

Anima

Sommaire : 1. L'âme comme particularité anthropologique – 2. La composition hylémorphique de l'âme – 3. La genèse de l'âme humaine – 4. Le rapport entre anthropologie et angéologie – 5. La relation dans l'anthropologie entre l'âme et le corps – 6. L'âme et la Trinité : les facultés de l'âme.

1. L'AME COMME PARTICULARITE ANTHROPOLOGIQUE

Il est nécessaire avant tout de préciser que, pour Bonaventure, l'âme constitue une identité fortement complexe et qu'elle implique de multiples réalités comme l'esprit, la raison, l'intelligence ou la conscience. En fait l'âme se distingue difficilement de ses propres manifestations et potentialités. Malgré cela, cette multiplicité de dimensions atteste l'existence d'une unique réalité qui fonde et coordonne tout : l'âme précisément. La complexité de l'âme humaine, le chiffre de son mystère et de continuelle ouverture et dépendance à l'illumination divine se lit donc dans l'intime dépendance de celle de la Trinité elle-même.

Dans le *Breviloquium* l'auteur en fournit une définition directe et synthétique :

De anima igitur rationali haec in summa tenenda sunt secundum sacram doctrinam, scilicet quod ipsa est forma ens, vivens, intelligens et libertate utens ¹ .	Selon la doctrine sacrée, de l'âme raisonnable, on doit retenir en synthèse qu'elle est une forme existante, vivante, intelligente et jouissant de liberté.
---	---

Tout le chapitre qui contient cette définition continue en caractérisant l'âme par la forme béatifiable, libre, intelligente, vivant de vie perpétuelle, créée, non seulement forme mais **hoc aliquid**, unie au corps pour atteindre à la perfection selon sa propre essence, origine des facultés végétative, sensitive, par-dessus tout intellectuelle dont les propriétés sont la connaissance et l'affectivité qui, en tant que raison et volonté, se manifestent comme libre-arbitre.

Mais la perspective particulière de Bonaventure est de regarder l'âme comme ce principe qui fait de l'être humain un microcosme : "l'homme est dit un petit monde²", strictement parce que :

Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus ³ .	C'est donc, avec ses trois genres de substances, le monde sensible tout entier que la perception introduit dans l'esprit humain.
---	--

En fait, l'âme est l'écart entre l'empreinte/vestige (**vestigium**) de Dieu, précisément de tout ce qui participe de l'être et de la vie, et l'image (**imago**) de Dieu, qui seule s'applique à l'être humain. En ce sens, l'être humain, effectivement parce qu'il est doté d'âme, se présente comme la créature la plus adaptée à son Créateur, ayant conscience de tout ce qu'il a fait.

¹ *Brevil.*, 2, 9.

² *Itin.*, 2, 3.

³ *Itin.*, 2, 4 – trad. H. Duméry.

Mais bien au-delà de cette classique description, Bonaventure regarde vers deux modèles : Avicenne et Denys. Il tire de la réflexion d'Avicenne l'idée d'une âme miroir de tout, qui aspire à produire en soi l'image de l'univers tout entier, en devenant elle-même un monde intelligible. De Denys, à l'inverse, il retient la hiérarchie du créé, reconnaissant dans l'être humain la capacité d'une analogie de réception, qui lui permet de comprendre la réalité à partir de sa place même dans la hiérarchie. Synthétisant les deux conceptions, Bonaventure entend l'âme humaine comme un miroir et une expression de la hiérarchie, une réalité où tout s'imprime et en même temps où tout s'exprime. La conception dominante de l'âme est donc, la résolution expressive de l'univers [193] en elle. En ce sens, Bonaventure se démarque fortement du modèle aristotélicien de vie théorique et reconnaît dans la pluralité de la capacité de l'âme humaine et dans son savoir apprendre et exprimer, la vraie voie vers la vie contemplative.

2. LA COMPOSITION HYLEMORPHIQUE DE L'ÂME

Dans cette polémique avec l'aristotélisme on lit le fait que Bonaventure est un grand tenant de l'hylémorphisme universel. Cette position, en fait, est une critique ultérieure à l'aristotélisme, à l'averroïsme, et aussi à son collègue Thomas d'Aquin. En fait, si la doctrine de l'hylémorphisme prévoit, au niveau anthropologique, la composition de matière et de forme sous les apparences de corps et d'âme, Bonaventure intervient en proposant l'hylémorphisme non seulement pour le synolon humain, mais aussi et d'abord pour l'âme humaine. Toujours dans le *Breviloquium*, on rencontre une affirmation par laquelle il ne sera plus possible de laisser de côté et qui retourne toute la réflexion bonaventurienne : l'âme "n'est pas seulement une forme, mais elle est aussi un **hoc aliquid**"⁴, c'est-à-dire un quelque chose, une substance.

