

## IMMATERIALITE DE L'INTELLECT ET IMMORTALITE DE L'AME HUMAINE SELON FRANCISCO SUAREZ

La réflexion de Suárez sur l'immortalité de l'âme humaine, développée dans les chapitres 9, 10, 11 et 12 du livre 1 de la dernière rédaction du traité *De l'Âme*, présente la particularité d'être sans doute la dernière réflexion de Suárez en ce monde. En 1617 en effet, Suárez avait entrepris de réécrire le traité *De l'Âme* qu'il avait composé dans sa jeunesse, probablement en 1573 alors qu'il enseignait la philosophie à Ségovie. Il eut le temps de réécrire les douze premiers chapitres avant d'être, le 11 septembre, interrompu dans son travail par la maladie. Il mourut le 25 septembre 1617. Les chapitres 9, 10, 11 et 12 sont donc ses derniers écrits et ils concernent tous l'âme humaine et son immortalité.

Les conclusions de la part philosophique de cette réflexion sont assez positives. Suárez pense qu'avant même toute démonstration nous possédons des signes nombreux et certains de notre immortalité<sup>1</sup>. La philosophie transforme ces signes en preuves. Mais Suárez estime que, parmi les preuves philosophiques ainsi obtenues, seules deux sont des «démonstrations suffisantes en elles-mêmes»: une des preuves morales et la preuve par l'immatérialité de l'opération de l'intellect<sup>2</sup>. C'est cette dernière argumentation que je voudrais présenter aujourd'hui. Devant être bref, je le ferai en présentant souvent le raisonnement de Suárez de manière abrégée et en donnant peu de références. Dans une étude un peu plus développée, qui paraîtra bientôt, je suivrai de plus près son raisonnement et je donnerai les quelques deux cents références nécessaires pour que le lecteur de Suárez puisse retrouver dans son oeuvre tous les moments de l'argumentation.

La preuve par l'immatérialité de l'opération de l'intellect ne prétend pas démontrer que l'âme humaine ne peut être anéantie d'aucune façon. Une telle démonstration serait d'ailleurs, selon Suárez, impossible, puisque l'âme humaine, comme toute créature, est constamment soutenue dans l'être par la libre volonté de Dieu et qu'il suffit que Dieu cesse de la soutenir dans l'être pour qu'elle s'anéantisse aussitôt. La preuve par l'immatérialité de l'opération de l'intellect veut seulement démontrer que l'âme humaine ne peut subir la mort ou corruption<sup>3</sup>. La mort ou corruption est cet anéantissement qui résulte de la division d'une

1 D.A., l. 1, c. 10, n. 38.

2 D.A., l. 1, c. 10, n. 35.

3 D.A., l. 1, c. 10, nn. 16 et 23.

substance, c'est-à-dire de la séparation réelle de ses parties. La preuve par l'immatérialité de l'opération de l'intellect veut seulement démontrer que l'âme humaine ne peut subir la division, parce qu'elle est indivisible.

Elle procède à cette démonstration en posant en majeure que toute forme immatérielle est indivisible et en mineure que l'âme humaine est une forme immatérielle, comme le révèle son opération propre, l'opération de l'intellect. Toutefois lorsque, dans les chapitres 9, 10, 11 et 12 de la dernière rédaction du traité *De l'Âme*, Suárez présente cette preuve, il ne justifie guère que la mineure. Il considère manifestement la majeure comme déjà démontrée. Et il est vrai qu'elle est la conséquence nécessaire de la théorie de la matière et de la forme développée dans ces *Discussions Métaphysiques* que Suárez nomme volontiers sa *Métaphysique*.

Dans la métaphysique de Suárez, la matière et la forme ne sont pas des corrélatifs s'appelant mutuellement et s'accompagnant toujours. Il est vrai certes que tout étant matériel a une forme, mais il n'est pas vrai que tout étant pourvu d'une forme ait aussi une matière. Dieu et les anges sont des formes sans matière. Les concepts de matière et de forme ne sont pas de même extension. Seuls les étants du monde des astres et du monde sublunaire ont une matière: le concept de matière est un concept régional. Tout étant, crée ou incréé, matériel ou immatériel, est une forme ou a une forme ou n'a l'être complet que dans une forme: le concept de forme est, sinon un concept transcendantal, du moins un concept possédant l'extension absolue des concepts transcendants. Cette différence d'extension est liée à une différence d'origine. Le concept de matière est acquis dans une réflexion sur le devenir du monde sensible, plus précisément sur certains phénomènes du monde de la génération et de la corruption, autrement dit il est acquis dans une réflexion sur l'expérience physique. Le concept de forme est acquis, sinon dans la réflexion transcendantale sur l'étant en tant qu'étant, du moins à la suite et en conséquence de cette réflexion transcendantale.

Cette réflexion nous apprend que tout étant véritable et complet est un acte, c'est-à-dire qu'il est acte et qu'il est un. Tout étant véritable et complet doit être formé d'un ensemble de propriétés ou déterminations qui d'une part sont constamment en acte et d'autre part sont inséparablement unies. Certes beaucoup d'étants enrichissent leur être de nouveaux actes dans le devenir, c'est-à-dire dans le passage de la puissance à l'acte, mais il doit exister dans tout étant véritable et complet un noyau permanent de propriétés toujours en acte et inséparablement unies, noyau qui constitue la forme de cet étant. La forme est donc une totalité en acte et intrinsèquement une. Cette totalité est le principe d'un dynamisme. En effet la forme est acte, mais tout acte est principe d'action. De la forme jaillissent un appetitus et des opérations qui sont ordonnés vers l'épanouissement de l'étant dans l'être. La forme met dans l'étant un dynamisme auto-positionnel<sup>4</sup>.

4 M., d. 1, s. 6, n. 3; d. 30, s. 16, n. 4; D.A., l. 5, c. 1, n. 1; M., d. 35, s. 3, n. 12; D.A., l. 1, c. 3, n. 3; l. 1, c. 11, n. 13; etc.

