

B  
20.5  
UL  
1950  
D 788

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE

PRESENTEE

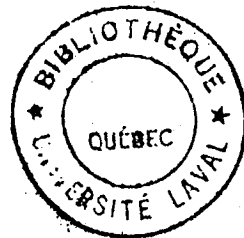
A L'ECOLE DES GRADUES  
DE L'UNIVERSITE LAVAL

POUR OBTENIR  
LE GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PAR

PAUL-E. DROUIN, M.S.C.

LICENCE EN PHILOSOPHIE ET EN  
THEOLOGIE DE L'UNIVERSITE LAVAL



ETUDE COMPAREE DE SAINT THOMAS D'AQUIN  
ET DE SUAREZ SUR LA QUESTION DE L'EN-  
TITATIF ET DE L'INTENTIONNEL

MAI 1950

UNIVERSITÉ LAVAL  
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

51039

## PROPOSITIONS

1. Les définitions de la physique-mathématique sont opérationnelles.
2. Dans la phase initiale de la connaissance, les puissances cognitives de l'homme, aussi bien l'intelligence que les sens, sont passives.
3. Le dialecticien part de principes probables et communs et aboutit à l'opinion; le demonstrator, au contraire, part de principes propres à son sujet, et aboutit à la science.
4. "Metaphysica considerat separata tum secundum esse tum secundum rationem".
5. L'hypothèse est une proposition destinée à sauver les apparences sensibles et qui tient sa valeur de l'efficacité avec laquelle elle remplit ce rôle.

# Table des matières

	Pages
Avant-propos.....	1
Introduction.....	2
<u>Première Partie:LA DOCTRINE THOMISTE</u> .....	7
Chapitre I:La distinction entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants repose sur la dualité de l'ordre <u>entitativ</u> et de l'ordre <u>intentionnel</u> .....	8
§ 1. Les êtres connaissants et les êtres non con- naissants.....	9
§ 2. Etre,et être l'autre.....	11
§ 3. L'immatérialité,racine de la connaissance....	14
§ 4. Le connaissant est l'autre,non pas entitative- ment mais intentionnellement.....	16
§ 5. "Res" et "intentiones rerum".....	19
§ 6. L'espèce-objet et l'espèce-vicaire.....	20
§ 7. Le matériel et le formel de l'espèce.....	23
§ 8. Formes informantes et formes terminantes.....	25
§ 9. Telle est bien la pensée de saint Thomas.....	27
Chapitre II: L'ordre intentionnel dépasse l'ordre des prédicaments auxquels il n'appartient pas directement. Il se rattache au vrai, propriété transcendente de l'être. Il est l'être " <u>identice sed non formaliter</u> ". Formellement,il est passion de l'être...	30
§ 1. Une objection.-Réponse. Notion de l'entitativ et de l'intentionnel...	31

§ 2.	L'intentionnel n'entre dans les prédicaments que " <u>reductive</u> ".....	37
§ 3.	Les propriétés de l'être.....	40
§ 4.	Le constitutif formel de la propriété de l'être.....	42
§ 5.	Le vrai transcendantal.....	45
§ 6.	Le vrai transcendantal, comme propriété de l'être.....	48
Chapitre III: Les divers cas d'espèces-objets.....		51
Article I: L'ange et l'âme humaine séparée se connaissent par leur essence.....		52
§ 1.	S.Thomas affirme que l'ange se connaît par sa substance, ou que l'essence de l'ange joue le rôle d'espèce intelligible par rapport à son intelligence.....	53
§ 2.	Quelles sont les conditions de l'espèce-objet	53
§ 3.	La substance de l'ange réalise les trois premières conditions de l'espèce-objet.....	53
§ 4.	La substance de l'ange réalise la quatrième condition de l'espèce-objet.....	60
§ 5.	La substance de l'ange réalise la cinquième condition de l'espèce-objet.....	70
§ 6.	Conclusion générale concernant la substance de l'ange comme espèce-objet.....	73
§ 7.	L'âme humaine séparée, espèce-objet par rapport à son intelligence.....	76
Article II: L'espèce-objet qu'est l'essence divine. Distinction de l'entitativ et de l'intentionnel en Dieu.....		79
§ 1.	L'essence divine a raison d'objet.....	80
§ 2.	L'essence divine a raison d'espèce intelligible dans la connaissance que Dieu a de lui-même et dans celle qu'il a des créatures.....	84

- § 3. Doit-on distinguer la raison d'entitativ  
et la raison d'intentionnel dans l'essence  
'divine'..... 90

Chapitre IV: L'entitativ et l'intentionnel dans la  
connaissance des sens externes..... 104

- § 1. Une connaissance moins objective qu'une au-  
tre..... 105
- § 2. Nécessité de l'espèce impressa dans la con-  
naissance des sens externes..... 109
- § 3. Pas de production d'espèce expresse dans la  
connaissance des sens externes..... 112
- § 4. Une objection.-Réponse..... 115

Deuxième Partie: L'ENSEIGNEMENT SUAREZIAN

CRITIQUE ..... 120

Chapitre I: Fonction de l'objet..... 121

- § 1. L'objet n'actue pas par lui-même la puis-  
sance; il l'assiste extrinsèquement..... 122
- § 2. L'objet concourt dans la ligne de la cause  
efficiente seulement à la production de l'ac-  
te de connaissance..... 129
- § 3. Conclusion générale de ce chapitre..... 135

Chapitre II: L'espèce-vicaire et l'objet..... 136

- § 1. Autre chose est l'espèce-vicaire et autre  
chose l'objet..... 137
- § 2. Pas de distinction entre l'entité de l'es-  
pèce-vicaire et son être intentionnel..... 139
- § 3. L'espèce-vicaire informe la puissance comme  
tout autre accident, i.e. par mode d'inhéren-  
ce seulement..... 145

Chapitre III: La similitude de l'espèce..... 153

- § 1. L'espèce-vicaire impressa n'est pas une simi-  
litude formelle de l'objet..... 154

§ 2. L'espèce-vicaire expresse n'est pas une similitude formelle de l'objet connu.....	162
--	-----

<u>Epilogue.....</u>	166
----------------------	-----

<u>Bibliographie.....</u>	172
---------------------------	-----

### Avant-propos

La question de la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel nous paraît être d'une importance capitale aussitôt que nous voulons parler de la nature de la connaissance.

Chez les Scolastiques contemporains cette question est, la plupart du temps, effleurée seulement. Les philosophes modernes non scolastiques ignorent tout simplement cette distinction.

Pourtant, ces derniers ne semblent pas tellement originaux. Nous leur trouvons un précurseur au seizième siècle en la personne de Suarez.

C'est pourquoi nous avons cru utile d'étudier le problème de l'entitativ et de l'intentionnel en comparant la doctrine thomiste à l'enseignement de Suarez sur ce sujet.

Je dois exprimer ma reconnaissance à Monsieur l'Abbé Stanislas Cantin, Ph.D., Professeur à la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, ainsi qu'à Monsieur Charles De Koninck, Ph.D., Doyen de la même Faculté, qui, malgré leurs absorbantes fonctions, ont accepté si généreusement de me diriger dans la composition de ce travail.

Introduction



Le problème qui sera discuté au cours de ce travail porte sur le mode d'union entre l'objet et la puissance cognitive, union requise pour la connaissance. Selon l'adage communément reçu, de l'objet et de la puissance naît la connaissance: "ex objecto et potentia paritur notitia".

En effet, la connaissance se fait dans le connaissant. Elle consiste à amener à soi certains objets: "nam species cogniti est in cognoscente".<sup>1</sup>

Elle ne consiste pas à agir sur les objets. Nous en avons une preuve dans l'acte de vision. Le fait de voir un objet ne le modifie pas. Qu'un objet soit connu ou non, il reste ce qu'il est entitativement, et la connaissance n'est pas active à l'égard de son objet.

Elle n'est pas non plus un mouvement vers les choses. Le mouvement vers les choses découle de la connaissance; il est le fait de l'appétit. Il suppose la connaissance, mais ne la constitue pas.

Pour expliquer cette union entre le connaissant et l'objet, les Scolastiques en appellent à l'espèce qui tient lieu, auprès de la puissance, de la chose à connaître ou connue.

