiliser un embryon humain « surnuméraire » à des fins expérimentales, que tel rat susceptible de ressentir de la douleur<sup>22</sup>.

## 2.3. Le renversement de la morale

Voici un premier écueil de l'utilitarisme contemporain: supprimant toute distinction de nature entre hommes et bêtes, Singer introduit néanmoins d'autres frontières, bien plus effrayantes, à l'intérieur de l'espèce humaine: d'un côté, ceux qui sont des personnes *conscientes de soi*, de l'autre, ceux qui, dotés seulement de *conscience* (comme les *fœtus* et les nouveau-nés) sont à traiter comme d'autres animaux, et encore ceux *sans conscience* du tout (les embryons, les accidentés dans un coma irréversible) qui ne sont pas des personnes ou n'en sont plus, et de plus n'ont aucun intérêt à rester en vie. L'embryon humain ne pèse rien dans la balance utilitariste puisque, incapable

21. Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, Bayard, Paris, 1993, p. 67. Curieusement, Singer utilise ici le terme « personne » qu'il considère lui-même comme non pertinent dans sa propre conception: à ses yeux, un être humain gravement handicapé n'est justement pas une personne.

22. Je ne dis pas que l'utilitarisme se réduit à ce qu'en dit ici Peter Singer, mais j'observe que, ayant repéré l'humanité sous le seul jeu des peines et des plaisirs, on en vient nécessairement à imaginer – à tort – qu'il s'agit là de l'expression d'une sensibilité purement animale à peine plus élaborée, alors qu'elle est déjà spécifiquement humaine et spirituelle chez l'homme. La conséquence en est qu'il faudra étendre le même critère moral à tous les êtres dotés de sensibilité: « L'utilitarisme ne reconnaît pas le pluralisme des valeurs, et pose une valeur suprême, l'augmentation du bien-être et la diminution de la souffrance de tous les êtres capables de ressentir du plaisir ou de la peine » (C. AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, p. 18-19). La pluralité des personnes n'est pas prise au sérieux. En maximisant la quantité de bonheur, selon une forme d'arithmétique morale, et le bonheur de tous, y compris des bêtes, on justifie le *sacrifice* d'intérêts individuels, jusqu'à mépriser la personne humaine. Ce problème grave est reconnu par certains utilitaristes. Voir *ibid.*, p. 41.

de plaisir et de douleur, il ne jouit d'aucun intérêt<sup>23</sup>. Quant au nourrisson, ce n'est pas une personne<sup>24</sup>.

Et voici un deuxième écueil de l'utilitarisme : il entre en dissonance frontale avec les intuitions de la morale commune : « Il semble donc, par exemple, que tuer un chimpanzé est pire que tuer un être humain qui, du fait de son handicap mental congénital, n'est pas et ne sera jamais une personne<sup>25</sup>. »

L'utilitarisme ne se réduit certes pas à ce qu'en dit ici Singer, mais on comprend ce qu'écrivait en 1951 Yves Simon, un disciple de Maritain enseignant à Chicago, qui prend aujourd'hui une inquiétante tonalité : « Les idées morales à l'ordre du jour, loin de faire échec aux attentats du sensualisme contre la volonté humaine, veulent que ces attentats soient perpétrés avec succès<sup>26</sup>. »

Je reformule ma thèse. Comment est-il possible de trouver un critère d'action morale dans le bien-être de la seule sensibilité (*welfarisme*), et d'affirmer néanmoins qu'il s'agit de la plus haute caractéristique d'un agent moral ? Je crois que c'est possible, parce que la sensibilité sur laquelle se fonde l'utilitarisme n'est pas une sensibilité purement animale ; c'est la sensibilité d'un animal humanisé : animal dans son ordre, sujet à observation scientifique, mais exerçant ses activités selon un mode humain.

Par conséquent, il n'y a pas réellement de comparaison entre la volonté et le désir sensible – voilà un dualisme trop simpliste –, mais il faut comparer d'une part un acte de *volonté*, imparfaitement dissocié d'émotions concomitantes, d'autre part un acte de *désir sensible*, pris avec l'acte de volonté, cet acte spirituel de volonté étant *secrètement présent* en lui, mais *caché*<sup>27</sup>.