La forme agissante est l'élément fondamental de l'univers de Suárez. Tout étant véritable et complet *est* une forme ou *a* une forme. Il est *une* forme, s'il est une «forme pure» ou «subsistante», c'est-à-dire s'il se confond avec sa forme. Dieu et les anges sont de telles formes pures. Il *a* une forme, si sa forme informe une matière et n'est donc qu'une des deux parties de son essence, la partie dominante et substantielle il est vrai, l'autre partie étant la matière.

L'existence de la matière nous est révélée par deux phénomènes physiques à la fois familiers et étonnants<sup>5</sup>. En premier lieu, la naissance et la mort des substances du monde sublunaire ne sont pas un surgissement absolu dans l'être et un anéantissement absolu: manifestement elles naissent d'une multiplicité préexistante, que leur forme rassemble et unifie, et manifestement elles libèrent dans leur mort une multiplicité qui existera après elles en se dispersant dans tout l'univers. En second lieu, certaines de ces substances —les substances vivantes— connaissent en quelque sorte une naissance et une mort constantes: constamment en effet elles puisent dans leur milieu une multiplicité, l'organisent, l'intègrent dans leur être, puisqu'en l'absorbant elles croissent et se fortifient, puis la rejettent dans leur milieu. Cette multiplicité d'où naissent les substances du monde sublunaire, qu'elles libèrent dans leur mort, que les substances vivantes échangent constamment avec leur milieu, c'est la matière.

La matière proprement dite ou matière première ne se confond pas avec les corps élémentaires<sup>6</sup>. Ces corps en effet connaissent eux aussi la génération et la corruption, se transformant tous mutuellement les uns dans les autres. Chacun d'entre eux n'est donc qu'une information particulière et provisoire de la matière première qui est composante de ces corps et ne se confond pas avec eux. Mais les corps élémentaires sont les derniers objets qui puissent tomber sous les prises de nos sens. La matière première ne peut donc être l'objet d'une expérience sensible directe. Nous ne la connaissons que par réflexion sur le devenir et donc par une connaissance indirecte qui nous dit peu de chose sur ce qu'elle est<sup>7</sup>. Toutefois nous savons qu'elle n'est pas du non-être. Suárez insiste sur ce point. «La matière exerce une véritable et réelle fonction dans la nature»<sup>8</sup>. Par suite elle doit avoir une certaine actualité et donc un certain être<sup>9</sup>. Mais parce qu'elle n'a pas d'unité, elle n'a qu'un être incomplet. Elle n'est pas une forme et n'a pas en elle-même de forme<sup>10</sup>. Cette incomplétude ontologique fait que la matière n'existe sans doute jamais à l'état isolé dans l'univers, mais qu'elle se présente à nous toujours en composition avec une forme qui lui donne l'être complet<sup>11</sup>. Surtout cette incomplétude ontologique fait que la matière est en elle-même divisible, réellement et indéfiniment divisible, d'une divisibilité

5 M., d. 13, s. 1, nn. 5-8.

6 M., d. 13, s. 3, n. 6.

7 M., d. 13, s. 6, nn. 3 et 4.

8 M., d. 13, s. 4, n. 3.

9 M., d. 13, s. 5.

10 M., d. 13, s. 2-4.

11 M., d. 15, s. 8, nn. 9-16.

si profonde qu'elle se communique au composé de forme et de matière et qu'elle se communique parfois à la forme elle-même.

La forme, puisqu'elle est une totalité en acte intrinsèquement une, est en elle-même indivisible. Son unité intrinsèque en effet signifie que ses parties ne peuvent être séparées réellement, autrement dit qu'elles ne peuvent être désolidarisées dans l'être en sorte que l'une puisse garder l'être pendant que l'autre cesse d'être. La forme ne peut subir la division, puisque ses parties ne peuvent être séparées réellement: elle est donc en elle-même ou intrinsèquement indivisible<sup>12</sup>. La matière au contraire, en raison de son manque d'unité, est faite de parties séparables réellement, elles-mêmes faites de parties séparables réellement et ainsi de suite indéfiniment. Cette divisibilité de la matière apparaît clairement dans la divisibilité de la quantité.

Pour Suárez, la quantité au sens premier et propre du mot, c'est la quantité continue et «la raison et l'effet formel de la quantité continue est l'extension»<sup>13</sup>. L'extension elle-même, c'est la composition en parties extérieures les une aux autres, dont chacune est elle-même composée de parties extérieures les unes aux autres et ainsi de suite indéfiniment. Des parties extérieures les unes aux autres sont en dehors les unes des autres: «l'une exclut l'autre, c'est-à-dire n'est pas l'autre» écrit Suárez<sup>14</sup>. De telles parties possèdent chacune leur être propre: elles sont donc réellement séparables. Ainsi, faite de parties réellement séparables, elles-mêmes faites de parties réellement séparables et ainsi de suite indéfiniment, la quantité est divisible à l'infini, par la puissance absolue de Dieu du moins<sup>15</sup>.

Suárez pense que la quantité existe dans la matière comme son seul accident propre, un accident «naturellement et nécessairement conjoint avec l'entité de la matière»<sup>16</sup>. Mais, puisque l'accident n'a d'être que dans l'être de son sujet, les caractéristiques ontologiques de l'accident résultent de celles du sujet et les manifestent. C'est pourquoi la divisibilité à l'infini de la quantité a sa cause dans la divisibilité à l'infini de la matière et la manifeste. L'une et l'autre divisibilité ont leur racine dans l'incomplétude ontologique de la matière: son manque d'unité et de forme. L'unité de ces deux divisibilités est telle que Suárez dit indifféremment de la matière qu'elle est divisible en «parties matérielles» ou en «parties quantitatives».