Car, d'une part, les puissances cognitives créées sont en puissance à l'égard de leurs objets. Antérieurement à l'acte

---

1. I, q. 14, a. 1, c...

de connaissance, elles ont besoin d'être actées par ces objets. Or, il est clair que l'objet ne s'unit pas à la puissance, formellement, selon son entité physique. Quand je vois un arbre, cet arbre ne vient pas se poser physiquement en ma puissance visuelle. De même, quand un ange se connaît par son essence, l'union physique qui existe entre l'essence de l'ange qui sustente son intelligence, et son intelligence qui est sustentée, ne suffit pas à expliquer que l'ange se connaisse. De plus, prétendre que dans la connaissance l'objet est un terme purement extrinsèque, ne concourant pas d'une façon active avec la puissance à l'acte de connaissance, c'est se faire de la connaissance une idée tout à fait inexacte. La puissance tend à s'unir à l'objet de façon à ne faire qu'un avec lui. Elle est indifférente, cependant, à connaître cet objet-ci ou cet objet-là. Si elle connaît de fait celui-ci plutôt que celui-là, c'est parce qu'elle s'assimile vitalement celui-ci et non celui-là. La chose à connaître a donc un rôle actif, celui d'informer comme objet la puissance, et de donner ainsi à l'acte de connaissance sa détermination spécifique.

L'espèce qui actue la puissance comme principe de la connaissance est soit l'objet lui-même, i.e. la chose à connaître, non selon son entité physique mais selon son être intentionnel, soit une similitude accidentelle de la chose à connaître, distincte par son entité de l'entité de la chose, mais identi-

que à l'objet intentionnellement. Cette espèce, quand elle est une similitude accidentelle, est communément appelée espèce impreste.

D'autre part, la connaissance tend à l'objet comme à son terme. L'espèce qui termine la connaissance est soit l'objet selon son esse cognitum, soit une similitude exprimée par la puissance qui connaît, et dont l'entité physique est distincte de l'entité de la chose connue, mais dont l'être intentionnel est l'objet connu lui-même comme connu. Cette espèce, quand elle est une similitude exprimée par la puissance connaissante, porte le nom d'espèce expresse, de phantasme, de concept formel ou subjectif, de verbe mental.

Nous avons dit en quelques mots comment se fait l'union en acte premier et l'union en acte second de l'objet et du connaissant, union en laquelle consiste la connaissance. Connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre:

"Cognoscentia a  
non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognos-  
centia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognos-  
cens natum est habere etiam formam rei alterius".<sup>2</sup>

Ainsi parlent les Thomistes.

Mais il y a des Scolastiques qui ne pensent pas de cette façon. Pour Suarez, par exemple, cette distinction posée par les Thomistes entre l'entité physique de l'objet et son être

---

2. I, q. 14, a. 1, c. .

intentionnel, entre l'entité de l'espèce vicairie et son être représentatif, est une distinction arbitraire.

Selon lui, l'objet n'a pas à informer la puissance, à l'actuer. Il ne fait que l'assister extrinsèquement. Mais ici, deux cas possibles. Ou bien la chose à connaître assiste par elle-même, selon son entité physique, la puissance, quand elle lui est intimement présente; ou bien elle l'assiste par l'intermédiaire d'une similitude vicairie, laquelle est un accident. Et cet accident informe la puissance comme toute autre forme accidentelle, c'est-à-dire d'une manière entitative et subjective seulement. Dans les deux cas, il faut parler non d'un concours formel de la part de l'objet, mais seulement d'un concours virtuel ou efficient.

Ce travail portera sur la distinction de l'ordre entitatif et de l'ordre intentionnel. Il sera une étude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien.

Comme la position de Suarez veut être une critique de la doctrine thomiste, nous exposerons d'abord cette dernière, puis l'opinion du théologien espagnol. Après quoi nous répondrons à ses critiques, et montrerons que seule la distinction posée par les Thomistes entre l'entitatif et l'intentionnel nous permet de distinguer les êtres connaissants des êtres non connaissants, et par suite de sauvegarder la notion exacte de la connaissance.

Première Partie

LA DOCTRINE THOMISTE

## Chapître I

La distinction entre les êtres con-  
naissants et les êtres non connais-  
sants repose sur la dualité de l'or-  
dre entitativ et de l'ordre intention-  
nel.

## § 1.

Les êtres connaissants et les êtres non connaissants.

L'une des questions fondamentales qui se posent à celui qui recherche la sagesse est celle-ci: qu'est-ce que connaître? Quelle différence existe-t-il entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants?

De tout temps l'esprit des penseurs a été agité par cette question.

Selon son habitude, saint Thomas aborde de front ce que tant de gens—sans se donner souvent la peine de tenter de le résoudre sérieusement—appellent le "grand problème de la connaissance". A la question posée plus haut, il répond directement: connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre; c'est avoir la forme de l'autre; alors que les êtres non connaissants ne sont qu'eux-mêmes, les êtres connaissants, en plus d'être eux-mêmes, et sans cesser d'être eux-mêmes, deviennent les choses qu'ils connaissent:

"...cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III de Anima, quod anima est quodammodo omnia."<sup>1</sup>

Commentant ce texte, Jean de Saint-Thomas<sup>2</sup> fait remarquer

1. I, q. 14, a. 1, c.; Voir aussi: De Veritate, q. 2, a. 2, c...

2. Cursus Philosophicus, Ed. Reiser, Tom. III, q. IV, a. 1, p. 103 b30 sq.

que s. Thomas emploie à dessein les mots "formam rei alterius", et non pas ceux-ci: "formam alteram". Car recevoir une autre forme, cela est commun aux êtres non connaissants et aux êtres connaissants. Quand un sujet reçoit une autre forme, cette forme n'est pas celle d'un autre, mais bien la sienne. Ainsi en est-il quand la matière première reçoit une forme substantielle et quand un sujet substantiel quelconque reçoit une forme accidentelle. Mais quand un être connaissant connaît une chose, il reçoit la forme de cette autre chose de telle façon que cette forme, tout en actuant le connaissant, ne cesse pas d'être en même temps (au point de vue entitativ) la forme de l'autre. Le connaissant, lorsqu'il connaît, ne cesse pas d'être ce qu'il est entitativement. Mais en plus d'être ce qu'il est, il devient la chose qu'il connaît, sans que la chose qu'il connaît cesse d'être ce qu'elle est entitativement.



## § 2.

Être, et être l'autre.

Dans le De Veritate<sup>1</sup>, s. Thomas montre qu'il existe en fait deux manières d'être. Une chose peut être tout court, i.e. avoir la perfection qui lui est propre en tant qu'elle est tel être, telle nature. C'est l'être qui convient à la maison, à la pierre, à l'arbre, à la brute, à l'homme, etc.. Et une chose peut être l'autre, c'est-à-dire être non seulement ce qu'elle est en soi, mais aussi être la chose qu'elle n'est pas en soi. L'univers est ainsi partagé en deux catégories d'êtres: les uns sont simplement eux-mêmes: ce sont les non connaissants; les autres, en plus d'être eux-mêmes, sont aussi les autres choses, non pas certes d'une manière subjective, mais d'une manière objective: ce sont les êtres connaissants.

"Afin de mieux saisir en quoi consiste cette manière d'être, écrit M. Charles De Koninck<sup>2</sup>, faisons quelques considérations sur l'espace et le temps en rapport avec la connaissance.

— "Ce qui caractérise les choses spatio-temporelles envisagées purement comme telles, c'est qu'elles ne sont pas seulement extérieures les unes aux autres d'une façon homogène, voire elles sont extérieures à elles-mêmes. Dans la mesure où je suis dispersé dans l'espace (ma tête est ici, mes pieds sont là), je suis extérieur à moi-même. Il en est de même au point de vue de la durée temporelle. Dans la mesure où "hier" n'est pas "aujourd'hui", ni "hier" ni "aujourd'hui" "demain", l'existence est dispersée et extérieure à elle-même.

---

1. Q.2, a.2, c..

2. Méthodologie scientifique: Notes sur la connaissance en général, p.7..

"Les choses matérielles, dans la mesure où elles sont dispersées de cette manière spatiale et temporelle, sont enfermées et emprisonnées dans elles-mêmes: elles ne communiquent ni avec leur être propre, ni avec celui des autres. Elles existent dans la nuit de la subjectivité.

"Mais grâce à la connaissance, l'homme et la brute surmontent cette diffusion; grâce à la connaissance, les choses peuvent exister les unes dans les autres, être présentes les unes aux autres, voire même à elles-mêmes. L'on voit aussitôt que la présence impliquée dans la connaissance n'est ni spatiale ni temporelle: la présence spatiale ou temporelle ne suffit pas pour connaître. Les briques sont présentes, mais elles ne se connaissent pas. Il faut que la chose connue soit proprement dans le connaissant, non pas comme un chapeau dans une armoire, ni comme une huître dans l'estomac: l'armoire n'est pas le chapeau; tandis que le connaissant est le connu. Faut-il en conclure que le connaissant et le connu sont la même chose, et qu'entre moi-même et les choses que je connais, il n'existe aucune distinction? N'est-ce pas là justement le plus grossier subjectivisme?