23. Voulant échapper à ces conséquences hédonistes et individualistes, l'utilitarisme appelé « utilitarisme de préférence » s'est mué en un système de pensée recherchant l'impartialité permettant de vivre en société, – ce qu'on appelle l'« utilitarisme de la règle ». Mais le prix à payer est exorbitant : à force d'impartialité, c'est-à-dire de pur calcul en vue du plus grand bien-être pour tous, on en vient à négliger les personnes.

24. Un professeur d'éthique de l'Université de Fribourg écrivait sans vergogne : « Je suis incapable de proposer une solution philosophique à la question de savoir comment justifier aux yeux de tous les humains raisonnables, comme une chose plausible, que des protopersonnes ou des personnes potentielles ne soient pas remplaçables » (Jean-Claude WOLF, « Les personnes sont-elles remplaçables ? », dans François-Xavier PUTALLAZ, Bernard SCHUMACHER, *L'Humain et la personne*, Cerf, Paris, 2008, p. 319-336 [321]).

25. Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, p. 120.

26. Yves SIMON, *Traité du libre arbitre*, p. 14. Pour dénier plus efficacement à l'homme toute dignité, on le présente alors comme « un paquet d'ondes émotionnelles », selon une « conception sensualiste du dynamisme humain » (*ibid.*).

27. Voir *ibid.*, p. 18.

Non seulement le thomisme admet ce fait capital ; mais il est seul capable de dévoiler la racine secrète du désir humain : en raison de la « proximité des puissances spirituelles », l'affectivité sensible est envahie par la volonté. Ce mélange fournit l'apparence, je dis bien l'apparence, de bien-fondé du sensualisme et de l'utilitarisme, contre le dualisme kantien.

Cependant comme la racine de l'humanisation animale de la personne – volonté et intellect spirituels – est méconnue par les sensualistes, les conditions sont remplies pour rabaisser l'homme à son animalité. L'antispécisme prétend respecter l'animal ? De fait, il avilit l'homme ! Il souhaite défendre les animaux ? De fait, il finit par une détestation de l'humain ! Voyez l'argument majeur en faveur de l'euthanasie : puisqu'il est humain d'achever les animaux souffrants, il est d'autant plus légitime de le faire pour les personnes en fin de vie qui le demandent librement !

### 3. *Tatouages et reconstruction du corps*

#### 3.1. *Maîtrise du corps : la mode du tatouage*

Parmi les lignes directrices de l'anthropologie thomiste figure celle de *l'unicité* de la forme substantielle<sup>28</sup> : l'unicité de l'âme humaine la rend totalement présente à toutes les parties du corps.

Certes l'âme n'est pas présente à chaque organe selon toute sa capacité opérative : la vue évidemment n'est pas dans l'oreille ; mais puisque chacune des puissances trouve sa racine en l'unique essence de l'âme spirituelle dont elle émane, celle-ci est totalement présente par son essence dans chaque partie du corps, lui communiquant son existence spirituelle, et rendant humaine chaque partie du corps humain. Lorsqu'une infirmière lave les pieds d'une personne âgée, ce ne sont pas seulement les pieds qu'elle soigne, mais tout son corps, et son âme immortelle : laver les pieds, c'est prendre soin de toute la personne<sup>29</sup>. L'humble service des soins corporels honore toute la personne, parce que chaque organe est porteur d'humanité : dans une chambre

28. Non seulement l'âme humaine n'est pas composée de matière et de forme (la distinction entre l'âme et son *esse* rend suffisamment compte de sa potentialité, pour dispenser d'introduire de la matérialité au sein de son essence), non seulement l'âme n'est pas unie au corps par une troisième entité (comme du mortier qui scellerait deux briques), mais elle est à la fois une et présente à la totalité du corps ; voir : *Somme de théologie* I, 76, 8. Contre la doctrine de la pluralité des formes, dominante à son époque, saint Thomas insiste sur l'unicité de l'âme humaine.

29. Et on devine à peine l'ampleur de l'événement anthropologique lorsque Jésus-Dieu lui-même lave les pieds de ses disciples.

d'hôpital, il y a une *personne* qui souffre de l'estomac, et c'est elle qu'on soigne, pas l'estomac. Le corps humain n'est donc pas laissé à sa propre logique qui l'isolerait de la personnalité.