La divisibilité de la matière se communique aux composés de forme et de matière. Dans ces composés en effet la forme est unie à la matière par l'information qu'elle lui donne: elle structure la matière et, quand il s'agit de la matière d'un vivant, l'organise. Or la divisibilité ontologique de la matière entraîne la possibilité de la séparation spatiale de ses parties: celles-ci peuvent toujours, par la puissance absolue de Dieu du moins, être éloignées les unes des autres dans l'espace. Cette séparation spatiale, lorsqu'elle atteint une certaine grandeur, brise l'infor-

12 M., d. 14, s. 3, n. 45; d. 15, s. 2, n. 1; D.A., l. 1, c. 10, n. 16.

13 M., d. 40, s. 4.

14 M., d. 40, s. 4, n. 4.

15 M., d. 40, s. 1, n. 8; d. 41, s. 5, nn. 15-17.

16 M., d. 13, s. 14, n. 15.

mation de la matière, détruisant ainsi la relation de la forme à la matière et séparant ainsi réellement ces deux parties essentielles du composé. La divisibilité de la matière se communique donc aux composés, mettant en eux la possibilité de leur division en parties essentielles: elle les rend corruptibles.

La divisibilité de la matière se communique même d'une certaine façon à certaines formes, les «formes matérielles». L'expression est au premier abord étonnante car la forme est par définition immatérielle et la matière par définition informe. Mais Suárez entend par «formes matérielles» des formes qui sont totalement engagées dans l'information de la matière et dont tout l'opérer est matériel<sup>17</sup>. Ces deux propriétés s'impliquent l'une l'autre. En effet l'opérer d'un agent est totalement matériel lorsque chacune de ses opérations produit un objet «lui-même» matériel, c'est-à-dire composé d'une forme «elle-même» engagée dans l'information d'une matière. Or l'agent produit dans son action un semblable à soi. Par suite la matérialité totale de l'opérer d'une forme implique que cette forme est totalement engagée dans l'information de sa matière et réciproquement.

La forme matérielle, en tant que forme, est indivisible. Elle est indivisible en elle-même ou intrinsèquement. Mais, du fait de son union profonde avec la matière, elle est affectée d'une sorte de divisibilité extrinsèque, ce qui permet à Suárez d'employer parfois les expressions au premier abord contradictoires de «formes divisibles»<sup>18</sup> et «d'âmes divisibles»<sup>19</sup>. En effet il peut toujours arriver qu'une séparation spatiale brise totalement la structuration que la forme matérielle impose à sa matière, interrompant ainsi totalement son information d'une matière. Le composé que la forme matérielle constitue avec sa matière est alors corrompu. La matière va se disperser dans l'univers en entrant dans d'autres composés. La forme matérielle, elle, perd toute possibilité d'opérer. Mais la possibilité d'opérer fait partie de l'essence de la forme, dont nous avons vu qu'elle est essentiellement une forme agissante. Par suite la forme matérielle, en perdant toute possibilité d'opérer, perd une partie d'elle-même et, en vertu même de son indivisibilité, perd l'être. Cette forme, séparée de la matière s'anéantit aussitôt<sup>20</sup>. La divisibilité de la matière met donc dans la forme matérielle la possibilité de la mort et même sa nécessité: en raison de la multiplicité de la concurrence des agents contraires dans la nature, il est inévitable qu'un jour un choc provoque la séparation profonde des parties de la matière et par suite l'anéantissement et du composé et de la forme matérielle.

La matière met donc dans certaines formes, les formes matérielles, une divisibilité extrinsèque, mais profonde: cette divisibilité atteint ces formes dans leur être même, puisqu'elle rend possible et même nécessaire leur anéantissement. Cette divisibilité est une des grandes raisons de l'empire de la mort dans l'univers. Toutefois il ne faut pas que le spectacle impressionnant de cet empire nous amène à conclure à la

17 M., d. 15, s. 2, n. 13; D.A., l. 1, c. 9, n. 15; l. 1, c. 11, n. 16.

18 M., d. 15, s. 10, n. 31.

19 D.A., l. 1, c. 2, n. 19.

20 M., d. 40, s. 1, n. 9; D.A., l. 1, c. 10, nn. 17-18.

divisibilité de toute forme. Deux considérations doivent nous arrêter. D'abord la matière est pour la forme la seule source possible de divisibilité. En effet, la forme étant intrinsèquement indivisible ne peut recevoir la divisibilité que de l'extérieur, donc de la matière, puisque la matière est l'autre de la forme dans l'univers. C'est pourquoi Suárez peut poser en principe que toujours «la division provient de quelque matérialité»<sup>21</sup>. En second lieu, la matière ne peut mettre la divisibilité, du moins une divisibilité véritable, atteignant l'être même, que dans les formes qui sont totalement engagées dans l'information d'une matière, autrement dit dans les «formes matérielles». Les formes qui ne sont pas totalement engagées dans l'information d'une matière, les «formes immatérielles», sont donc intrinsèquement et extrinsèquement indivisibles, absolument indivisibles peut-on dire. Mais quelles sont ces formes immatérielles?

Les formes pures ou substantives, Dieu et les anges, sont évidemment des formes immatérielles. Mais entre ces formes absolument immatérielles qui n'informent aucune matière et les formes matérielles qui sont totalement engagées dans l'information de la matière, on peut concevoir la possibilité au moins d'une forme immatérielle d'un type intermédiaire<sup>22</sup>. Cette forme informerait bien une matière, mais ne serait pas totalement engagée dans cette information. La forme matérielle est «immergée dans la matière» dit souvent Suárez<sup>23</sup>; celle-ci en émergerait: une part d'elle-même ne serait pas informante. L'opérer d'une telle forme pourrait donc n'être pas totalement matériel: une de ses opérations au moins pourrait être immatérielle. Par suite la division de la matière ne menacerait pas cette forme dans son être lui-même, car elle ne la priverait pas de toute possibilité d'opérer. Cette forme d'un type intermédiaire serait donc, bien qu'elle informe une matière, indépendante de la matière dans son être. Elle serait bien une forme immatérielle et serait intrinsèquement et extrinsèquement indivisible.