Ceci dénonce l'insuffisance de certaines compréhensions de la doctrine hylémorphique : l'âme ne se réduit pas à une pure forme, l'âme serait inutilisable si, avant d'être une forme, elle n'était pas un **hoc aliquid**, un quelque chose. Elle est alors, par certains côtés, un quelque chose d'effectivement autonome du corps, mais elle est considérée en amont comme une substance complète, constituée déjà de matière métaphysique et de forme substantielle. En outre, si l'âme n'est pas individuée du corps (comme le voudrait Averroès), elle doit être individuée : "non par son corps mais par ses propres principes, c'est-à-dire par sa matière et sa forme"⁵. L'âme, en fait, bien que acte et entéléchie du corps "a une matière qui est appelée spirituelle"⁶. Et pour le Docteur Séraphique, ceci est la matière droite d'entendre la question :

Scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse. (2, 414-415)	Ainsi l'âme rationnelle, puisqu'elle a un hoc aliquid et par soi est faite pour subsister, agir et pâtir, qui a à l'intérieur de soi le fondement de son existence et son principe matériel, par lequel elle possède l'existence, et le formel par lequel elle reçoit l'être.
---	--

On peut affirmer que Bonaventure n'insiste pas beaucoup sur la question du principe de l'individuation de l'âme le renconduisant à la matière, puisque son intention n'est pas éminemment philosophique mais bien théologique et c'est bien celui de présenter l'âme comme un **hoc aliquid** et aussi une créature, en polémiquant avec le monopsychisme

⁴ *Brevil.*, 2, 9 (CN 5/2, 113).

⁵ 2S, d18, a2, q1, ad1 (2, 447).

⁶ 2S, d17, a1, q2 (2, 414).

d'Averroès et la traducianisme d'Augustin. C'est pourquoi l'individuation de l'âme procède plus que de sa seule matière, mais bien de l'union originaire entre matière et forme en elle :

Ideo est tertia positiō satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet, cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera, quae prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. 2S, d3, p1, a1, q3 (2, 109).	... l'individuation vient de l'actuelle conjonction de la matière avec la forme, de cette conjonction un principe s'approprie l'autre, comme il apparaît lorsque l'impression ou l'expression s'opère de plusieurs sceaux dans la cire, la cire qui était auparavant une, ni les sceaux ne peuvent se multiplier sans la cire, ni la cire s'accroître à moins que plusieurs sceaux ne se reproduisent en elle.
--	--

De plus, ceci permet à Bonaventure de conclure que l'être humain doté d'une âme subsistante même sans le corps n'est pas inférieure aux substances spirituelles, c'est-à-dire aux créatures angéliques, étant donné aussi qu'il est créé directement par Dieu en tant qu'âme.
[194]

3. LA GENESE DE L'ÂME HUMAINE

Il est intéressant de parcourir le processus génétique de l'âme dans la perspective de Bonaventure. Il est évident l'autonomie ultérieure de l'âme, qui l'amoinde de sa composition hylémorphique même, réduisant la dimension du corps humain, la rapproche de celle de l'animal. En fait, la genèse de l'être humain est originairement égal à celle de tout autre être vivant :

sic vedimus hominem ex homine produci sicut asinum ex asino et sicut plantam ex planta ⁷ .	Nous voyons ainsi l'homme est produit de l'homme, comme l'âne de l'âne et comme la plante de la plante.
---	---

Il s'agit de ce processus tout à fait naturel et donc commun à tout le règne, propre de

ratio seminalis sive potentia convertendi ad se aliquam naturam ⁸ .	la raison séminale ou la puissance de transformer en soi une autre nature.
--	--

et celle de la puissance active de la semence paternelle qui est un

aliquid radicale a parente traducitur in prolem ⁹ .	quelque chose de radical qui du généteur se transmet à la descendance.
--	--

qui produit des formes de vie d'abord végétative et ensuite sensitive. Jusqu'ici donc c'est la nature à être protagoniste avec ses lois et le résultat de ce processus entièrement naturel, c'est le corps.