Puisque chaque organe est porteur d'humanité, l'âme spirituelle exerce un certain *dominium* ou maîtrise sur le corps dont elle est la forme et la fin, et l'âme façonne le corps en quelque manière. Une fois au moins, Thomas d'Aquin affirme que l'âme est cause efficiente du corps : « Or le corps est disposé pour être proportionné à l'être de l'âme, par l'action de l'âme qui est cause efficiente du corps, comme le dit Aristote au 2<sup>e</sup> livre *De l'âme*<sup>30</sup>. » Or une cause efficiente fait *exister* son effet, mais en vue d'une *fin* qui, elle, lui est *donnée* : la cause efficiente fait exister la fin, mais ne fait pas que la fin soit fin<sup>31</sup>. Le médecin fait exister la santé, mais il ne fait pas que la santé soit un bien ou une fin. Or la fin de l'homme corporel, c'est la perfection ultime de l'âme spirituelle, grâce à la connaissance et à l'amour<sup>32</sup>. Voilà sa destinée.

Hélas, une double conjoncture fait aujourd'hui éclater cette anthropologie : premièrement, le primat exclusif de la cause efficiente fait croire à tort que, parce que ma liberté fait *exister* un acte, elle serait en même temps créatrice et maîtresse de la *valeur* de cet acte : je serais celui par qui il y a des valeurs, y compris celles de mon corps. Deuxièmement, le dualisme, cartésien ou kantien, arrache le corps à son enracinement spirituel, donc à l'âme qui lui donne forme par nature et fait exister son sens.

Alors que, pour le thomisme, il y a une signification à ce que notre corps soit tel, la tendance s'inverse aujourd'hui, jusqu'à lui ôter tout sens. Détaché de sa racine spirituelle, le corps humain est devenu muet.

C'est peut-être la raison de la mode du tatouage. Puisque le corps est en soi sans signification et que je puis le façonner à ma guise, le voilà à ma libre

30. *QD de anima*, q. 10, ad 11 (p. 93, l. 345-348) : « (...) corpus autem disponitur ad hoc quod sit proportionatum anime per actionem anime que est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in II De anima (II, 4, 415b8-12). »

31. THOMAS D'AQUIN, *De principiis naturae*, cap. 4 : « Unde efficiens est causa illius quod est finis : ut sit sanitas ; non tamen facit finem esse finem, et ita non est causa causalitatis finis, id est non facit finem esse finalem : sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. »

32. Le Père Emonet le disait joliment : « L'âme humaine, pourquoi donne-t-elle à son corps cette architecture ? (...) Une des réponses sera : si l'âme humaine se donne le corps qu'elle a, c'est non seulement pour naître à soi-même, mais encore pour naître à tout ce qui est, l'entrée en elle de toutes choses. D'autre part aussi, par ce même corps, laisser l'âme sortir de soi vers les choses leur donnant son amour. Connaissance et amour, voilà pourquoi l'âme humaine se dote ses organes et les tient ensemble, c'est sa raison d'être ultime » (Pierre-Marie ÉMONET, *L'âme humaine expliquée aux simples*, Chambray-lès-Tours, 1994, p. 16-17).

disposition ; or sa vacuité de sens requiert de compenser cette insignifiance ; il faut donc que j'écrive sur mon corps une histoire qui lui donne sens, sous forme de dessins, de motifs floraux, de têtes de mort ou de phrases rapides. Ce n'est pas le tatouage qui interpelle, mais l'ampleur du phénomène. Il est d'ailleurs intéressant que la plupart des législations imposent des limites au tatouage, l'interdisant sur le visage, comme si le visage était le dernier refuge de l'expression naturelle de la personne<sup>33</sup>. On constate à quel point l'identité humaine est ébranlée.

### 3.2. Reconstruction du corps : l'idéologie du genre

L'identité humaine est ébranlée aussi par l'idéologie du genre, qui relève de la même logique. Certes l'âme constitue en quelque manière le corps, mais, aux yeux de certains, ce façonnement est supposé arbitraire : quand on a réduit l'âme à sa liberté et évacué toute finalité objective de la nature, l'identité sexuelle devient objet de choix et de décision. Judith Butler l'avait affirmé dès les années 1990 : s'appuyant sur le fait observable, mais très marginal, des enfants intersexués, dont on ne peut établir s'il s'agit d'un garçon ou d'une fille – tant les chromosomes, les gonades et les organes sont indécis – elle souligne à juste titre qu'il convient de laisser la décision à la libre disposition de l'enfant et de ses parents. À partir de là, Judith Butler opère néanmoins une généralisation discutable : toute personne serait censée choisir sa propre identité sexuelle. Le projet devient subversif : pour déstabiliser une société, il convient d'opérer un passage de la périphérie au centre, c'est-à-dire de s'appuyer sur des exceptions pour en faire une règle générale<sup>34</sup>. Pour tout humain, « le sexe n'est pas un fait anatomique, mais un "fait" créé par le discours<sup>35</sup>. »