L'existence d'une telle forme est possible et même en un certain sens nécessaire<sup>24</sup>. Dieu a certainement créé un univers excellent. Or il convenait pour l'excellence de l'univers que l'échelle des étants ne soit pas discontinue et qu'il existe «entre le genre des choses purement immatérielles et le genre des choses purement corporelles, qui sont pour ainsi dire les deux ordres extrêmes de l'univers, une créature d'un type intermédiaire»<sup>25</sup>. Il convenait donc qu'il existe des formes qui soient indépendantes de la matière dans leur être tout en informant une matière. Dieu a dû créer de telles formes et «il l'a sans doute fait»<sup>26</sup>.

L'argumentation précédente était une sorte de preuve à priori de l'existence de telles formes. Mais nous en avons une preuve à posteriori<sup>27</sup>, à laquelle Suárez attache beaucoup plus d'importance. En effet nous rencontrons dans l'expérience des formes qui sont immatérielles

21 D.A., l. 1, c. 13, n. 1.

22 D.A., l. 1, c. 9, n. 15.

23 D.A., l. 1, c. 2, n. 5; c. 4, n. 22; c. 8, n. 3; c. 9, n. 34; c. 11, n. 16.

24 D.A., l. 1, c. 9, n. 16.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

27 D.A., l. 1, c. 10, n. 19.

tout en informant une matière. Certes elles ne se manifestent à nous que dans leurs opérations; il ne peut en être autrement, car l'expérience ne nous livre jamais l'essence et les parties de l'essence des substances sensibles, elle nous livre seulement leurs accidents et notamment leurs opérations<sup>28</sup>. Mais nous rencontrons dans l'expérience des étants dont les opérations sont telles qu'il est manifeste que leur forme est à la fois immatérielle et informante d'une matière. Ces étants, ce sont les hommes; la forme de ces étants, c'est l'âme humaine; l'opération de ces étants qui rend manifeste l'immatérialité de leur forme, c'est l'opération de l'intellect.

L'opération de l'intellect est principalement une activité de conception. L'intellect, puissance active et passive à la fois, se donne d'abord l'acte en s'informant, c'est-à-dire en se donnant une forme, au sens large de ce mot dans lequel il signifie aussi bien la forme accidentelle que la forme-substance. L'acquisition de cette forme est le résultat d'un travail qui est notamment un travail d'abstraction. Suárez, avec la tradition scolastique, appelle cette forme le «concept formel»<sup>29</sup>. Ce concept est une forme et donc c'est un acte organisant notre pensée, mais c'est aussi un acte intentionnel et positionnel. Cette information *de* notre pensée nous informe aussi *sur* quelque chose. Le concept formel vise et pose devant nous un objet, nous le représentant ainsi. Suárez, avec la traditions scolastique, appelle cet objet «vers lequel tend la visée de la pensée» l'«objet du concept» ou le «concept objectif»<sup>30</sup>.

Ces deux concepts ou aspects du concept ont un statut phénoménologique fort différent, comme Brentano, Husserl et leurs disciples le souligneront. Mais, si la lecture de Suárez nous invite à une analyse phénoménologique du concept, Suárez lui-même se borne en cette matière à de brèves remarques, toutes il est vrai de grande importance. Il remarque que «le concept formel est toujours une chose vraie et positive», alors que l'univers des concepts objectifs comprend en lui «des privations et autres étants de raison qui ont seulement un être objectif dans l'intellect»<sup>31</sup>. Il remarque aussi que «le concept formel est toujours une chose individuelle et singulière», tandis que «le concept objectif peut parfois certes être une chose individuelle et singulière, mais est souvent une chose universelle»<sup>32</sup>. Le concept objectif est en effet souvent un abstrait qui existe ou peut exister dans plusieurs individus, ce qui est la définition de l'universalité. L'objet du concept de carré existe actuellement dans de multiples figures matérielles et peut exister dans un nombre indéfini d'autres: c'est un universel. «Il en est ainsi, dit Suárez, de l'homme, de la substance et autres choses semblables»<sup>33</sup>. Il en est ainsi encore, pourrions-nous ajouter, d'objets de statut phénoménologique plus complexe comme l'équation du second degré, la Neuvième Symphonie de Beethoven, etc... Ce sont là des concepts objectifs universels, des «universaux».

28 M., d. 13, s. 6, n. 3; D.A., 1. 4, c. 4, n. 2.

29 M., d. 2, s. 1, n. 1.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 M., d. 2, s. 1, n. 1.

L'immatérialité des universaux est manifeste car elle est une conséquence nécessaire de leur universalité même. Que concevons-nous en effet lorsque nous concevons un universel? D'abord une propriété ou un système de propriétés, c'est-à-dire une forme au sens large du mot. Les scolastiques appelaient ces formes que nos concepts prennent comme objets des «natures» ou des «raisons». Nous concevons ensuite ces raisons comme existant ou du moins comme aptes à exister en même temps dans plusieurs individus, aptitude qui est constitutive de leur universalité<sup>34</sup>. Or, pour que nous puissions concevoir une raison comme apte à exister en même temps dans plusieurs individus, il faut —impérativement— que nous ne la concevions pas comme matérielle, c'est-à-dire comme informant une matière. En effet toute matière susceptible d'être informée est une matière déterminée; une telle matière est toujours située en un lieu et, indirectement du moins, à un moment du temps: une matière susceptible d'être informée est toujours spatiotemporelle. Une raison qui informerait une matière partagerait la spatiotemporalité de cette matière et ne pourrait exister en même temps dans d'autres individus, puisque tous les individus possèdent nécessairement des spatiotemporalités distinctes: elle ne pourrait être universelle. Une raison universelle est donc nécessairement une forme n'informant aucune matière. Lorsque nous concevons un universel, nous concevons une forme immatérielle.