"C'est ici même qu'il faut faire la distinction entre les deux manières d'être, distinction connue de tous, bien que peu en saisissent les conséquences. Le chien ne devient pas l'arbre en sorte que l'arbre deviendrait chien, ou que le chien se transformerait en arbre: en d'autres termes, connaître, ce n'est pas devenir l'autre entitativement, mais c'est devenir l'autre en tant qu'autre; c'est devenir l'autre sans supprimer l'autre comme autre."

La différence entre ces deux manières d'être ne se démontre pas. Elle se constate. Puis l'ayant constatée, on peut dire ce que c'est que connaître, ce qu'est le connaissant et le non connaissant.

Quelques prédécesseurs d'Aristote avaient bien vu que la connaissance est une manière d'être. Mais incapables de distinguer entre l'ordre entitatif et l'ordre intentionnel, ils

croyaient, par exemple, que pour connaître le feu il faut être feu, etc.. En un mot, ils disaient que le semblable se connaît par le semblable. Et puisque l'âme connaît toutes choses, ils pouvaient dire, en un sens bien différent de celui d'Aristote, que l'âme est "quodammodo omnia". Et quodammodo, pour eux, signifiait entitative.

## § 3.

L'immatérialité, racine de la connaissance.

Dans le De Veritate<sup>1</sup> encore, comme aussi dans la Somme Théologique<sup>2</sup>, s. Thomas en vient à parler de la racine même de la connaissance. C'est l'immatérialité. La matière a raison de sujet, soit qu'il s'agisse de la matière proprement dite, soit qu'il s'agisse de ce qui a raison de matière, par exemple de la puissance par rapport à l'acte, de la substance par rapport à l'accident. Dans tout être créé, nous retrouvons l'une ou l'autre de ces formes de subjectivité, et parfois plusieurs ensemble.

L'immatérialité est la racine de la connaissance aussi bien du côté du connaissant que du côté de la chose connue.

"Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva: et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis."<sup>3</sup>

D'autre part, devenir l'autre par la connaissance, assimiler l'autre de façon cognoscitive, c'est l'assimiler sans assimiler ce qui le détermine. à être un sujet enfermé en lui-même. Une chose est connaissable, donc, dans la mesure où on l'arrache à sa subjectivité.

---

1. Q.2, a.2.c..

2. I, q.14, a.1, c..

3. I, q.14, a.1, c..

"Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa: et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur: unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio sit immateriale: si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis: scilicet prout existens perfectio unius, est nata esse in altero."<sup>4</sup>

L'assimilation cognitive, si on la considère purement comme telle, n'affecte donc subjectivement ni le connu ni le connaissant. Le connaissant devient l'autre, non par sa matière qui reçoit une autre forme, mais par sa forme en tant que cette dernière émerge au-dessus de la matière. Et toute chose connaissable, en tant même que connaissable, et dans la mesure où elle l'est, comporte une certaine abstrahibilité de la matière. Dans la mesure où le connaissant est sujet, il n'est pas connaissant. Car pour être connaissant, il doit être l'autre en acte. Et de même, la chose connue n'est connue que dans la mesure où, étant dégagée de sa subjectivité, elle peut être objet, par rapport au connaissant. Toute connaissance est objective par définition.

---

4. De Veritate, q.2, a.2, c...

## § 4.

Le connaissant est l'autre, non pas entitativement mais intentionnellement.

Ce qu'il importe ici de bien établir, c'est que être l'autre par la connaissance, c'est être l'autre non pas entitativement, mais intentionnellement, non pas d'une façon subjective, mais d'une façon objective et immatérielle.

Et pour voir la racine de cela, il faut nous efforcer de comprendre la différence qui existe entre le connaissant qui est le connu et la matière qui a la forme. De même aussi faut-il bien voir la différence d'unité qui existe entre le connaissant et le connu d'une part, et la matière et la forme d'autre part, puisque, aussi bien, ce que nous disons de l'être doit se dire de l'un:

"Si igitur ens et unum idem et una materia quia se ad invicem consequuntur..."

Cette différence essentielle consiste en ceci que le connaissant est le connu lui-même, soit en acte soit en puissance, tandis que la matière n'est jamais la forme elle-même. Et de cela résulte une différence d'unité: le connaissant et le connu sont plus un que la matière et la forme. Car le connaissant et le connu ne constituent pas de soi un tertium quid, un composé, tandis que la matière et la forme s'unissent pour former un composé. L'une n'est pas l'autre, mais les deux s'unissent pour

1. Aristote, Metaphys., Lib. 4, c. 2, b20.

en constituer un autre. Au contraire, le connaissant est le connu lui-même. C'est pourquoi Aristote, dans le De Anima<sup>2</sup>, dit que l'âme est tous les sensibles et les intelligibles. Et Cajétan ajoute:

"Ostenditur autem hanc esse veram per se differentiam, ex eo quod omnes communes animi conceptiones et conclusiones ei consonant: scilicet quod accidit cognoscitivo et cognito diversitas inter ea, et similiter compositio eorum: et similiter quod cognitum habeat esse intentionale in cognoscente: et quod in nulla natura possunt adeo elevari materia et forma, subjectum et accidens, ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum, ut de cognoscente et cognito comperimus."<sup>3</sup>

On voit la nécessité de ce qui précède quand on considère les deux principes universels énoncés par Aristote. Premièrement, "une chose agit en autant qu'elle est en acte"<sup>4</sup>, et, deuxièmement, "le connu est le principe spécifique de la connaissance".<sup>5</sup> Or, le connaissant en acte, comme toute nature parfaite, doit être principe suffisant de son opération, et pour cela il faut qu'il soit principe spécifique de la connaissance: ce qui veut dire qu'il doit être de quelque façon le connu lui-même. De plus, si tout être agit selon qu'il est en acte et si toute nature est en vue de son opération<sup>6</sup>, il faut que la nature connaissante, comme telle, soit ou bien en acte ou bien en puissance le connu lui-même. Il est donc manifeste que l'être con-

2. Lib. 3, c. 8.

3. In Iam. Partem Sum. Theol., q. 14, a. 1, n. IV.

4. III Physic., c. 2.

5. Metaphys., Lib. 12, c. 8.

6. De Caelo, Lib. 2, c. 3.

naissant a non seulement la perfection de sa nature spécifique, mais encore, intentionnellement, la perfection de la chose connue.

Tandis que les êtres non connaissants reçoivent les formes ou bien en vue de l'opération de ces mêmes formes ou bien en vue de l'opération du composé constitué par cette forme reçue et ce qui la reçoit, le connaissant, lui, reçoit le connu ou devient le connu, non pas en vue de l'opération du composé constitué par le connaissant et le connu, ni en vue de l'opération du connu lui-même, mais il est le connu en tant que le connu est le principe spécificateur de l'opération du connaissant. Ainsi la vue reçoit le visible pour qu'il y ait vision, et la vision, c'est l'opération de la vue. Au contraire, l'eau reçoit la chaleur pour permettre à cette forme accidentelle d'exercer son action caléfactive, laquelle est l'opération non de l'eau, mais de la chaleur. De même aussi la matière reçoit la forme substantielle non pas en vue de l'opération de la matière, mais en vue de l'opération du composé de matière et de forme.

Peu importe, ajoute Cajétan, que le visible, en tant que reçu dans la vue, soit un accident, et que la vue soit le sujet de cet accident. Car c'est là du per accidens.<sup>7</sup>

---

7. In Iam. Partem Sum. Theol., q. 14, a. 1, nn. V et VI.



## § 5.

"Res" et "intentiones rerum".

D'où la nécessité de distinguer les choses de leurs intentions, l'ordre entitatif de l'ordre intentionnel. Personne, peut-être, n'a, mieux que Cajétan, en exploitant la notion thomiste de la connaissance, exprimé cette distinction:

"...duo sunt genera entium. Quaedam ad hoc primo instituta ut sint, quamvis forte secundario repraesentent: et haec vocamus res. Quaedam vero ad hoc primo instituta sunt naturaliter, ut alia repraesentent: et haec vocamus intentiones rerum, et species sensibiles et intelligibiles."