Le problème saute aux yeux. Si l'identité sexuelle est fonction de la liberté individuelle, il y aura non seulement deux, mais un nombre élevé, voire

33. Il y a certes des raisons pragmatiques à la préservation du visage, à fin de reconnaissance sur les passeports.

34. Puisque la nature est un principe qui agit en régulant *ut in pluribus*, il existera toujours des exceptions qui, en bonne doctrine, confirment la règle. Avec J. Butler, les exceptions deviennent la règle et, de manière indécente, s'imposent à tous.

35. Jean-François BRAUNSTEIN, *La philosophie devenue folle*, Le genre, l'animal, la mort, Grasset, Paris, 2018, p. 78. La matérialité corporelle s'évapore dans sa signification humaine, jusqu'à la thèse selon laquelle « seules existent des consciences et non des corps » (*ibid.*, p. 86). Le transsexualisme pourrait en devenir une expression majeure : « C'est ce déni de la finitude corporelle qui rend toutes les opérations sur le corps insatisfaisantes et conduit à une escalade dans les modifications corporelles. En effet, au-delà du genre, bien des pratiques contemporaines manifestent cette volonté de donner un sens à un corps qui n'en a pas » (*ibid.*, p. 96).

infini, d'identités individuelles. Or comme notre alphabet n'y suffit pas et que les sept lettres LGBTQIA sont déjà utilisées, il restera à compléter la liste par un « + » pour indiquer l'immense variété des identités sexuelles, ce qui, soit dit en passant, n'est pas très gentil pour les « + ». Les situations particulières, réelles mais minoritaires, sont artificiellement promues dans le but de les imposer comme norme générale; on en vient alors, comme à Trafalgar Square de Londres, à modifier les feux de circulation pour piétons, en y introduisant les symboles homme/femme, femme/femme, etc. La difficulté est évidente: la seule façon de ne discriminer personne, consiste à multiplier indéfiniment les symboles jusqu'à y insérer l'ensemble des minorités. C'en devient ridicule.

Voilà un nouveau fondamentalisme, phénomène culturel de grande ampleur dont l'anthropologie de saint Thomas permet de rendre compte<sup>36</sup>.

#### 4. *L'imagination et l'éducation du toucher*

##### 4.1. *L'importance des images*

La proximité des facultés spirituelles est repérable aussi dans le processus de connaissance: les psychologues ont montré que, s'il n'existe pas de sensation pure, c'est parce que nos perceptions sont déjà intellectualisées: chacun d'entre nous saura percevoir une boîte posée devant lui, mais nul ne dira spontanément qu'il voit seulement du noir avec trois faces et neuf arêtes. Le sensible par accident d'Aristote – cette boîte – est en réalité un vrai intelligible, toujours donné en accompagnement de la moindre sensation. Nous vivons ainsi dans un monde, car « dans la sensation la plus rigoureuse, l'intellect circule toujours<sup>37</sup> ». Et nous retrouvons notre intuition de départ: « C'est ainsi que la vigueur même de l'esprit, son aptitude à diffuser son énergie dans l'être humain tout entier, rendent possible le jeu d'apparences dont le sensualisme tire parti<sup>38</sup>. »

36. Alors que, en opposition à toute forme de dualisme, le thomisme reconnaît que l'âme se façonne en quelque manière le corps, mais en vue d'une finalité objective qui lui est donnée par nature; alors que la morale thomiste souligne l'importance des vertus perfectionnant les attitudes psychosomatiques et qu'elle justifie les interventions chirurgicales visant à restituer la finalité naturelle d'un corps blessé, voici désormais une liberté toute-puissante, alliée à un matérialisme technologique où le corps muet est insignifiant: ainsi naît un processus culturel inquiétant, qui se retourne contre l'humanité des personnes.