L'immatérialité des universaux peut être mise en évidence non seulement par l'examen de ces objets, comme nous venons de la faire, mais encore par l'examen de notre «mode de connaissance» de ces objets<sup>35</sup>, c'est-à-dire par l'examen des procédés que nous mettons en oeuvre dans la construction des concepts formels qui les prennent comme objets. La connaissance commence toujours avec l'expérience, c'est-à-dire avec la rencontre d'étants sensibles situés et datés et elle suppose toujours, quel que soit le domaine étudié, la construction d'une pyramide d'universaux, montant des universaux dont l'extension est la plus restreinte aux universaux dont l'extension est la plus grande. La construction des premiers concepts d'universaux, c'est-à-dire des concepts qui ont pour objets les universaux dont l'extension est la plus restreinte et qui sont les plus proches du concret, exige toujours que l'on procède à une délocalisation et à une détemporalisation. Nous devons en effet alors thématiser des raisons communes à des étants sensibles situés et datés sans thématiser les lieux et les dates de ces étants. Or c'est la matière déterminée qui situe en un lieu et, indirectement du moins, à un moment du temps. La construction des premiers concepts d'universaux exige donc que nous séparions ces raisons communes de toute matière déterminée, que nous les dématérialisions en quelque sorte. Suárez nous dit que l'opération de l'intellect «d'une certaine façon spiritualise les corps»<sup>36</sup>. Mais la construction des autres concepts d'universaux est encore un processus de dématérialisation, puisqu'après avoir écarté la matière déterminée, l'intellect écarte les propriétés qui dérivent de la

34 M., d. 6, s. 4.

35 M., d. 13, s. 14, n. 12; D.A., l. 1, c. 9, n. 32

36 D.A., l. 1, c. 9, n. 32.



matière afin de concevoir au dessus des raisons communes aux choses matérielles «des raisons plus universelles, communes aux choses corporelles et incorporelles, et même, au delà, des raisons transcendentales, communes à leur façon à Dieu et à toutes les créatures»<sup>37</sup>. Les raisons universelles communes aux choses corporelles, les raisons universelles communes aux corps et aux incorporels, les raisons transcendentales sont toutes immatérielles, puisqu'elles sont l'effet d'un processus de dématérialisation.

L'immatérialité du concept objectif implique l'immatérialité du concept formel. En effet le rapport du concept formel au concept objectif est celui de l'acte à son objet. Or l'acte et l'objet ont nécessairement le même mode d'être, le mode d'être de l'acte ne nous étant d'ailleurs connu que par le mode d'être de son objet<sup>38</sup>. Cette nécessité a son fondement dans l'axiome «l'agent produit dans son action un semblable à soi». Le concept formel, qui est lui-même le produit de l'intellect agent, est à son tour dans le processus de la conception l'agent, le concept objectif étant alors son produit. D'où la nécessité de leur similitude ontologique. Cette nécessité a en outre une seconde raison. L'action du concept formel est, comme toute l'opération de l'intellect, une action immanente: l'objet du concept formel ne sort pas de ce concept, mais demeure en lui. Certes, lorsque le concept est vrai, l'objet du concept existe en dehors du concept formel dans la réalité, mais il existe toujours aussi «objectivement» dans l'intellect et plus précisément dans le concept formel, cette existence objective dans l'intellect étant particulièrement manifeste pour les universaux qui ne peuvent exister avec leur dimension d'universalité que dans et par l'opération de l'intellect<sup>39</sup>. Ainsi le concept objectif existe dans le concept formel: il partage nécessairement son mode d'être. L'immatérialité des concepts objectifs universels implique donc l'immatérialité de leurs concepts formels. Un raisonnement identique nous permettrait de conclure de l'immatérialité du concept formel à l'immatérialité de l'intellect agent qui le produit. L'immatérialité des universaux implique l'immatérialité de toute l'opération de l'intellect. Mais cette opération ne diffère de l'intellect lui-même que comme une opération immanente diffère de la puissance qui la produit et qui la porte. Une telle opération n'existe que dans sa puissance et l'une et l'autre possèdent nécessairement le même mode d'être<sup>40</sup>. L'immatérialité des universaux implique donc encore l'immatérialité de l'intellect lui-même et il est légitime de parler indifféremment, comme le fait Suárez, tantôt de l'immatérialité de l'opération de l'intellect, tantôt de l'immatérialité de l'intellect.

On pourrait objecter que notre intellect ne conçoit pas seulement des universaux, mais qu'il conçoit aussi des singuliers et que l'on ne peut pas conclure de l'immatérialité de certains actes de l'intellect à l'immatérialité totale de l'intellect et de son opérer. Suárez répond qu'une puissance tire sa spécification de son acte et ne peut évidemment rece-

37 *Ibid.*

38 D.A., l. 1, c. 9, n. 21.

39 M., d. 6, s. 5.

40 D.A., l. 1, c. 9, n. 20.

voir qu'une seule spécification. Donc, si un seul des actes d'une puissance est immatériel, on peut en conclure que cette puissance est dans sa nature immatérielle, qu'elle l'est totalement et que tous ses actes sont immatériels. Des actes matériels devraient être rapportés à une autre puissance<sup>41</sup>. Ainsi, de l'immatérialité de notre seule conception des universaux, il est légitime de conclure à l'immatérialité totale et de l'intellect et de son opérer. De fait, les singuliers que notre intellect conçoit sont ou bien des objets spirituels, comme Dieu, les anges, que nous concevons dans des actes immatériels<sup>42</sup>, ou bien des singuliers corporels. Or, nous dit brièvement Suárez, notre intellect conçoit les singuliers corporels tout autrement que nos sens les perçoivent, «par une acte spirituel, sur un mode plus élevé»<sup>43</sup>. Les actes de l'intellect sont donc tous de quelque façon immatériels.