Et immédiatement après, il explique la nécessité de cette division:

"Necessitas autem ponendi haec duo genera rerum, est quia oportet cognoscitivum esse non solum ipsum, sed alia, intellectivum vero esse omnia... Nec naturae rerum secundum seipsas possunt esse in cognoscitivo (quia lapis non est in anima): nec ipsum cognoscitivum, secundum suam substantiam solam et finitam potest esse tantae excellentiae, ut habeat in se unde distincte sibi assimilentur naturae rerum cognoscibilia secundum proprias earum rationes. Unde restat, cum nec esse naturae cognoscitivi sit ratio cognoscibilium, nec esse naturale cognoscibilium sit secundum se in cognoscitivo: ut oportuerit institui a natura ens intentionale, quo cognoscitivum esset cognoscibilia."<sup>1</sup>

UNIVERSITÉ LAVAL  
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE QUÉBEC



1. In Iam. Partem Sum. Theol., q. 55, a. 3, n. XII.

## § 6.

L'espèce-objet et l'espèce-vicaire.

Connaître, avons-nous dit, c'est avoir la forme de l'autre, non pas sa forme naturelle, mais sa forme intentionnelle.

Cette forme intentionnelle a reçu le nom d'espèce.

Mais il y a deux sortes d'espèce: l'espèce-objet et l'espèce-vicaire. Quand on parle de la connaissance de l'être mobile, le terme espèce a toujours le sens d'espèce-vicaire, qu'il s'agisse de l'espèce principe ou de l'espèce terme. Mais si l'on considère la connaissance des substances séparées, on a aussi des espèces-objets.

En Dieu, et l'espèce principe et l'espèce terme est une espèce-objet: c'est l'essence divine.<sup>1</sup> Quand un ange se connaît, l'espèce principe est une espèce-objet, i.e. son essence, et l'espèce terme est une espèce-vicaire. Car si l'essence de l'ange est intelligible en acte et immédiatement présente à son intelligence, l'intelligi, pour elle n'est pas sa substance; à cause de cela, sa substance ne peut pas être représentée comme intelligée, si ce n'est par une qualité accidentelle surajoutée. (x) Ainsi en est-il de l'âme humaine séparée qui se connaît.

Mais quand un ange ou une âme humaine séparée se connaissent autre chose qu'eux-mêmes, et l'espèce principe et l'espèce terme sont des espèces-vicaires, à moins qu'il ne s'agisse de la connaissance de Dieu dans la vision béatifique. En ce cas, en

<sup>1</sup> I. I, q. 14, a. 2, c. - Voir aussi J. de Saint-Thomas, Curs. Theol., Ed. Solesme, Tom. II, a. 2, nn. 11 et suiv.

(x) - Cf. J. de Saint-Thomas, Curs. Phil., Reiser, Tom. III, p. 366, b5-17.

effet, l'espèce principe et l'espèce terme ne sont autre que l'essence divine. L'espèce-vicaire est d'ordre créé; donc d'ordre inférieur, donc ne peut représenter Dieu.

Notons encore que toute connaissance requiert une espèce, une espèce principe et une espèce terme. De la négation d'une espèce-vicaire, distincte entitativement de la chose dont elle est la représentation, on ne peut inférer la négation de toute espèce dans la connaissance. Espèce et objet coïncident, soit au principe soit au terme de la connaissance, de sorte que l'espèce est de l'essence de la connaissance au même titre que l'objet. Saint Thomas enseigne que même dans la connaissance que Dieu a de lui-même, il y a espèce.<sup>2</sup>

L'espèce, considérée formellement, se définit dans la ligne de l'objectif, de l'intentionnel. Elle est complément du connaissant comme tel.

"...cognoscitivum et intentionale non distinguuntur sicut duo rerum ordines: sed potius ut

- 
2. Comme nous le verrons plus loin, il n'y a pas au terme de la connaissance des sens externes d'espèce-vicaire sensible expresse; car cette connaissance est expérimentale. De cela, peut-on conclure à la négation de toute espèce au terme de la connaissance des sens externes? Pas du tout. Cette connaissance se termine à la sensibilité de la chose sentie, donc à l'objet, donc à une espèce. Mais elle se termine à la sensibilité de la chose sentie, telle que cette sensibilité se trouve donnée dans la chose concrète, et non à la sensibilité de cette chose telle que donnée dans une espèce sensible vicaire qui serait expresse ou plutôt exprimée par le sens sentant.

concurrentia ad perfectionem unius ordinis, scilicet naturarum cognoscitivarum: quoniam intentionale complementum intrinsecum cognoscitivi est."<sup>3</sup>

La distinction posée entre l'espèce-objet et l'espèce-vicaire nous aide à comprendre le sens des paroles de Cajétan lorsqu'il dit que certains êtres connaissants sont les choses qu'ils connaissent par identité, et que d'autres le sont par information:

"Aliquod enim cognoscens est, quod est omnia per identitatem, ut Deus: aliquod quod est aliqua per identitatem, et aliqua per informationem, ut angeli: aliquod quod est omnia per informationem, ut anima nostra: aliquod quod est aliqua per informationem, ut anima pure sensitiva."<sup>4</sup>

Il parle ici de l'entité de l'espèce. Il n'y a que l'espèce-vicaire qui informe par son entité le connaissant afin de pouvoir ensuite l'actuer par son être intentionnel. Quand, au contraire, un ange se connaît, son essence n'a pas à informer son intelligence, puisque, la sustentant, elle lui est immédiatement présente, et peut ainsi, sans recourir à une espèce-vicaire, l'actuer immédiatement par son être intentionnel. Il faut aussi noter que l'essence angélique ne pourrait pas être ainsi espèce-objet, si elle n'était pas proportionnée à l'intelligence de l'ange, i.e. intelligible en acte,<sup>5</sup>

3. Cajétan: In Iam. Partem Sum. Theol., q. 55, a. 3, n. XIII.

4. Id., Ibid., q. 14, a. 1, n. III.

5. Voir J. de Saint-Thomas, Curs. Theol. (Ed. Solesme), Tom. II, Disp. XIII, a. 2, nn. 7 et 12.

## § 7.

Le matériel et le formel de l'espèce

Ce que nous venons de dire nous conduit à parler de ce qui est matériel et de ce qui est formel dans l'espèce. Considérée matériellement, l'espèce se tient comme une chose quelconque en son être physique. Elle est alors incrée ou créée. L'espèce créée est soit accident soit substance. L'espèce-vicaire appartient au prédicament qualité et se réduit à l'habitus opératif ou plutôt à la disposition opérative.<sup>1</sup> L'espèce-objet est substance. Ainsi l'essence de l'ange. L'espèce, comme entité physique, est nécessairement substance ou accident. Mais c'est là l'aspect matériel de l'espèce.

Au contraire, considérée formellement, l'espèce n'est nécessairement ni substance ni accident.

"...species, sub formalitate intentionis cognoscibilis, non est determinate substantia vel accidens, sed in utroque reperiri potest."<sup>2</sup>

"...species habet aliquid, quod materialiter ad ipsam pertinet, sicut quod sit substantia vel qualitas: et sic vel inhaeret intellectui si sit qualitas, et recipitur in illo ut in subjecto materialiter recipiente: vel intellectus inhaeret illi, si sit substantia, ut angelus respectu propriae suae cognitionis. Aliud est quod formaliter se habet in specie intelligibili, scilicet quod sit ipsummet objectum, non entitative sed intentionaliter: et sic informat intellectum modo obiectivo, seu intelligibili: non quia in eo recipitur ut in materia, sed quia ejus immaterialitatem terminat, quae est formatio quasi terminativa, non constitutiva."<sup>3</sup>

1. J. de Saint-Thomas, Curs. Theol., Ed. Vives, Tom. VI, Disp. 13, a. 2, n. 4.

2. J. de Saint Thomas, Curs. Phil., Tom. III, q. 6, a. 3; p. 186, b 42.

3. " " " " Curs. Theol., Vives, Tom. VIII, q. 2, Disp. 4, a. 1, n. 21.

Envisagée sous son aspect formel, donc, l'espèce n'a d'autre fonction que celle d'actuer, de déterminer intentionnellement la puissance en vue d'assurer la connaissance.

Elle appartient donc à deux genres ou à deux ordres. Matériellement, elle appartient à l'ordre entitativ; formellement, elle appartient à l'ordre cognoscible ou intentionnel. Subjectivement, elle se tient du côté de la puissance qu'elle informe ou qu'elle sustente; elle la détermine ainsi entitativement et d'une façon habituelle, "etiam quando actu non cognoscitur objectum".<sup>4</sup> Mais si on considère en elle ce qui est formel, i.e. l'aspect représentatif, alors il faut dire qu'elle se tient du côté de l'objet:

"...est determinatio potentiae per  
modum objecti specificantis".<sup>5</sup>

Elle détermine alors la puissance seulement quand celle-ci connaît soit en acte premier soit en acte second.<sup>6</sup>

On peut donc conclure avec Jean de Saint-Thomas:

"Non ergo  
propria ratio specierum sumitur penes id quod entitativum est respectu subjecti, sed quod representativum respectu objecti."<sup>7</sup>

---

4. J. de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, q. 6, a. 3; p. 185, b. 26.

5. J. de Saint-Thomas, Curs. Theol., Solesme, Tom. II, Disp. 13, a. 1, n. 4; p. 147.

6. J. de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, q. 6, a. 3, p. 185.

7. J. de Saint-Thomas, Curs. Theol., Solesme, Tom. II, Disp. 13, a. 1, n. 9; p. 149.

## § 8.

Formes informantes et formes terminantes.