37. Pour parodier le philosophe ALAIN dans ses *Éléments de philosophie* I, 10, Gallimard, Paris, 1946, p. 54.

38. Yves SIMON, *Traité du libre arbitre*, p. 18.

On perçoit d'autant mieux la circulation secrète de l'intellect à mesure que les sens s'intériorisent: l'estimative devient cogitative, la mémoire mémorative et l'imagination imaginative. Or cette imagination baigne toute notre vie intellectuelle, au point d'ailleurs que la différence d'intelligence entre les humains relève surtout de ces sens internes; le thomisme ne craint donc pas les images, mais les maintient à leur juste place.

Pour que la connaissance soit possible, il est indispensable que les images particulières soient chargées d'intelligibilité. C'est en effet *au sein* de l'image que l'intellect possible découvre les *species* intelligibles qui le nourrissent. Cela serait impossible s'il s'agissait de purs produits de l'imagination animale; en réalité, les images sont déjà humaines et porteuses d'intelligibilité en puissance. On comprend mieux une thèse aristotélicienne ressassée par Averroès, que Thomas d'Aquin ne remet pas en cause: les images sont à l'intellect possible ce que les couleurs sont à la vue<sup>39</sup>. C'est comme si l'intellect considérait son objet propre au sein de l'image: « Le philosophe dit au III<sup>e</sup> livre *De l'âme* que l'intellect intellige les *species* dans les images<sup>40</sup>. »

Pour que cette intelligibilité puisse être dégagée des images, il importe donc qu'elle y soit présente. C'est pourquoi nos images sont toute pénétrées de la lumière de l'intellect agent, lequel a certes pour fonction d'abstraire les *species*, mais à condition qu'il illumine auparavant les images pour les enrichir d'intelligibilité: « D'une part les images sont illuminées par l'intellect agent, et d'autre part, par la vertu de l'intellect agent, c'est à partir d'elles que sont abstraites les *species* intelligibles. » Et cela est possible, car « de même que, en raison de la conjonction à la partie intellective [de l'âme], la partie sensitive acquiert une capacité plus grande, de même par la force de l'intellect agent les phantasmes sont rendus aptes à ce que les intentions intelligibles en soient abstraites<sup>41</sup> ».

39. *QD de anima*, q. 2, resp. (p. 17-18, l. 246-249): « Fantasmata enim, ut dicit Philosophus in III De anima, se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum et colores ad uisum. »

40. *Somme de théologie* I, 85, 1, obj. 5: « Philosophus, in III De anima, dicit quod intellectus intelligit species in phantasmatis. » Thomas d'Aquin ne conteste pas cette thèse: « Non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatis, prout sunt intellecte in potentia tantum » (*QD de anima*, a. 2, resp. [p. 18, l. 292-294]). D'où cette conséquence pédagogique: « Chacun peut l'expérimenter en lui-même: lorsqu'on s'efforce d'intelliger quelque chose, on se forme par manière d'exemple des fantasmes dans lesquels on regarde pour ainsi dire ce qu'on s'efforce d'intelliger » (*Somme de théologie* I, 84, 7).

41. *Somme de théologie* I, 85, 1, ad 4: « Illuminantur quidem [phantasmata], quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilita ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. »

Et tout à la fin du processus, l'intellect possible se retourne à nouveau sur l'image, afin d'y recueillir la charge existentielle des choses concrètes. Puisque la chose réelle à connaître n'est pas « la pierre en général », mais la quiddité de pierre existant dans ce caillou particulier, la connaissance humaine n'aboutirait jamais si l'intellect ne retournait au concret donné par les sens et l'imagination : « C'est pourquoi, pour que l'intellect intellige en acte son objet propre, il est nécessaire qu'il se tourne sur les fantômes, afin de considérer la nature universelle existant dans le particulier<sup>42</sup>. » On assure ainsi le réalisme de la connaissance.

D'où l'importance de l'éducation aux images, qui soulève le vaste débat de l'émergence envahissante des smartphones, lesquels induisent moins un prolongement de la vue qu'un appauvrissement du toucher.

#### 4.2. La radicalité du toucher

On terminera par une brève note sur le toucher justement, où se manifeste la différence entre l'homme et les autres animaux<sup>43</sup>.