Cependant, à ce point, Dieu intervient, créant une âme pour le corps humain du moment que : "les âmes raisonnables n'existent pas d'une transformation [du généteur à sa descendance] mais par une création¹⁰." L'animarum productio, n'arrive ni moyennant une Intelligence détachée par un nouveau et particulier acte créateur de Dieu, ni moyennant le

⁷ 2S, d30, a3, q2 (2, 728).

⁸ 2S, d30, a3, q2 (2, 731).

⁹ 2S, d30, a3, q2 (2, 731).

¹⁰ 2S, d18, a2, q3 (2, 453).

processus illustré par les thèses du traducianisme d'Augustin. À ce point, Bonaventure s'engage dans une formule contraignante :

<p>Et ideo est tertius modus dicendi catholicus et verus, quod animae non seminantur, sed formati corporibus a Deo creantur et creando infunduntur et infundendo producuntur. – Animarum enim creationem Deus sibi soli debuit reservare, tum propter earum dignitatem, tum propter earum immortalitatem¹¹.</p>	<p>Pour cette raison, il y a une troisième façon de parler, catholique et vraie, qui est que les âmes ne sont pas semées, mais que, les corps une fois formés, elles sont créées par Dieu, une fois créées elles sont infusées et en étant infusées, elles sont produites. - En effet, Dieu devait se réserver à soi seul la création des âmes, tant à cause de leur dignité, qu'à cause de leur immortalité.</p>
--	---

De cette formulation, on peut tirer trois aspects :

1. l'ablatif absolu **formati corporibus** établit le fait que l'âme est une substance séparée et autonome du corps, puisqu'elle va l'habiter une fois que celui-ci est parfaitement formé ;

2. **l'enchaînement en trois temps** : "elles sont créées par Dieu, une fois créées elles sont infusées et en étant infusées, elles sont produites" interprète comme une unique action divine la création, l'infusion et la production des âmes que l'on préfère synthétiser précisément dans l'action créatrice.

3. le dyptique : "tum propter earum dignitatem, tum propter earum immortalitatem" énonce l'état qualitatif de l'âme, en projetant en Dieu l'origine exclusive qu'elle tient de lui et son unique fin.

Il est évident que la finalité propre de cette position est d'établir le primat de l'être humain sur toutes les créatures qui ont un corps. Ici cependant s'ouvrent deux nouveaux ordres de problèmes : le rapport entre anthropologie et la relation, en anthropologie, entre l'âme et le corps.

4. LE RAPPORT ENTRE ANTHROPOLOGIE ET ANGELOGIE

Si l'âme humaine, en tant qu'âme humaine, est décidément supérieure aux âmes uniquement végétatives et sensitives, se pose alors la question du rapport entre l'être humain et les créatures angéliques. En fait, en parlant de créatures raisonnables, on entend communément aussi bien l'être humain que l'être angélique, avec la tendance à subordonner la nature humaine à celle de l'ange, maintenant la position privilégiée que généralement la Sainte Écriture reconnaît à la dernière. Précisons que Bonaventure admet la composition hylémorphique aussi aux créatures angéliques, pour pouvoir réserver Dieu seul la simplicité. Ainsi, Bonaventure obtient de nier un rôle intermédiaire aux anges : ni l'homme ne l'est pour l'ange, ni l'ange ne l'est pour l'homme¹². Aussi, la vraie différence entre l'être humain et la créature angélique est-elle le fait que le premier existe in statu viae, c'est-à-dire qu'il vit dans l'histoire et en elle continue constamment à exercer son acceptation ou son refus de Dieu, tandis que la créature angélique a déjà librement pris une position devant Dieu qu'il ne peut plus changer, qui fait l'éternelle distinction entre les anges et les démons¹³.

¹¹ 2S, d18, a2, q3 (2, 453)

¹² Voir 2S, d16, a2, q1.

¹³ Sur ce point, voir F. Palhories, *Saint Bonaventure*, Bloud, Paris, 1913, c. 9, 272-292.