Nous avons précédemment, en citant Jean de Saint-Thomas, fait allusion à la "formatio quasi terminativa, non constitutiva".<sup>1</sup>

Cela nous amène à distinguer les formes proprement infor-  
mantes des formes terminantes. La différence entre ces deux genres de formes repose en ceci: bien que et la forme informante et la forme terminante actue<sup>l</sup> et perfectionne<sup>r</sup>, cependant la forme informante est une forme incomplète qui est amenée à quelque chose de plus parfait: ce quelque chose de plus parfait, c'est ou bien le composé qu'elle contribue à constituer essentiellement, ou bien un tout déjà constitué essentiellement, mais auquel elle se communique: ainsi du corps et de l'âme humaine résulte un homme, qui est quelque chose de plus parfait que l'âme seule; de même du corps et de la forme chaleur résulte un composé accidentel, le corps chaud, qui est plus parfait que la forme chaleur seule. On voit donc que la forme informante, substantielle ou accidentelle, ne dit pas simplement perfection, mais qu'elle est ordonnée à quelque chose de plus parfait, dont elle dépend pour être, comme c'est le cas de la forme accidentelle, ou bien qu'elle contribue à constituer. Or, le tout est plus grand que sa partie. Il est clair que ce mode d'actuer est imparfait.

---

1. Voir p.23, note 3.

Au contraire, la forme terminante ou l'acte terminant ne s'unit pas à un sujet pour former avec lui un certain tout plus parfait et plus complet, et à titre de partie composante. Mais elle est comme le tout lui-même, comme ce qui est complet en soi, et qui attire l'autre à soi pour le terminer, l'autre se tenant comme une partie.

"Forma informans, et terminans, opposito respectu inter se comparantur: quia forma informans est sicut pars componens et actuans, sed cum ordinatione ad totum, ut ad completum, et plenum, forma autem terminans se habet sicut totum ad partes, et sicut actus totius, et completi ad id, quod incompletum et minus est." <sup>2</sup>

Si maintenant nous appliquons cette distinction à l'espèce, il faut dire ceci: considérée entitativement, l'espèce est ou bien une forme informante, si elle est un accident de la puissance, ou bien le sujet sustentant la puissance. Mais prise formellement, i.e. selon son être intentionnel, que son entité soit d'ordre accidentel ou d'ordre substantiel, elle est une forme ou un acte terminant la puissance cognitive; elle est l'objet qui spécifie l'acte de connaissance et entraîne la faculté à communier à sa cognoscibilité.<sup>3</sup>

---

2. Jean de Saint Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. V, Disp. 2, a. 2, nn. 43 et 44.

3. Id., Ibid. n. 46.



## § 9.

Telle est bien la pensée de Saint Thomas

La doctrine exposée précédemment est bien celle de s.Thomas. Ainsi quand il dit:

"...cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente",<sup>1</sup>

il parle évidemment de forme et d'essence objective, puisqu'il s'agit du connaissant comme tel, et qu'avoir ou recevoir une forme subjectivement, cela est commun aux non connaissants et aux connaissants.

De même lisons-nous dans le De Veritate:

"Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa: et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare."<sup>2</sup>

Or, quand un être s'unit à un autre selon son entité naturelle, il ne peut former avec cet autre qu'un composé, soit accidentel soit substantiel. Tel n'est pas le cas de l'union de l'objet et du connaissant, dans laquelle le connaissant devient le connu, sans toutefois que le connu cesse d'être autre. Dans l'assimilation digestive, par exemple, l'aliment que je digère devient moi-même, mais dans la mesure où il devient moi, il cesse d'être lui-même. C'est pourquoi le connaissant ne connaît

1. I, q. 14, a. 1, c. .

2. Q. 2, a. 2, c. .

pas, formellement, en recevant subjectivement le connu, comme la matière reçoit la forme, mais il devient le connu objectivement : tandis que jamais la matière ne devient la forme.

"Unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale (i.e. émerge au-dessus de sa propre subjectivité) : si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum : et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis." <sup>3</sup>

Puis, dans le De Anima, il fait cette merveilleuse récapitulation de ce qu'il a dit au sujet de l'âme :

"Non autem anima est ipsae res, sicut illi (antiqui) posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu." <sup>4</sup>

En d'autres termes, l'âme ne connaît pas en devenant les choses physiquement, ni en recevant l'entité des espèces, mais formellement, en se transformant intentionnellement en les choses qu'elle connaît.

C'est ce qui est affirmé encore dans le Contra Gentiles :

"...speciem non constituere aliquam naturam cum intellectu, sed perficere ipsam ad intelligendum". <sup>5</sup>

Et à cause de cela, ajoute le Docteur Angélique, il ne répugne pas à l'essence divine d'actuer l'intelligence créée par mode d'espèce intelligible. Il en serait autrement si elle s'unissait à l'intellect créé "secundum esse naturale".

3. Id. Ibid..

4. Lib. III, lectio 13, n. 789. (Pirota)

5. Lib. III, c. 51.

Enfin cet autre passage définitif:

"...sicut sensus in actu est sensibilis in actu, ut dicitur, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia: ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus."6

On le voit, il est impossible, selon s. Thomas, de distinguer formellement les êtres connaissants des êtres non connaissants sans admettre la distinction et l'opposition qui existent entre l'entitativ et l'intentionnel, entre les "res" et les "intentiones rerum".

Essayons maintenant d'approcher de plus près encore l'intentionnel et de lui fixer sa place dans la division de l'être.

O-O-O-C-O-O

---

6. I, q. 55, a. 1, ad 2m. On peut voir aussi: In IV, Dist. 49, a. 1, in fine; et De Veritate, q. 8, a. 1.

## Chapitre II

L'ordre intentionnel dépasse l'ordre des prédicaments auxquels il n'appartient pas directement. Il se rattache au vrai, propriété transcendente de l'être. Il est l'être "IDENTICE SED NON FORMALITER". Formellement, il est passion de l'être.

## § 1.

Une objection.-Réponse.Notion de l'entitativ et de l'intentionnel.

On objecte aux Thomistes: cet intentionnel, dont vous vous plaisez tant à parler, c'est un être. Or, d'après la division de l'être reçue communément et que s. Thomas est le premier à revendiquer, tout être est nécessairement ou substance ou accident. Mais la substance et l'accident appartiennent à l'ordre des prédicaments, qui divisent l'ordre entitativ. Il ne reste donc pas de place pour l'intentionnel que vous tenez à opposer à l'entitativ.

Remarquons d'abord que si cette objection était sans réponse (elle revient souvent sous la plume de certains adversaires), il faudrait réduire de beaucoup le champ de la philosophie et de la théologie. Car, manifestement, il est beaucoup de questions en ces deux disciplines, dont le sujet n'appartient directement à aucun des prédicaments. Les dix prédicaments, en effet, divisant l'être naturel, l'ens naturae. Or, il n'y a pas de réel que l'ens naturae; il y a aussi: a) l'ens cognoscibile ou intentionale, b) l'ens artificiale, c) l'ens morale, d) l'ens supernaturale.

Les Thomistes distinguent deux ordres d'être: l'ordre entitativ et l'ordre non entitativ. L'ordre entitativ se divise en les dix prédicaments. L'ordre non entitativ, lui, est divisé par l'intentionnel, l'artificiel, le moral, le surnaturel. Tout ce qui

divise l'ordre non entitativ n'appartient à l'ordre prédicamental, que "reductive" ou "identice", mais non pas formellement.

Pris selon toute son ampleur, le mot entitativ désigne l'entité même d'une chose en soi, ce par quoi une chose, un être est ce qu'il est, et se distingue d'un autre être. L'entitativ désigne l'esse rei, l'entité absolue d'un être.<sup>1</sup> Au contraire, l'intentionnel désigne l'esse objecti d'un être, d'une chose. Ce n'est plus l'entité d'une chose prise absolument, en tant qu'ayant sa propre forme constitutive et distinctive de toute autre, mais l'être d'une chose pris comparativement à une faculté de connaissance qu'il peut déterminer, actuer, dont il peut être l'objet. L'entitativ, comme nous le verrons, se tient du côté de l'être lui-même, tandis que l'intentionnel est propriété transcendente de l'être. Dieu, l'ange, l'homme, la bête, la quantité sont, absolument pris, des entitates, des entités, des natures, des essences, comportant leur propre constitutif qui les fait être positivement eux-mêmes et en même temps distincts de tout autre. Mais alors que l'entité de Dieu comporte infinie perfection, l'entité de toute créature, elle, dit perfection relative, partielle, et donc imperfection.