Revenons aux principes. Pourquoi l'âme humaine est-elle unie au corps ? C'est au profit de l'âme qui, au plus bas degré de la hiérarchie des esprits, a besoin de recueillir à partir des sens la nourriture qui la perfectionne, afin d'atteindre sa plus haute finalité à travers la connaissance et l'amour. Or, dans l'ordre de la connaissance, elle doit recueillir les *species* intelligibles des choses, par l'entremise des sens. Il lui est donc indispensable de recourir à un corps organisé.

Mais la question rebondit : pourquoi l'âme humaine est-elle unie à ce corps-là ? Pourquoi ce corps ? Parce que le corps doit être constitué de manière optimale afin d'être disposé à recevoir les *species* sensibles<sup>44</sup>. Non

*QD de anima*, a. 5, ad 7 (p. 45, l. 337-342) : « [...] set fantasmata que mouent intellectum possibilem sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores uisibiles actu, ad faciendum tamen fantasmata intelligibilia esse actu requiritur lux interior, que est lux intellectus agentis. »

42. *Somme de théologie* I, 84, 7 : « Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. »

43. *Somme de théologie* I, 76, 5 : « Et c'est pour cela que, de tous les animaux, l'homme est doté du meilleur toucher. »

44. On l'a dit plus haut : « Il faut ainsi que le corps auquel l'âme rationnelle est unie soit disposé de manière optimale pour sentir » (*QD de anima*, q. 8 [p. 67, l. 205-207]).

seulement l'imagination baigne toute notre vie intellectuelle, mais par-là s'explique aussi la multiplicité des sens. Or le plus fondamental des sens – je ne dis pas le plus noble, mais le plus radical – est le toucher, lequel conditionne tous les autres, puisque tous y sont enracinés<sup>45</sup>. Pour que l'âme humaine parvienne à son perfectionnement, le corps doit être optimalement disposé à la sensation, et donc équipé d'un sens tactile avec un organe adéquat<sup>46</sup>.

C'est en fonction de la qualité du toucher qu'un homme sera plus ou moins disposé à l'activité intellectuelle. On s'est beaucoup moqué de l'affirmation d'Aristote, reprise par saint Thomas : « Ceux dont la chair est la plus détendue (*molles carne*), qui ont un bon sens du toucher, nous les voyons plus aptes aux choses de l'esprit<sup>47</sup>. » Lorsqu'il faut choisir un bon chirurgien, peut-être est-il indiqué de considérer non seulement ses diplômes universitaires, mais aussi son habileté manuelle. Regardez les mains d'un musicien. Henri Bergson avait souligné l'importance de l'éducation du toucher qui deviendra un tact permettant à l'esprit de remonter de la main jusqu'à l'intelligence<sup>48</sup>.

Mais voyons les conditions générales du toucher. Tout organe sensoriel doit être dénué des formes sensibles en acte que reçoit la faculté sensorielle ; la rétine ne doit pas être déjà rouge par elle-même, sans quoi la vue ne serait pas à même de saisir les autres couleurs : le rouge ferait écran, et nous ne verrions rien. Les sens sont donc en puissance de recevoir les formes sensibles qui les perfectionnent en acte, mais sans être déjà préalablement imprégnés de ces formes. Or pareille vacuité est impossible pour le toucher puisque, répandu sur l'ensemble du corps, il ne peut être dénué de toute chaleur dans le but de recevoir les impressions de chaud ou de froid ! Au contraire des autres sens, il ne peut être totalement libre des qualités sensibles qu'il reçoit. Il faut donc au moins qu'il y oppose le moins de résistance possible.

Pour ce faire, il doit se trouver dans une bonne proportion ou dans un état médian mesuré, permettant de percevoir et le chaud et le froid (*aequalitas*

45. Le signe de cette primauté est que, lorsqu'on dort et que le toucher est en repos, tous les autres sens s'en trouvent « immobilisés ».

46. Si le cerveau est cet organe, le toucher est néanmoins réparti sur tout le corps, contrairement aux quatre autres sens externes localisés dans la tête. De plus, chez l'homme ce sens est plus certain que chez les autres animaux, selon ARISTOTE, *De l'âme* II, 423b26-30.