Natura angelica dicatur excedere humanam, hoc est in comparatione ad corpus, ad quod non habet inclinationem secundum quod anima ; et ideo maioritas dignitatis in natura angelica respectu animae non facit ad excellentiam imaginis sive illius capacitatis, quae est in natura humanae mentis, secundum quod anima est capax Dei ¹⁴ .	Quand on dit que la nature angélique dépasse la nature humaine, cela est vis-à-vis du corps, vers lequel elle n'a pas en soi d'inclination, comme l'âme. Pour cette raison, la dignité plus grande de la nature angélique à l'égard de l'âme, ne s'établit pas vis-à-vis de l'excellence de l'image ou de la capacité qui est dans la nature de l'esprit humain, selon laquelle l'âme est capable de Dieu.
---	--

Cette confrontation avec l'angéologie est décisive et non accessoire pour comprendre la dignité de l'âme humaine : de fait, celle-ci ne peut se comprendre qu'en la comparant avec celle de l'animal, mais on doit la comparer avec la nature de l'ange, qui est l'unique autre nature (exceptée celle de Dieu) également raisonnable à celle de l'homme. Ce qui vraiment constitue alors le fondement de l'**imago Dei** c'est bien l'âme, et l'être humain n'a rien à envier aux créatures angéliques, d'autant plus que, pour Bonaventure, la supériorité de la créature angélique vis-à-vis de l'être humain réside dans la **similitudo** et non pas dans l'**imago Dei** :

Similitudo enim consistit in proprietatibus naturalibus, imago vero in origine et habitudine ... Unde magis proprie conceditur, quod Angelus sit Deo similior quam homo, quam possit concedi, quod Angelus sit magis imago ¹⁵ .	En fait, la ressemblance consiste dans les propriétés naturelles, à l'inverse, l'image consiste dans l'origine et la disposition habituelle ... C'est pourquoi il est plus approprié de concéder que l'ange est plus semblable à Dieu que l'homme, que de pouvoir concéder qu'il est plus une image que l'homme.
---	---

Au niveau de l'âme, une nouvelle force entre en jeu, il s'agit de la grâce. Celle-ci fait tomber ultérieurement la soi-disant supériorité de l'ange sur l'homme, en traitant d'une intervention gratuite de la divinité orienté vers deux ordres de créatures également adaptés pour l'accueillir. Ainsi, en vue des effets de la grâce sur l'histoire et en particulier sur l'histoire salutis, il est évident pour Bonaventure que la grâce a une direction préférentielle vers l'être humain, lui demandant et pas seulement aux créatures angéliques, de réaliser le plan divin dans le monde du moment que "selon cet ordre de choses, il convient plus à l'homme avec Dieu, plutôt qu'à l'ange ; en fait les réalités corporelles et sensibles sont faites plus pour les hommes que pour les anges¹⁶."

Une semblable prédilection de la grâce dans les rapports de l'homme ouvre enfin la possibilité que l'homme rejoigne l'ange et en ait aussi une plus grande capacité, malgré les facilités que la nature angélique détient :

Unde esto, quod natura angelica esset magis capax gratiae quam humana natura secundum naturalem potentiam ... nihilominus tamen per aliquod donum divinitus sibi gratis datum potest elevari capacitas animae usque ad capacitatem Angeli, et quodam modo ampliozem. Nam donum gratiae gratis datae disponit ad gratiam gratum gracientem ; et sic possibile est fruisse in Christo et beata Virgine ¹⁷ .	C'est pourquoi, malgré que la nature angélique soit plus capable de la grâce que la nature humaine, selon sa puissance naturelle... Pourtant, par un certain don divin, gratuitement donné, la capacité de l'âme peut être élevée jusqu'à la capacité de l'ange, et en quelque façon à une capacité au-delà. En effet, le don de la grâce gratuitement donné dispose à la grâce sanctifiante. Voici comment cela a été possible pour le Christ et la bienheureuse Vierge.
--	---

Puis attenante à cette question, il y a selon laquelle c'est bien le propre de l'être humain d'être le dépositaire du devoir de gouverner le créé en représentant de Dieu, détrônant encore

¹⁴ 2S, d16, a2, q1, ad3-4 (2, 402).

¹⁵ 2S, d16, a2, q1, ad3-4 (2, 402).

¹⁶ 2S, d16, a2, q1 (2, 401).

¹⁷ 2S, d16, a2, q1 (2, 401).

une fois la réalité angélique et fondant sur cette dernière fonction vicariale et représentative toute l'argumentation sur la conscience humaine et sur le libre arbitraire.