"...res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est dis-

---

1. Voir Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Solesme, Tom. II, Disp. 16, a. 1, n. 4.

tingtum ab esse specifico alterius rei, ideo in quolibet re creata huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis." 2

L'être intentionnel, maintenant, qu'est-ce donc? - Ce n'est plus la forme ou la perfection constitutive d'une chose en soi, ni l'entité absolue d'une chose constituée, mais le degré d'être d'une chose, en tant que ce même degré d'être est considéré comparativement à une faculté de connaissance qu'il peut déterminer. C'est l'être considéré non plus absolument comme être, mais comme vrai connaissable.

"...invenitur alius modus perfectionis in rebus..., secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III de Anima (comm. 15 et 17) dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere." 3

"Oportet enim quod (objectum scientiae) formaliter sit talis res, taliter scibilis. Et ideo oportet quod habeat et rationem formalem constituentem formaliter ipsam in tali esse reali, et rationem formalem constituentem formaliter ipsam in tali esse scibili, ut sic reponatur et in genere rerum et in genere scibilium, quemadmodum objectum sensus est in duobus generibus, scilicet et sub passibili qualitate et sub sensibili... quoniam sensus dicitur dividi secundum divisionem sensibilis in quantum sensibilis, ita objectum scientiae est in genere entis et in genere scibilis, ita quod haec duo genera aliis et aliis differentiis propriis dividuntur in proprias species. Entis enim differentiae propriae sunt constitutivae entium in

2. De Veritate, q. 2, a. 2.

3. Id., Ibid..

suis generibus realibus, sicut esse per se constituit substantiam, et esse in alio accidens, etc.; speculabilis autem propriae differentiae nihil ponunt in entibus. Unde illae intrinsece constituent subjecta, istae constituunt quasi passiones eorum; quandoquidem et speculabilitas entis passio est."4

En un travail où l'on veut parler explicitement de la distinction de l'entitatif et de l'intentionnel du côté de la chose connaissable, il faut bien prendre ces notions d'entitatif et d'intentionnel dans toute leur ampleur. Par entitatif, nous entendons l'esse rei d'une chose, et, par intentionnel, son esse objecti. C'est pourquoi nous disons aussi parfois que l'entitatif se prend dans la ligne de la subjectivité, alors que l'intentionnel se prend dans la ligne de l'objectivité. Mais ici, il faut prendre garde. Car le mot sujet, en tant qu'il s'oppose au mot objet, implique une certaine limitation, une certaine potentialité, une certaine composition de puissance et d'acte, de matière et de forme. Et, dans ce cas, on ne peut parler de subjectivité que chez les créatures. Car en Dieu, qui est acte pur, il n'y a aucune potentialité, aucune composition, aucune limitation. C'est pourquoi celui qui identifierait entitatif et subjectif, devrait nier l'entitatif en Dieu. On voit le danger. Au contraire, si nous prenons le mot entitatif en son sens absolu et universel, il dit la perfection de la chose en soi; et certes! Dieu a ce par quoi il est ce qu'il est. Et donc, même en Dieu, comme nous le verrons plus tard, il y a distinction entre l'entitatif et l'intentionnel.

---

4. Cajétan, In Iam. Partem, q.1, a.3, n.IV.



Ce que nous avons dit de l'intentionnel vaut aussi pour l'artificiel comme tel. L'oeuvre d'art n'appartient directement aux prédicaments que selon sa matière. La forme artificielle, en tant qu'artificielle, n'a pas raison d'ens naturae. Elle relève de l'intelligence et dépasse l'ordre prédicamental.

"...forma artificialis, in quantum artificialis, non pertinet ad rationem naturae, imo ut sic non est in genere entis, sed est aliquid consecutum ad ens, sicut intelligibile aut cognoscibile: sic enim artificiale est aliquid descendens ab intelligibili, cum sit forma ab intellectu data et derivata. Eum, autem aliud genus entis, aliud cognoscibilis, ut notat Cajetanus I P, q. 1, a. 3.: unde non debet artefactum denominari ens ab eo quod est forma, sed a materia, praesertim quando pro forma habet aliquid morale, seu ens rationis: tunc enim debet simpliciter denominari ens a materia." 5

A la fin de ce texte, Jean de Saint-Thomas infère que la moralité ou le moral, comme tel, n'appartient pas directement à l'ordre entitativ. L'art se définit par la recta ratio factibilium, et la moralité par la recta ratio agibilium. On voit que et les oeuvres d'art et les actes moraux, comme tels, disent ordre à l'intelligence. Ils descendent de l'intelligible et sont une forme dérivée de l'intelligence, donnée par elle, comme dit Jean de Saint-Thomas. C'est pourquoi l'artificiel et le moral,

"ut sic, non est in genere entis, sed aliquid consecutum ad ens, sicut intelligibile aut cognoscibile."

La connaissance intellectuelle n'est pas seulement orientée vers la contemplation de la vérité: elle dirige aussi l'exécution d'une oeuvre à faire, et règle l'agir humain.

5. Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. IX, Disp. 22, a. 1, n. 36.

Quant au surnaturel, qu'il nous suffise de rappeler, en ce travail, qu'il n'est pas non plus de l'ordre entitativ, formellement. Car la grâce, comme telle, ne réfère pas à un sujet, mais bien à un objet. Elle est une participation à la nature et à la vie même d'un objet, Dieu. Elle est d'un ordre supérieur encore à l'ordre intentionnel envisagé dans le monde naturel.

"Gratia secundum formalem participationem est quid divinum, entitativa autem est quid creatum, unde oportet quod sit aliquod ex praedicamentis."<sup>6</sup>

---

6. Jean de Saint-Thomas, Cursus Theol., Vives, Tom. IX, Disp. 25, a. 2, n. 55.; Voir aussi: I-II, q. 110, a. 2, ad 2m.; II-II, q. 23, a. 3, ad 3m..

## § 2.

L'intentionnel n'entre dans les prédicaments que "reductive".

Revenons à l'intentionnel. N'étant pas un ens naturae, formellement, mais une passion de l'ens naturae, nous ne pourrions le placer dans les prédicaments que par réduction, i.e. en considérant en lui, non ce qui est formel, mais ce qui est matériel.

"Ordo intelligibilis identice quidem est ens et praesuppositive, non formaliter, cum pertineat ad passionem entis. Sequitur enim ad ens, quod sit verum et intelligibile, non autem formaliter est ens..."<sup>1</sup>

C'est pourquoi, parlant de l'espèce, le même commentateur conclut lucidement:

"...species sub formalitate intentionis cognoscibilis non est determinata substantia vel accidens, sed in utroque reperiri potest...; pertinet enim species ad duplex genus, scilicet ad entitativum sicut quaelibet aliae formae existentes, et ad intelligibile... et ita species, ut intrat ordinem intelligibilem et intentionalem, non est formaliter substantia vel accidens, sed solum identice et praesuppositive..."<sup>2</sup>

L'union intentionnelle du connaissant et du connu est bien une union réelle. Il est faux de dire que toute union réelle doit être, formellement, ou substantielle ou accidentelle. Il suffit qu'elle le soit identice. Ainsi les passions, les propriétés de l'être, comme le vrai et le bien, ne sont pas l'être

1. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, q. 6, a. 3, p. 187, a3-12.  
2. Id. Ibid., p. 188, b. 42-p. 187 a.

formellement, mais par identité. Autrement elles cesseraient d'être des propriétés de l'être; elles seraient l'être lui-même auquel conviennent ces propriétés. Or l'union intentionnelle ou objective se fait en raison du vrai ou de la cognoscibilité de l'objet. Elle fait que la faculté connaissante devient l'objet selon son être cognoscible.<sup>3</sup> Il y a cette différence fondamentale entre l'union réelle entitative et l'union réelle intentionnelle, que dans la première une forme quelconque est communiquée ou reçue en vue de constituer une nouvelle nature, et de communier à son essence ou à son existence, tandis que dans la seconde la forme reçue n'est pas ordonnée à constituer un composé à titre ou par mode de partie composante. Cette union-là ne répugne pas à l'essence même de Dieu, car elle ne fait que perfectionner la puissance dans laquelle elle est reçue, et n'est pas en vue de la perfection de la forme elle-même. Cette union-là est bien réelle, i.e. a parte rei, non selon l'être entitatif de la chose, mais selon son être intentionnel ou cognoscible.<sup>4</sup>

Une autre preuve de cela est tirée du fait que pour que l'espèce exerce sa représentation à l'endroit de la faculté connaissante, il suffit qu'elle dise un ordre transcendantal

---

3. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, q. 6, a. 3, p. 186, b3-40.