47. *QD de anima*. q. 8, (p. 67, l. 227-228) : « Molles enim carne, qui sunt boni tactus, aptos mente uidemus. »

48. Voir Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938, p. 90-95.

*complexionis*)<sup>49</sup>: « La qualité du toucher dépend de la qualité de la complexion, ou *temperantia*<sup>50</sup>. » La *complexio* est un mélange, dont la *temperantia* assure l'équilibre modéré. Une constitution extrême rendrait difficile l'exercice du toucher, contrairement à une « *complexio media seu temperata* ». Essayez de lire le *Traité de l'âme* en haute montagne à -10°C, ou sous des chaleurs torrides, et nous en reparlerons. D'où l'importance d'un climat *tempéré*, et du *tempérament* équilibré de chacun. Ce n'est pas fortuitement qu'on appelle « *tempérance* » la vertu de modération dans l'usage du toucher. Cette tempérance ne s'acquiert pas en lisant la *Somme de théologie*, mais par un exercice continu dès la tendre enfance, dont le sport raisonnable est un bon vecteur.

Or pour assurer la meilleure disposition des sens internes, si décisifs pour l'exercice intellectuel, il faut que l'homme soit au mieux disposé dans son corps et son toucher, et en particulier que son cerveau soit plus complexe que celui des autres animaux<sup>51</sup>. L'homme se tient debout: la station droite lui permettant de tenir la tête de manière, non seulement à dégager le pharynx pour parler, mais afin de rendre l'opération de son âme plus *libre* (*liberior*)<sup>52</sup>. Libérant du même coup les mains en leur laissant un usage multiple et non spécialisé, celles-ci peuvent devenir « l'organe des organes » et servir l'intellect qui est la « *species des species* » (*species specierum*), indispensables au perfectionnement ultime de l'homme<sup>53</sup>. La main est donc signe de l'intelligence, et l'éducation du toucher indispensable à notre perfectionnement vers le bonheur.

Et l'on retrouve ma thèse: en observant scientifiquement le corps humain, le sensualisme peut découvrir l'humanité au sein même de son animalité. Son pire défaut sera de s'y arrêter, jusqu'à négliger la racine spirituelle de l'âme humaine.

Mais les chrétiens n'en sont quittes pour autant. Car si la fin de l'âme est de devenir « semblable à Dieu », l'expérience mystique qui envahit toute la sensibilité et arrache le toucher à sa logique animale, ne déroge pas au principe anthropologique; l'homme reste homme: même dans l'extase, le

49. *QD de anima*, q. 8 (p. 67, l. 248).

50. THOMAS D'AQUIN, *Sentencia libri De anima* II, cap. 19 (*Opera omnia*, t. 45/1, Commissio Leonina – Vrin, Rome-Paris, 1984, p. 149, l. 104-105): « Bonitas tactus sequitur bonitatem complexionis siue temperantiam. »

51. Voir *QD de anima*, q. 8 (p. 68, l. 263-266).

52. *QD de anima*, q. 8 (p. 68, l. 266).

53. *QD de anima*, q. 8, ad 20 (p. 74, l. 542-546): « Et ideo loco omnium auxiliorum que alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum, et manus, que sunt organum organorum, per quas potest sibi preparare omnia necessaria. »

corps est fait pour l'âme. Or lorsque l'éducation du toucher, avec la vertu de tempérance, n'est pas en place – et elle n'est jamais en place dans l'ordre de la nature blessée, en raison de la dévastation du péché –, il ne suffira pas de lire les encycliques des papes et *Humanae vitae* pour assurer l'éducation chrétienne. Lorsque l'exercice du toucher est déviant, la relation entre mystique et sensation non seulement devient confuse, mais les priorités s'inversent: la volonté se met subrepticement au service de la sensualité; l'âme se soumet au corps, l'amour d'amitié est instrumentalisé et s'érige en justification de certains débordements sexuels. Ce type de pseudo-mystique n'est pas dû à la seule faiblesse individuelle: il devient vicieux, jusqu'à dérouter de larges milieux catholiques.

Comme ce n'est ici pas le lieu d'en parler davantage, je m'en tiens au principe central de l'anthropologie thomasiennne; c'est à l'avantage et en vue de l'âme que celle-ci est substantiellement unie à la matière organique, et à ce corps-ci, sommet de toute l'opération de la nature matérielle: « L'opération entière de la nature inférieure s'achève à l'homme comme à ce qu'il y a de plus parfait<sup>54</sup> », et cela malgré l'imperfection inhérente à toute matière: corruptibilité, fatigue et maladies<sup>55</sup>.