Une autre motivation que Bonaventure ajouter pour affirmer que l'être humain est de Dieu une **imago expressio**, au regard la créature angélique, c'est le fait que seule l'âme humaine se conjugue avec le corps, et celui-ci avec la création, en se plaçant dans une situation semblable à celle de Dieu créateur :

Sic anima est imago expressior, quae in hoc quod coniungitur corpori ita quod per illud est principium aliorum, et per illud totum inhabitat, magis repraesentat Deum qui est principium omnium et qui est unus in omnibus ¹⁸ L'âme est alors une image plus expresse, du fait qu'elle se joint au corps, et que par cette jonction elle est le principe des autres choses et à travers elle elle habite le tout, elle représente davantage Dieu qui est le principe de toutes choses et qui est un en tous.
--	--

En fait, pour le Docteur Séraphique, la question se résout dans la conclusion suivante :

Differentia specifica inter Angelum et animam humanam recte sumitur ab eo, quod anima est naturaliter unibilis corpori, Angelus vero non ¹⁹ .	La différence spécifique entre l'Ange et l'âme humaine se tire directement du fait que l'âme est naturellement unible au corps, tandis que l'ange non.
--	--

5. LA RELATION DANS L'ANTHROPOLOGIE ENTRE L'ÂME ET LE CORPS

C'est ici qu'émerge la dernière question. La vision proposée depuis peu peut cacher le grand risque de présenter le corps comme une réalité effectivement peu signifiante dans l'existence humaine. Du point de vue chrétien et franciscain, Bonaventure oppose à ce risque trois argumentations :

1. La théorie de la **colligantia naturalis** qui prévoit une interaction positive entre le corps et l'âme sans outremesure conclure que l'âme doit diriger le corps sous tous ses aspects mais bien en lui reconnaissant une importance au niveau cognitif et affectif que pas même le thomisme à réussi à rendre.

2. Le libre-arbitre qui **habitat** l'être humain, qui fonde en dernière analyse la possibilité d'agir librement et de manière responsable dans les défis du monde faisant office de pont entre les réalité spirituelles et les réalités matérielles en propre en vertu du corps humain.

3. L'essence de l'âme elle-même, chez laquelle "stat appetitus totius naturae".

Cette dernière argumentation mérite un approfondissement. L'expression se trouve dans une **quaestio du Commentarius in II librum Sententiarum**, intitulée : "L'âme d'Adam a-t-elle été produite avant le corps ou après ?²⁰" Il s'agit de savoir si le corps est ultimement un instrument de l'âme ou s'il revêt une dignité à lui et cela si et de quelle façon aussi le corps s'inscrit dans le projet créateur de Dieu, arrête restant à la compréhension bonaventurienne de l'âme comme **hoc aliquid**. La vision aristotélico-thomiste en substance apparaît plus linéaire,

¹⁸ 2S, d16, a2, q1 (2, 401-402).

¹⁹ 2S, d1, p2, a3, q2 (2, 49b). Il est très curieux que l'auteur utilise ceci comme une citation de Bonaventure, qui n'est en fait que le chapeau introductif du passagé qui suit, rédigé par les P. de Quaracchi.

²⁰ 2S, d17, a1, q3 (2, 416a-418b).

niant la composition hylémorphique de l'âme et la réservant au seul synolon humain qui est traditionnellement "corpore et anima unus". La question de l'unité anthropologique et de l'égalité de dignité entre l'âme et le corps acquiert, à l'inverse, vraiment dans la compréhension bonaventurienne, une portée aporetique que le seul Bonaventure a dû résoudre. La conclusion à laquelle on arrive, est celle-ci :

Tenendum est tamen tanquam verum et magis congruum, quod anima Adae producta fuerit in corpore, nec Deus ante corporis formationem ²¹ .	Il faut, toutefois, tenir pour vrai et plus convenable que l'âme d'Adam a été produite dans le corps, et que Dieu ne l'a pas produite avant la formation du corps.
--	--

Et cette conclusion vaut pour toute autre âme :

Animae non simul sunt creatae, sed successive producuntur in suis corporibus ²² .	Les âmes ne sont pas créées en même temps, mais elles sont produites successivement dans leur corps.
--	--

et ceci, comme on l'a déjà dit à propos de la genèse de l'âme humaine, la création de l'âme humaine advient quand le corps est fini, ni avant, ni après. Assurément, la position de Bonaventure ne nie pas l'affirmation aristotélico-thomiste de l'être humain [197] "corpore et anima unus", au contraire avec une finesse psychologique nettement moderne elle arrive à développer la théorie de la "**colligantia naturalis**". Toutefois demeure la demande à propos du motif pour lequel l'âme raisonnable, déjà dotée de matière, doit s'unir à quelque autre réalité matérielle qui est le corps. C'est le nœud de la question et Bonaventure le résout selon deux perspectives : par voie philosophique et par voie théologique.