L'immatérialité de l'intellect apparaît encore avec clarté dans deux propriétés qui sont caractéristiques de l'intellect et qu'il doit à son immatérialité: la réflexivité et l'intentionnalité. «L'intellect non seulement réfléchit sur lui-même, mais il réfléchit sur son acte: il se connaît connaître»... Une puissance de connaître matérielle ne peut se réfléchir ainsi «car la matérialité empêche tant de subtilité»<sup>44</sup>. Suárez se contente de cette brève remarque. Il aurait pu, dans sa perspective, la développer. La connaissance suppose toujours quelque distinction entre le connaissant et le connu. Or, lorsqu'elle est une opération matérielle, le connaissant et le connu sont matériels. Deux termes matériels ne peuvent être distincts qu'en étant dans des lieux distincts, autrement dit qu'en étant séparés par une distance spatiale. Mais il est impossible de se mettre à distance spatiale de soi-même. La matérialité empêche bien la réflexivité.

Suárez emploie le mot intentionnalité et les autres mots de cette famille avec modération, comme les autres scolastiques. Cependant le thème de l'intentionnalité est au coeur de sa théorie de la connaissance, comme il est au coeur de toute la théorie scolastique de la connaissance. Le connaissant reçoit de quelque façon en lui la forme de l'autre, car toute connaissance se fait par quelque assimilation<sup>45</sup>. Mais cette assimilation diffère de l'assimilation des aliments en ce qu'elle produit entre le connaissant et le connu une union non pas «réelle», mais «intentionnelle»<sup>46</sup>. La forme qui devient la forme du sujet de la connaissance ne cesse pas d'être la forme de l'autre, d'une certaine façon du moins. En effet la forme du connaissant vise et pose à la fois une forme certes semblable à elle, mais autre qu'elle et qui est la forme du connu. La forme du connaissant n'est pas «ce qui est connu», mais «ce par quoi l'objet est connu»<sup>47</sup>. Cette référence de la forme du connaissant à la forme du connu, du concept formel au concept objectif, comme à un terme en même temps semblable et autre, c'est l'intentionnalité et l'union

41 D.A., l. 1, c. 9, s. 22.

42 D.A., l. 1, c. 9, s. 21.

43 D.A., l. 1, c. 9, s. 22.

44 D.A., l. 1, c. 9, s. 31.

45 D.A., l. 1, c. 9, n. 34; l. 3, c. 1, n. 7.

46 D.A., l. 3, c. 1, n. 7.

47 D.A., l. 3, c. 5, n. 11.

entre le connaissant et le connu que cette intentionalité produit est l'union intentionnelle. Or l'intentionnalité implique l'immatérialité, comme l'universalité l'implique et pour la même raison. Pour que la forme du connaissant puisse renvoyer à la forme du connu comme à une forme en même temps semblable et autre, il faut qu'elle soit la même que la forme du connu et se retrouve dans cet autre. Mais pour cela il faut que la forme du connaissant ne soit pas spatiotemporelle, car ce qui est spatiotemporel ne peut exister dans plusieurs et se retrouver dans plusieurs. Il faut par suite que la forme du connaissant ne soit pas matérielle, puisque la matérialité donne la spatiotemporalité. La matérialité s'oppose donc à l'intentionnalité. «La matière, dit Suárez, limite et contracte les formes profondément immergées en elle»<sup>48</sup>. Elle fait que ces formes sont là où elles sont et ne sont que là où elles sont. Elle enferme chacune de ces formes dans les limites de sa spatiotemporalité et empêche qu'elle soit aussi la forme de l'autre. L'intentionnalité implique l'immatérialité et le degré d'intentionnalité est proportionnel au degré d'immatérialité. Or l'intellect est au plus haut point intentionnel. Il est capable de se donner le concept d'étant en tant qu'étant<sup>49</sup>. Mais la raison de l'étant en tant qu'étant est transcendante, autrement dit est d'une universalité absolue: elle se retrouve en toutes choses. En pensant l'étant en tant qu'étant l'intellect s'unit intentionnellement à toutes choses. L'intellect est capable d'une intentionalité absolue. «Il doit donc être une puissance absolument spirituelle et immatérielle»<sup>50</sup> et toute son opération est immatérielle.

La forme qui est le principe premier de l'opération de l'intellect est certainement immatérielle puisque cette opération est immatérielle. L'opération et la forme qui en est le principe premier ont en effet nécessairement le même mode d'être puisque l'opération n'est que l'aspect dynamique de cette forme. Or la forme qui est le principe premier de l'opération de l'intellect humain, c'est l'âme humaine. On peut donc conclure de l'immatérialité de l'opération de l'intellect humain à l'immatérialité de l'âme humaine. Toutefois on ne peut conclure à l'immatérialité totale ou absolue de l'âme humaine et il est au contraire manifeste que cette âme n'est pas absolument immatérielle, comme les formes pures le sont. De cette âme en effet procèdent non seulement l'opération immatérielle de l'intellect, mais aussi des opérations matérielles.

Suárez pense que l'âme humaine est la source unique de tout l'agir humain et qu'elle est donc le principe premier de toutes les opérations de l'homme, de l'opération immatérielle de l'intellect certes, mais aussi des opérations matérielles de la vie sensible et de la vie végétative. Il le prouve d'abord par un appel à l'expérience interne. Chacun de nous expérimente en lui-même et qu'il accomplit toutes les opérations de l'homme et qu'il est le même, au sens fort du mot, dans l'accomplissement de toutes ces opérations<sup>51</sup>. Il le prouve aussi en raisonnant sur la connexion qui existe entre toutes les opérations de l'homme, connexion dont

48 D.A., I. 1, c. 9, n. 34.

49 D.A., I. 1, c. 9, n. 33.

50 D.A., I. 1, c. 9, n. 34.

51 D.A., I. 1, c. 12, n. 9.

l'expérience interne et externe donne de multiples témoignages<sup>52</sup>. Cette connexion requiert une forme unique dans laquelle toutes les opérations de l'homme et toutes ces puissances qui les produisent sont enracinées et connectées<sup>53</sup>. Cette forme unique, c'est l'âme humaine. Celle-ci n'est donc pas seulement le principe premier de l'opération immatérielle de l'intellect, elle est aussi le principe premier des opérations matérielles de la vie sensible et de la vie végétative de l'homme.