### Conclusion

Selon les principes thomistes, l'âme humaine a tellement besoin du corps que ses opérations animales sont déjà imprégnées de spiritualité: ses activités observables sont si mélangées que, sans la clef de l'unité substantielle, la confusion est inévitable et les conséquences dramatiques:

1° confondant plaisir et bonheur infini, l'utilitarisme voit dans la maximisation des plaisirs l'horizon de la vie humaine; ce faisant, il avilit la dignité humaine en justifiant par exemple l'euthanasie;

2° croyant que le corps humain, façonné par l'âme, est à la disposition d'une liberté arbitraire, l'idéologie du genre méconnaît le sens de la différenciation sexuelle;

3° constatant que la vie spirituelle envahit le corps entier, certains catholiques ont gravement instrumentalisé l'expérience mystique pour l'asservir à leur propre satisfaction.

54. *QD de anima*, q. 8, resp. (p. 67-68, l. 249-251): « [...] tota operatio nature inferioris terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. »

55. Mais la foi commune en Jésus totalement Dieu et totalement homme éclaire sur l'état de justice originelle, quand l'homme et la femme étaient préservés de ces maux par une grâce spéciale; et l'espérance chrétienne assure l'ultime perfection attendue avec la résurrection du corps.

Dans leurs déviances, ces trois échecs témoignent néanmoins en creux de la vérité de l'anthropologie thomiste, dont l'importance apparaît clairement aujourd'hui.

François-Xavier PUTALLAZ

Saint Vincent est le quatrième saint de l'Ordre des Prêcheurs à avoir été canonisé – il l'a été en 1455 – après saint Dominique en 1234, comme fondateur de l'Ordre, saint Pierre martyr en 1253, comme modèle du saint inquisiteur, et saint Thomas d'Aquin en 1323 comme modèle du saint théologien. Il est le premier à avoir été canonisé comme modèle du saint prédicateur\*.

Né à Valencia (Espagne) en 1350, fils du notaire Guillaume et de son épouse Constance, il entre chez les frères Prêcheurs de la ville où il reçoit l'habit le 5 février 1367 et y fait profession le 6 février 1368. Assigné à Barcelone pour y étudier la philosophie, il continue ses études à Lérida où il enseigne la logique. En 1373, il poursuit ses études à Barcelone où il étudie la Bible et les *Sentences* de Pierre Lombard puis à Toulouse en 1376 où il étudie la théologie. De retour à Valencia, il est ordonné prêtre en 1378, et l'année suivante il est élu prieur. En 1388, il obtient le titre de Maître en théologie et l'année suivante celui de Prédicateur général. De 1385 à 1390, saint Vincent enseigne la théologie à la cathédrale de Valencia.

En 1395, saint Vincent est appelé par le pape Benoît XIII à Avignon. Le 22 novembre 1399, il quitte Avignon et commence une prédication apostolique itinérante dans les territoires de l'obédience avignonnaise, passant de ville en ville, là où on l'appelait, alternant prédication et missions politiques. C'est ainsi qu'il participe au compromis de Caspe en 1412, où l'on parvient à désigner un nouveau roi d'Aragon. Sa venue en Bretagne à la fin de sa vie à la demande du duc de Bretagne a également un arrière-fond politique. Saint Vincent parcourt la Provence, le Dauphiné, la Savoie, la Suisse, le Piémont, peut-être la Lombardie, puis la Castille, l'Aragon, la Catalogne. Il revient alors en France, passe à Toulouse, traverse le Massif Central, la Bourgogne, les Pays de la Loire, la Normandie et la Bretagne. Saint Vincent meurt le 5 avril 1419 à Vannes. L'itinéraire exact suivi par saint Vincent, qui n'obéit à aucune logique, est encore à préciser. Il apparaît souvent dans les comptes

\* Ndlr: cet article a paru en néerlandais sous le titre « Vincent Ferrer. Gezonden uit de zijde van Christus », dans Stephan VAN ERP, Anton-Marie MILH (dir.), *Hervorming, Dominicaanse spiritualiteit in de 15de en 16de eeuw*, Antwerpen, Halewijn, 2022, p. 15-29. Nous remercions les éditeurs, Stephan van Erp et Anton-Marie Milh, d'avoir autorisé la publication de l'original français dans *Nova et Vetera*.