4. Voir Contra Gentes, L. III, c. 51; - In IV. Dist. 49, q. 2, a. 1.; De Veritate, q. 8, a. 1..

à l'objet. Et cet ordre transcendantal demeure, même quand l'objet n'existe pas. D'où l'on voit que l'information ou l'union requise pour expliquer formellement la connaissance n'est pas l'union selon l'être naturel ou entitativ; et que par conséquent l'intentionnel n'est pas l'être formellement.<sup>5</sup>

De même, comment se fait-il qu'une espèce accidentelle puisse représenter un objet substantiel? N'est-ce pas parce que les deux peuvent être du même ordre selon l'intelligibilité, bien que leur entité soit différente? Ce qui manifeste que l'intentionnel est distinct formellement de l'entitativ, du prédicamental.<sup>6</sup>

---

5. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, q. 6, a. 3, p. 191, a3-26.

6. Id. Ibid., q. 11, a. 2, p. 360 b17-23.

## § 3.

Les propriétés de l'être.

Afin de mieux voir que l'intentionnel ou la cognoscible n'est pas l'être formellement, mais une passion de l'être, arrêtons-nous un peu à considérer les propriétés de l'être en général, et cette propriété qu'est le vrai, en particulier.

Le mot propriété peut se prendre en un sens strict et au sens large. Entendue au sens strict, la propriété est un accident qui résulte nécessairement des principes constitutifs de l'essence. Ainsi, la risibilité est le propre de l'homme. Entre la propriété au sens strict et l'essence dont elle résulte nécessairement, il y a une distinction réelle.

Or, l'être est transcendant; donc rien de réel ne peut se distinguer de lui. Les propriétés de l'être ne peuvent pas, par conséquent, être réellement distinctes de l'être. Elles ne sont donc pas des propriétés au sens strict, mais des propriétés au sens large seulement. Elles doivent, en conséquence, premièrement, présupposer l'être et le suivre, et, de la sorte, convenir à tout être. Elles doivent, deuxièmement, se distinguer de l'être d'une distinction de raison seulement, et non d'une distinction réelle.

Pourquoi parler des propriétés de l'être? - C'est que l'être est virtuellement multiple. Il est d'une suprême abondance; et, pour cette raison, notre intellect humain ne peut l'atteindre

par un seul concept. Mais une fois acquis le concept d'être, nous formons, au sujet de l'être, d'autres concepts, qui nous montrent les divers aspects de l'être.

Si les propriétés de l'être présupposent l'être et s'en distinguent d'une distinction de raison, elles doivent ajouter quelque chose à l'être. Cependant, comme on le conçoit facilement, on ne peut faire à l'être d'additions proprement dites, comme la différence s'ajoute au genre ou l'accident à la substance. Car toute nature, toute perfection est essentiellement de l'être. Les additions faites à l'être sont donc des additions improprement dites, en ce sens que par elles sont exprimés certains modes de l'être, qui ne sont pas exprimés par le nom être.

Or, cela peut arriver de deux façons. Ou bien le mode exprimé est un certain mode de l'être, un mode spécial et qui ne suit pas universellement tout être. Dans ce cas, nous avons les dix prédicaments. Ou bien le mode exprimé est un mode général de l'être et qui suit tout être: alors nous avons ce que nous appelons une propriété transcendente de l'être, i.e. un mode qui suit universellement l'être, et qui ne se distingue pas réellement de lui.

Les propriétés de l'être sont au nombre de cinq: res, unum, aliquid, bonum, verum.<sup>1</sup>

---

1. Voir De Veritate, q.1, a.1, .

## § 4.

Le constitutif formel de la propriété de l'être.

Essayons maintenant de saisir de plus près la notion de propriété de l'être, et de voir en quoi elle consiste essentiellement.

Nous avons dit que la propriété de l'être est un mode général qui suit universellement l'être, ou un certain aspect de l'être qui ne se distingue pas réellement de lui. C'est pourquoi ce mode général ou cet aspect, en tant qu'il est conçu comme distinct de l'être lui-même, est un être fictif ou un être de raison.

Un problème surgit donc: par quoi la propriété de l'être est-elle constituée essentiellement?

Si elle est constituée essentiellement par ce qui est ajouté à l'être, il faudra dire qu'elle consiste essentiellement en un être de raison, et donc qu'elle n'est pas autre chose qu'un être de raison ou un être fictif. Mais alors, il faudrait dire que l'être n'est pas bon, ni vrai, etc., réellement, mais d'une façon fictive seulement.

Pour résoudre ce problème, il faut distinguer trois choses dans la propriété de l'être: premièrement, ce qu'elle est matériellement; deuxièmement, ce qu'elle ajoute à l'être; troisièmement, ce qu'elle signifie ou ce en quoi elle consiste essentiellement.

Considérée matériellement, ou du côté du sujet, la propriété



de l'être n'est pas autre chose que l'être lui-même, en tant que dans la réalité la propriété de l'être s'identifie à l'être.

Ce que la propriété de l'être ajoute à l'être, est un être de raison, c'est-à-dire ou bien une négation ou bien une relation de raison.

Mais ce en quoi la propriété de l'être consiste essentiellement, ou ce qu'elle signifie, ce n'est pas l'être pris matériellement ou comme sujet, ni non plus ce que la propriété ajoute à l'être. Ainsi, le vrai ne consiste pas formellement dans la relation de l'être à l'intelligence, mais dans l'être en tant qu'il comporte une convenance à l'intelligence. En d'autres termes, la propriété de l'être ne signifie pas essentiellement l'être sans ce qui lui est ajouté; car, alors, le concept d'être et le concept de propriété de l'être ne se distingueraient pas; elle ne signifie pas non plus essentiellement ce qui est ajouté à l'être: dans ce cas, en effet, elle ne signifierait pas autre chose qu'un être de raison. Mais, essentiellement et formellement, elle signifie l'être en tant qu'il connote et fonde ce qui est ajouté à l'être, c'est-à-dire, elle signifie l'être avec, en plus, un certain aspect que ne signifie pas le concept même d'être.<sup>1</sup>

Il n'y a donc entre l'être d'une part et les propriétés de l'être d'autre part qu'une distinction de raison. De même aussi

---

1. Jean de Saint-Thomas, Curs.Theol., Solesme, Tom.I, Disp.6, a.1, nn.6-7.

entre les diverses propriétés de l'être. Cette distinction de raison en est une de raison raisonnée. Car, d'une part, il y a identité matérielle du côté de la chose signifiée: puisque l'être et ses propriétés désignent le même sujet. D'autre part, il y a du côté de la chose un fondement à distinction, puisque l'être est virtuellement multiple, et qu'il ne peut être atteint qu'à travers divers concepts, selon qu'il est considéré sous l'un ou l'autre aspect. Enfin, il n'y a pas identité formelle entre l'être et ses propriétés d'une part, et entre l'une et l'autre propriété d'autre part. En effet, l'être se définit autrement que l'un, et le bon se définit autrement que le vrai, etc..

## § 5.

Le vrai transcendantal

Communément, on admet que le vrai est ce qui dit un certain ordre à une intelligence. Et cet ordre consiste en une certaine adéquation.

Selon le sens commun, encore, on distingue une double vérité. L'une qui se dit des choses et exclut le fictif. Ainsi on peut avoir de l'or véritable ou un métal qui a seulement l'apparence de l'or. Cette première vérité est appelée veritas in essendo, ou vérité transcendentale, ontologique. Elle se définit: "adéquation d'une chose à une intelligence, en tant que cette chose est conforme ou "conformable" à une intelligence".<sup>1</sup> L'autre vérité se dit de la connaissance intellectuelle, et exclut la fausseté. On l'appelle vérité formelle ou in cognoscendo. On la définit: "adéquation de l'intelligence à la chose connue par elle". Ainsi la proposition suivante: "l'homme est brute", est une véritable proposition et non une proposition fictive. Elle a la vérité in essendo. Mais elle n'a pas la vérité formelle ou in cognoscendo, en ce sens que ce qu'elle exprime est une non adéquation de l'intelligence qui la forme à la chose connue par elle.<sup>3</sup>

---

1. I, q.16, a.5.

2. Voir: De Veritate, q.1, aa.1 et 4.; Contra Gentes, L.1, c.60; Jean de Saint-Thomas, Curs.Theol., Solesme, Disp.22, a.1, p. 589, nn.1 et 2. (Tom.II)

Jean de Saint-Thomas nous dit encore que la vérité transcendente est la vérité fondamentale par rapport à la vérité formelle.<sup>3</sup> En effet, si une chose est conforme à l'intelligence première selon son entité, elle est "conformable" par suite à une intelligence qui voudra la connaître. Et si l'intelligence qui la connaît, la juge telle qu'elle est, i.e. si l'intelligence qui la regarde est adéquate à elle et se prononce sur cette adéquation, nous aurons la vérité formelle fondée sur la vérité transcendente de la chose.