Par voie philosophique, Bonaventure argumente de la doctrine de la pluralité des formes. La matière, en fait, tend à réaliser pleinement ses propres potentialités et ne se limite pas à une forme qui lui permette d'acquiescer un stade de réalisation intermédiaire. C'est pourquoi l'âme raisonnable, bien qu'ayant déjà une matière, ne réalise pas en elle la perfection de toutes ses potentialités, d'autant plus que de quelque façon l'âme se qualifie éminemment en tant que forme. En définitive, la matière qui se présente dans le corps humain est plus plastique/modelable pour l'âme au vu de cette matière qui déjà lui appartient et c'est pourquoi le corps apparaît appétible à l'âme, lui suggérant la possibilité de mieux exprimer son essence. En outre il est notable que le même appétit (en plus de la même composition hylémorphique) soit attribué aussi au corps :

Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam ; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam ²³ .	Or, bien que l'âme rationnelle ait une composition de matière et de forme, elle possède toutefois l'appétit de parfaire la nature corporelle, de même que le corps organique, qui est composé de matière et de forme, possède pourtant l'appétit de recevoir l'âme.
--	---

Ici on lit l'inclination de s'unir insérée dans l'âme (et vice versa), tellement que cette dernière est ordonnée à s'unir au corps pour réaliser aussi bien seule que, unie avec le corps, (et pas seulement dans une visée instrumentale donc), le commandement divin. En ce sens vraiment aussi pour Bonaventure, l'être humain est "un de corps et d'âme" et il n'y a plus de contradiction entre l'hylémorphisme anthropologique et celui de l'âme. Au contraire, l'hylémorphisme de l'âme dote d'une nouvelle compréhension l'hylémorphisme anthropologique :

²¹ 2S, d17, a1, q3, resp (2, 417b).

²² 2S, d18, a2, q2, resp (2, 449b).

²³ 2S, d17, a1, q2, resp (2, 416a-b).

Lorsqu'elle est unie à un corps mortel, elle peut en être séparée. Par là, elle est non seulement forme, mais aussi substance singulière. Elle n'est donc pas unie au corps seulement comme perfection, mais comme moteur. Ainsi, elle achève par son essence ce qu'elle veut également par sa puissance²⁴.

C'est donc ce que Bonaventure présente comme la position la plus probable autour de cette question, c'est le fait que l'union de l'âme avec le corps n'arrive pas par accident mais selon la substance et la nature de la réalité impliquée. Il reconnaît pleine dignité et noblesse à un semblable fait qui rapproche de la perfection, aussi bien l'âme que le corps.

<p>Et ideo tertius est hic modus dicendi, quem probabiliorem aestimo, qui sumitur per comparationem animae rationalis ad corpus humanum, ex qua parte innotescit nobis anima non solum secundum accidentia, sed etiam secundum substantiam et naturam, et non solum secundum id quod indignitatis est, sed etiam secundum id quod nobilitatis.</p>	<p>Et c'est pourquoi il y a une troisième manière de parler, que j'estime la plus probable. Elle se prend par comparaison entre l'âme rationnelle et le corps humain. De ce point de vue, l'âme nous est connue non seulement d'après les accidents, mais surtout selon sa substance et sa nature, et non seulement selon ce qui en fait son indignité, mais surtout selon ce qui en fait sa noblesse²⁵.</p>
---	--

<p>Hoc enim, quod est animam uniri corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicitur actum accidentalem nec dicitur actum ignobilem : non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis ; non ignobilem, quia ratione illius est in anima stat appetitus totius naturae. Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma sive natura. Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicitur quid essentielle respiciens, quod est nobilissimum in anima ; et ita penes illud recte sumitur specifica differentia, secundum quam differt anima a natura angelica²⁶.</p>	<p>En effet, le fait est qu'une âme s'unit à un corps humain ou vivifie un corps humain, ne signifie pas un acte accidentel ni non un acte ignoble ; ce n'est pas accidentel en raison du fait que l'âme est une forme substantielle ; ce n'est pas non plus ignoble en raison du fait que réside dans l'âme un appétit pour toute la nature. En effet le corps humain, par les plus nobles assemblément et organisation, qui soit dans la nature, a été organisé et assemblé ainsi ; c'est pourquoi il n'est complété ni n'est assemblé que par une forme très noble ou nature. Donc ce par quoi l'âme peut s'unir au corps, signifie quelque chose regardant l'essentiel qui est le plus noble dans l'âme. Ainsi c'est de l'intérieur que réside, à juste titre, la différence spécifique par laquelle l'âme diffère de la nature angélique.</p>
---	---