Ces opérations sont matérielles parce qu'elles consistent en l'activité d'organes matériels produisant des termes matériels. Il en est ainsi de la vision, du déplacement dans l'espace, de l'assimilation, de la génération, etc. Mais pour que l'âme humaine puisse agir par l'intermédiaire d'organes matériels, il faut d'abord qu'elle les constitue en organisant une matière. Elle doit donc informer une matière. Elle doit donc informer une matière. L'âme humaine n'est pas immatérielle comme les formes pures le sont. Mais elle n'est pas non plus matérielle comme les formes matérielles le sont, puisqu'elle émerge de la matière, comme l'immatérialité de l'opération de l'intellect le manifeste. Elle est une forme d'un type intermédiaire entre les formes immatérielles pures et les formes matérielles. Mais, bien qu'elle informe une matière, l'âme humaine doit être rangée parmi les formes immatérielles, pense Suárez, parce qu'elle partage avec les formes immatérielles pures la caractéristique décisive d'être indépendante de la matière dans son être<sup>54</sup>. Puisqu'une part de son opérer est immatérielle la division de la matière ne peut la priver totalement de sa possibilité d'opérer et donc de son être. Toutefois avant de conclure définitivement à l'immatérialité, à l'indivisibilité absolue et en un sens à l'immortalité de l'âme, Suárez doit répondre à une dernière objection.

L'intellect construit dans son opération un univers d'objets matériels. Mais il construit ces objets avec le concours des phantasmes. C'est un fait et c'est une nécessité. Puisque l'intellect est initialement vide de concepts, il doit les acquérir, autrement dit s'informer. Il ne peut acquérir des concepts qu'en abstrayant des phantasmes les espèces intelligibles, du moins au début du processus d'information. Or les phantasmes sont matériels; les sensations dont les phantasmes sont les synthèses sont matérielles; les organes des sens qui nous donnent les sensations sont incontestablement matériels. L'âme humaine a donc besoin, pour l'opération de l'intellect, du concours d'instruments matériels. Mais une division profonde de la matière du corps humain détruit ces instruments. Quand cette division se produit, lors de la corruption du composé, l'âme humaine n'est-elle pas privée de sa possibilité d'opérer par l'intellect, comme elle est alors privée de toutes ses autres possibilités d'opérer? N'est-elle donc pas menacée par la divisibilité de la matière dans tout son opérer et par suite dans son être?

Suárez répond d'abord que le concours apporté à l'âme humaine dans l'opération de l'intellect par le phantasme —et avec lui par la sensation, l'organe du sens, le corps tout entier— n'est pas celui d'un

52 M., d. 15, s. 1, nn. 14 et 15; d. 15, s. 10, nn. 22 et 36; D.A., l. 1, c. 12, n. 9; etc.

53 M., d. 15, s. 1, nn. 14 et 15; d. 15, s. 10, n. 22.

54 D.A., l. 1, c. 9, n. 3; l. 1, c. 10, n. 18.

instrument. Le phantasme ne peut être l'instrument ou, ce qui revient au même, l'organe de l'opération de l'intellect, au sens propre du mot «instrument» du moins. En effet l'instrument est une cause, partielle et subordonnée certes, mais tout de même agissante et participant à la production de l'effet de l'opération, autrement dit l'instrument est une cause efficiente<sup>55</sup>. Or aucune chose matérielle ne peut être la cause efficiente, fut-elle seulement instrumentale, d'une chose immatérielle, «car il est impossible qu'un agent transcende dans son mode d'agir son mode d'être»<sup>56</sup>. Le phantasme ne peut être la cause instrumentale de la species intelligible qui est immatérielle. Et de fait, dans la production de la species intelligible, c'est l'intellect agent qui agit et produit, non le phantasme<sup>57</sup>. Le rôle de celui-ci est seulement de fournir un «modèle», un «exemple», une «matière» à l'action de l'intellect agent<sup>58</sup>. Encore faut-il bien entendre là le mot «matière». La phantasme n'est pas une matière que l'action de l'intellect agent ferait entrer dans la composition de la species intelligible, ce qui ne peut être puisque celle-ci est immatérielle. La phantasme n'est pas non plus la matière sur laquelle s'exerce l'action de l'intellect agent: cette action s'exerce non sur le phantasme, mais sur l'intellect possible<sup>59</sup>. Le phantasme fournit une matière à l'action de l'intellect agent car il est ce à la ressemblance de quoi cette action produit la species intelligible. Le phantasme fournit une matière à l'intellect comme le paysage fournit une matière au peintre, comme sa propre vie fournit souvent une matière au romancier. Ainsi le phantasme apporte bien son concours dans l'opération de l'intellect, mais ce concours n'est pas celui d'une cause efficiente<sup>60</sup> et donc d'un instrument. Il en est de même de la sensation, de l'organe du sens, du corps tout entier: leur concours n'est pas celui d'instruments, au sens propre du mot du moins. Ainsi l'âme humaine, dans l'opération de l'intellect, non seulement produit un acte qui n'est reçu dans aucune matière, comme cela a déjà été montré, mais encore n'opère par l'intermédiaire d'aucun instrument matériel, du moins intrinsèquement. «Une telle opération prouve que cette âme est formellement, pour ainsi dire, indépendante de la matière dans son opérer: donc aussi dans son être»<sup>61</sup>.