La vérité transcendente est quelque chose d'intrinsèque aux choses, et non pas seulement une dénomination extrinsèque.<sup>4</sup> Tandis que la vérité in cognoscendo est formellement dans l'intelligence.<sup>5</sup> Car les choses créées sont les effets de la vérité qui est dans l'intelligence divine. Et toute chose, à son tour, est cause de la vérité formelle qui est dans l'intelligence qui la considère.

Nous ne nions pas qu'une chose puisse être dite vraie par dénomination extrinsèque, i.e. du fait de la vérité qui est dans l'intelligence à son sujet; mais nous affirmons que la vérité transcendente d'une chose ne consiste pas formellement en une telle dénomination. Car la vérité in essendo d'une chose fait que cette chose se distingue du fictif. Or, c'est par une perfection intrinsèque à elle-même qu'une chose se distingue

---

3. Id. Ibid., p. 591, n. 8.

4. Id. Ibid., pp. 592-593, nn. 9, 10, 11, 12.

5. Id. Ibid., p. 589, n. 2, et p. 599, n. 28.

de ce qui n'a que l'apparence d'elle-même.<sup>6</sup>

Le vrai transcendantal n'est pas le concept d'une chose considérée absolument, mais le concept d'une chose connotant son adéquation à l'intellect divin ou sa régulation par une certaine mesure.<sup>7</sup> Cette mesure, pour les choses naturelles ou créées, c'est l'idée divine, et, pour les oeuvres d'art, c'est l'idée de l'artiste. Le vrai transcendantal, c'est donc l'être selon qu'il est conforme, en définitive, à l'idée divine.

On peut parler de la vérité in essendo de Dieu et de la créature. Dieu est la vérité première, selon qu'il est la mesure de toute vérité de l'être créé. Donc, la vérité de Dieu in essendo n'est pas prise par dérivation à partir d'un autre que lui. Mais cette vérité est la conformité de l'essence divine avec l'intellect divin, non parce que l'essence divine est mesurée par l'intellect divin, mais parce qu'elle est identique à lui et à son acte d'intellection.<sup>8</sup>

La vérité in essendo de l'être créé, elle, est constituée par la conformité actuelle de l'être créé à l'idée divine, qui mesure l'être fini. L'être fini, en tant que transcendentale-ment vrai, dit donc une relation réelle à l'intellect divin, comme à sa cause exemplaire. C'est là une relation transcendentale, puisque l'être fini, par toute son entité, se réfère à l'idée divine.

---

6. Id. Ibid., p. 596, n. 19.

7. Id. Ibid., p. 595, n. 18.

8. Id. Ibid., p. 594, n. 16; Voir: I, q. 16, a. 5.

## § 6.

Le vrai transcendantal, comme propriété de l'être

Nous avons parlé jusqu'ici de la vérité transcendentale prise comme telle. Il nous reste à parler de la vérité transcendentale considérée comme passion ou propriété de l'être. Ce n'est pas tout à fait la même chose. Pour comprendre cela, notons que la vérité transcendentale ou la vérité in essendo de l'être comporte formellement deux rapports:

"...veritas  
transcendentalis...consistit formaliter in duplici  
habitudine:altera quam dicit ad intellectum a quo  
formatur et in sua proprietate constituitur, si sit  
veritas creata, vel cum quo identificatur et est unum,  
si sit veritas prima:altera quam dicit ad intellectum  
quem movet, et in quo causat veram existimationem sui.  
Et prima habitudo est praecipua et magis per se in  
veritate transcendentali, illique intrinseca sicut et  
ipsa entitas rei et praedicata essentialia...Secunda  
autem habitudo est minus principalis, et consecuta in  
veritate transcendentali, estque habitudinis rationis,  
qua objectum respicit intellectum quem movet. Et se-  
cundum priorem habitudinem aliquando dicit D. Thomas  
veritatem transcendentalem esse aliquid intrinsecum  
in rebus:juxta secundam vero habitudinem aliquando  
dicit verum addere supra ens respectum rationis."<sup>1</sup>

Quand nous parlons de la vérité transcendentale comme telle, nous parlons du premier rapport qu'elle comporte, lequel est principal et fondamental. Quand nous parlons de la vérité transcendentale comme propriété de l'être, nous visons le second rapport indiqué par Jean de Saint-Thomas.

---

1. Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Solesme, Tom. II, p. 592, n. 10.

Nous avons vu que dans la propriété de l'être, il faut distinguer trois choses: ce qu'elle est matériellement, ce qu'elle ajoute à l'être, et ce en quoi elle consiste formellement ou ce qu'elle signifie.

Or, notons-le bien, l'être, en tant que conforme à l'idée divine, n'inclut pas cette relation de raison que la propriété de l'être lui ajoute. Car l'être infini est conforme à l'intellect divin par parfaite identité; et l'être fini est conforme à l'idée divine en tant qu'il dit une relation transcendente (donc réelle) à cette idée, comme nous l'avons vu.

D'où la vérité transcendente de l'être, comme telle, ou selon le premier rapport qu'elle comporte, n'est pas propriété de l'être. Car, considérée à ce point de vue, la vérité transcendente n'ajoute pas à l'être une relation de raison, mais elle est l'entité elle-même de l'être en autant qu'elle est conçue comme identifiée à l'intellection divine, s'il s'agit de l'être infini, ou comme disant une relation réelle à l'intellect divin, s'il s'agit de l'être fini.

La vérité transcendente, comme propriété ou passion de l'être, est donc la vérité de l'être pour autant que l'être regarde l'intellect qu'il meut ou chez qui il cause la vérité. Car ce rapport de l'être à l'intellect qu'il meut est une relation de raison. C'est pourquoi Jean de Saint-Thomas conclut:

"...infertur veritatem transcendentalem optime dici passionem entis."



" Et sic ipsum ens, ut in se habens esse et praedicata constitutiva, pertinet ad conceptum essentiae: ut autem incipit exprimere connotationem aliquam extra se, v.g. comparisonem ad intellectum vel ad voluntatem, sic ipsum ens, ut comparative, se habet ut propria passio suimet, ut absolute. Nec tamen ut exprimit habitudinem realem praecise importat passionem, quia prout sic adhuc intra limites ipsius entitatis continetur ut entitas est: et sic non explicat neque connotat aliquid ultra ipsam, quo se habeat ut passio, sed adhuc ipsam entitatem solum explicat. Potius ergo dicitur veritas superaddere respectum rationis ad conceptum entis, licet prius includat habitudinem illam priorem ad intellectum divinum cui conformatur; quia per hanc priorem habitudinem, quae entitativa est, adhuc entitas ipsa consideratur, non connotatio superaddita, quae rationis solum esse potest, si superadditur ad ens." 2

Au numéro précédent, il disait:

"Infero imprimis ex dictis concordiam D. Thomae: cum aliquando dicit veritatem quae est passio entis, scilicet transcendentalem, addere super ens aliquid rationis, aliquando vero dicere aliquid reale et intrinsecum ipsi entitati. Nam (in quaestione 21, De Veritate, a.1) dicit quod verum et bonum non possunt addere super ens, nisi relationem rationis: quam tamen relationem dicit esse, QUA VERUM EST PERFECTIVUM INTELLECTUS, QUATENUS PERFICIT INTELLECTUM, NON SECUNDUM ESSE NATURALE ET ENTITATIVUM SED INTENTIONALE: et hunc modum perficiendi, inquit, addit verum super ens." 3

Concluons donc ce chapitre. L'intentionnel ou le cognoscible n'est pas l'être formellement, mais identice et materialiter. Formellement, il appartient au vrai, passion ou propriété de l'être, c'est-à-dire l'être pour autant qu'il connote une relation de raison à la faculté connaissante qu'il meut et rend en acte soit premier soit second.

o-o-o-o-o-o-o

2. Id. Ibid., pp. 597-598, n. 23.

3. Id. Ibid., p. 597, n. 22.