Aussi par les différences dues par le paradigme aristotélico-thomiste que aussi chez Bonaventure l'unité de la personne est parfaitement conservée, tellement que la personne, précisément, est définie à partir de la co-présence d'une âme et d'un corps, en fait : -

"L'âme séparée du corps ne constitue pas la personne en entier ... la raison de ceci est que : s'il s'agit d'une personne complète, il faut la distinction de la singularité et de l'incommunicabilité outre qu'une excellente dignité. Quoique dans l'âme séparée on puisse trouver la singularité et la dignité, on ne trouve pas l'incommunicabilité, parce que l'âme a l'appétit et la tendance à s'unir au corps pour constituer une tierce réalité ; et ainsi il est nécessaire que l'âme de par soi manque de l'être personne²⁷."

L'appétit de l'âme à s'unir au corps dit une sorte d'incomplétude de cette dernière, une de ses insuffisances, qui la porte à chercher le corps pour réaliser sa propre plénitude, et ne la rend donc pas incommunicable au sens de complète en elle-même.

À l'inverse, du point de vue théologique, Bonaventure suggère une approche éminemment scripturaire à ces questions ; avant les autorités philosophiques il a toujours préféré le donné de l'Écriture. La justification la plus exhaustive de l'existence de l'être

²⁴ *Brevil.*, 2, 9, 5 – trad. éd. franciscaines.

²⁵ E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 195.

²⁶ [25] 2S, d1, p2, a3, q2, resp (2, 50b).

²⁷ 3S, d5, a2, q3 (3, 136).

humain repose, de fait, dans la souveraine liberté créatrice de Dieu, comme déjà pour la question du principe de l'individuation de l'âme. En ce sens, avant de retour à Aristote, comme le fait Thomas d'Aquin, Bonaventure préfère se référer aux réflexions d'Augustin, en particulier à celles relatives à la conjonction dans l'âme humaine d'une **ratio superior** et d'une **ratio inferior**.

6. L'AME ET LA TRINITE : LES FACULTES DE L'AME

On a vu comment pour Bonaventure, l'âme est un miroir de l'univers entier. S'y ajoute que, comme au sommet de l'univers, il y a, hiérarchiquement la Trinité par qui tout est créé et en qui tout subsiste, de la même manière l'image originale que l'âme humaine reflète est exactement la Trinité. En fait :

<p>Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen Veritatis aeternae, cum "ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur²⁸." [Augustin, <i>De diversis</i> 83 quaest. 51, 2]</p>	<p>Il nous est loisible de contempler Dieu non seulement <i>hors de nous</i> et <i>en nous</i>, mais encore <i>au-dessus de nous</i> : hors de nous par ses vestiges, en nous par son image, au-dessus de nous par la lumière empreinte sur notre esprit et qui n'est autre que la lumière de la Vérité éternelle, puisque "notre esprit est immédiatement formé par la Vérité éternelle."</p>
--	--

Bonaventure reprend cette dernière affirmation d'Augustin et, dans tout ce contexte, la dépendance à l'évêque d'Hippone est décisive. D'ailleurs, toute la doctrine sur la révélation et sur l'illumination divine, chez Bonaventure, n'est possible qu'à partir du lieu où cette révélation et cette illumination sont possibles dans l'être humain, c'est-à-dire à partir de son âme.

Dans les deux premiers chapitres de *Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventure montre comment il est possible pour l'être humain le rapport avec Dieu, le fondant sur l'**imago** et sur la **notitia Dei**, présentes en lui par création et par grâce. Mais dans le troisième chapitre, il en revient à distinguer dans l'âme, deux aspects, une **pars inferior** et une **pars superior**, comme il l'avait déjà fait dans les *Quaestiones disputatae de scientia Christi* : "l'esprit raisonnable a un aspect supérieur et un aspect inférieur²⁹", restant ferme que "l'aspect supérieur et l'inférieur ne constituent pas des puissances différentes, mais [diffèrent quant à] leurs dispositions et leur devoirs³⁰." Cette distinction déjà augustiniennne permet à Bonaventure de garantir à l'âme l'exploration aussi bien des réalités sensibles que des réalités spirituelles. Pour connaître ces dernières, cependant, la **pars superior** (ou **ratio superior** ou **mens**) n'est pas du tout adaptée à son objet d'investigation, c'est-à-dire à la divinité, cependant c'est à ce niveau que se réalise une vraie coopération entre la **ratio humana** et la **ratio aeterna**. On remarque, en fait, que Bonaventure ne décourage pas les potentialités humaines sous l'effet de la grâce (**influentia specialis**) : Dieu n'impose pas des vérités à l'être humain, mais meut (**ratio movens**) vers lui, en attirant, un interlocuteur capable de recevoir l'invitation. Ceci est possible, parce que dans la **pars superior** de l'âme, dans l'esprit (mens), resplendit déjà l'image de la Trinité :

²⁸ *Itin.*, 5, 1 – trad. Duméry.