Toutefois cette réponse pourrait être jugée insuffisante. Le concours du phantasme, tout en étant un concours extrinsèque en quelque sorte, pourrait être absolument nécessaire et la privation de ce concours extrinsèque pourrait entraîner tout de même l'impossibilité de l'opération de l'intellect. Suárez complète sa réponse en niant l'absolue nécessité du concours du phantasme, plus précisément en niant sa nécessité pour toute opération de l'intellect dans tout statut de l'intellect. Certes l'âme humaine, tant qu'elle est dans le corps, a impérativement besoin du concours du phantasme pour l'acquisition de la species intelligible. Mais, un fois séparée du corps et privée par là même du concours du

55 M., d. 17, s. 2, nn. 16-19.

56 D.A., l. 4, c. 2, n. 9.

57 D.A., l. 4, c. 2, nn. 9-10.

58 D.A., l. 1, c. 11, n. 21; l. 4, c. 2, nn. 10 et 12.

59 D.A., l. 4, c. 2, n. 15.

60 D.A., l. 4, c. 2, n. 12.

61 D.A., l. 1, c. 11, n. 13.

phantasme, elle n'est pas pour cela privée de toute possibilité d'opérer par l'intellect<sup>62</sup>. Elle peut encore se servir des species intelligibles acquises pendant sa vie dans le corps. Mais surtout pourquoi n'aurait-elle pas dans un autre statut un autre mode d'acquisition des species intelligibles? En cette vie, l'âme humaine tire les species intelligibles des créatures inférieures, pourquoi dans une autre vie ne les recevrait-elle pas de créatures supérieures?<sup>63</sup> La division de la matière qui entraîne la corruption du corps prive certainement l'âme humaine du concours du phantasme et de la possibilité d'abstraire la species intelligible du phantasme, mais elle ne la prive pas de toute possibilité d'opérer par l'intellect. Cette divisibilité ne menace donc pas l'âme humaine dans toute sa possibilité d'opérer et dans son être.

Ainsi une réflexion sur l'opération de l'intellect montre que l'âme humaine est indépendante de la matière dans son être: elle est une forme immatérielle. En tant que telle, cette âme est absolument indivisible: elle ne peut subir la mort ou corruption, c'est-à-dire un anéantissement résultant de la division soit de ses parties soit des parties du corps<sup>64</sup>. Toutefois Suárez précise bien que son argumentation ne prétend pas prouver que l'âme humaine ne puisse être anéantie d'aucune façon: «nous ne prouvons pas maintenant et n'affirmons pas que l'âme est inannihilable (si j'ose dire), mais qu'elle est incorruptible»<sup>65</sup>. L'argumentation de Suárez veut principalement prouver que la mort de l'homme, c'est-à-dire la corruption de son corps n'entraîne pas par elle-même l'anéantissement de son âme. Quel est donc après la mort de l'homme le statut de son âme? La réponse de Suárez à cette question est évidemment plus théologique que philosophique. Disons seulement que la description de ce statut que nous donne Suárez témoigne de sa confiance dans la destinée de l'homme<sup>66</sup>. Cette confiance avait son fondement principal dans la foi chrétienne de Suárez, mais elle avait aussi son fondement dans sa philosophie.

Cette preuve de l'immortalité de l'âme humaine par l'immatérialité de l'opération de l'intellect a certainement une grande valeur phénoménologique. Nous avons le sentiment de différer profondément des étants matériels de la nature, nous qui créons et portons l'univers immatériel de la culture. C'est pourquoi nous espérons ou du moins certains d'entre nous espèrent que la mort, qui a sa raison dernière dans la matérialité, ne concerne qu'une part de notre être. Cette preuve exprime avec force ces sentiments de différence et d'espérance. Mais quelle est la valeur logique de cette preuve? Que vaut-elle en tant qu'argumentation? On pourrait sans doute critiquer certains de ses maillons. Mais on pourrait sans doute aussi répondre à ces critiques en développant la pensée de Suárez. Plus profondément, cette argumentation, comme toutes les grandes argumentations, dépend de son point de départ. Elle dépend d'abord de la théorie Suarézienne des transcendants. Elle repose sur la thèse

62 D.A., l. 1, c. 12, n. 21.

63 M., d. 35, s. 2, n. 7.

64 D.A., l. 1, c. 10, nn. 16-19.

65 D.A., l. 1, c. 10, n. 23.

66 D.A., l. 1, c. 12, n. 21; l. 6.

transcendentale que tout étant est «un» et sur sa conséquence que tout étant est une forme ou a une forme ou n'a l'être complet que dans une forme, la forme étant caractérisée par son unité intrinsèque. Cette argumentation dépend aussi de la conception Suarézienne de l'expérience. C'est une argumentation a posteriori, comme le reconnaît volontiers Suárez, reposant sur l'expérience externe de la matérialité et sur l'expérience interne des objets de notre conception. Kant aurait reproché à cet usage de l'expérience d'être dogmatique, c'est-à-dire oublieux de la distinctions des phénomènes et des noumènes. Qu'est-ce qui nous garantit que derrière le phénomène de la matérialité, par exemple, ne se cache pas un sujet inétendu et indivisible? Cette critique de Kant est radicale, mais pour cela elle doit être elle aussi jugée radicalement. La valeur de la distinction des phénomènes et des noumènes dépend entièrement de la valeur des conclusions de l'Esthétique et de l'Analytique transcendantales. Or ces conclusions peuvent être refusées et on peut estimer que le phénomène, au lieu de nous masquer la chose, nous la dévoile. On peut estimer que dans l'expérience nous saisissons, fût-ce de manière seulement imparfaite, la chose même. Telle était du moins l'avis de Suárez. Donc, pour pouvoir bien juger de la valeur de cette preuve de l'immortalité de l'âme humaine par l'immatérialité de l'intellect, il faudrait avoir développé les théories Suaréziennes des transcendants et de l'expérience, en un mot la théorie Suarézienne de la connaissance.

PIERRE ROUBINET