²⁹ *Sc. Chr.* q4 (CN 5/1, 547).

³⁰ 2S, d24, p1, a2, q2 (2, 564).

ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis ³¹ .	Là, semblable à un chandelier, la lumière de la vérité éclaire la face de notre âme, toute resplendissante de l'image de la bienheureuse Trinité.
--	---

Ce qui motive l'invitation de Bonaventure à reconnaître en soi les trois opérations (mémoire, intellect et volonté) :

Considera igitur harum trium potentiarum operationes et habitudines, et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem ³² .	Considère les actes et les relations de ces trois puissances ; tu pourras ainsi voir Dieu à travers toi-même comme à travers son image.
---	---

ou comme il dit ailleurs :

"comme à travers un miroir et comme dans un miroir³³."

Dans ces trois opérations l'analogie est poussée jusqu'à reconnaître dans la mémoire le Père d'où provient l'intelligence qui est le Fils, tandis que de l'un et l'autre est spiré l'Esprit qui est l'amour que dirige la volonté. En fait,

Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coevae, se invicem circumcedentes. Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et voluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producat, non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter ³⁴ .	L'ordre, l'origine et les rapports mutuels de ces trois puissances nous conduisent à leur tour à la bienheureuse Trinité. La mémoire engendre l'intelligence comme sa fille ; car il n'y a intelligence que lorsque l'image conservée par la mémoire se réfléchit dans ce regard de l'intellect qui n'est autre que le verbe. La mémoire et l'intelligence produisent alors par spiration l'amour qui est leur noeud mutuel. Or ces trois termes: la pensée-mère, le verbe, l'amour entretiennent dans l'âme les mêmes relations que la mémoire, l'intelligence et la volonté, lesquelles sont consubstantielles, coégales, contemporaines, en circumcession mutuelle. Si donc Dieu est un esprit parfait, il a mémoire, intelligence et volonté ; il produit un Verbe par génération et un Amour par spiration, qui sont nécessairement distincts (puisque l'un procède de l'autre), d'une distinction non pas essentielle, ni accidentelle, mais personnelle.
--	---

Toujours sur cette tripartition de l'âme, on trouve l'articulation interne à la philosophie, qui se qualifie de naturelle, rationnelle et morale³⁵.

Enfin, puisque "dans l'âme réside l'appétit de toute la nature", ses deux facultés fondamentales, l'intellective et l'affective, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté sont représentatives de la double appartenance de l'être humain aux deux mondes qui en lui se rencontrent, le spirituel et le matériel. Ces facultés ont donc les instruments au moyen desquels l'âme guide les inclinations du corps et des sens, et par-dessus tout au moyen desquels elle exerce la fonction de gouvernement du monde au nom de Dieu. Cependant, il ne s'agit pas de réalités radicalement différentes de l'essence même de l'âme (techniquement il n'y a pas de distinction réelle), elles ne sont pas non plus hétérogènes entre elles-mêmes du

³¹ *Itin.*, 3, 1 (CN 5/1, 529).

³² *Itin.*, 3, 1 (CN 5/1, 529).

³³ *Itin.*, 1, 5 (CN 5/1, 505).

³⁴ *Itin.*, 3, 5 (CN 5/1, 535).

³⁵ Voir *Itin.*, 3, 5-7.

moment que elles s'assument **per reductionem** sous l'essence de l'âme : alors elles se définissent aussi **consubstantiales**. En ce sens, l'âme est substantiellement unitaire et toute son activité s'explique à travers le libre arbitre qui est la synthèse des facultés de l'âme. L'aboutissement, donc, de l'argumentation de Bonaventure est bien la doctrine du libre-arbitre, qui – reportant un texte pseudo-augustinien – dit l'ultime parole sur l'âme humaine : "quand nous parlons du libre-arbitre, nous ne parlons pas d'une partie de l'âme, mais bien de toute l'âme³⁶."

Fabio PORZIA

³⁶ *Brevil.*, 2, 9 (CN 5/2, 115).