

de l'âme et des objets, (1) ARTICLE IV

Les notions précitées.

LA SIMPLICITE ESSENTIELLE DE L'ÂME

La simplicité essentielle de l'âme est prouvée par le fait qu'elle n'est pas composée de matière et de forme. Cette vérité n'est qu'une conclusion déduite de l'article précédent. En effet, tout composé de matière et de forme est un corps; mais nous avons prouvé que l'âme humaine n'est pas un corps. Il s'ensuit donc qu'elle n'est pas composée de matière et de forme:

"Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest. Quae quidem diversitas partium esse in materia non potest nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita." (1).

Pour éviter toute ambiguïté, il faut préciser le sens du terme "matière" employé dans le cas présent. Qu'est ce qu'on entend ici par matière? Par matière, on entend l'être en puissance, le sujet de formes et de privations, (2). Dans l'argumentation spéciale pour l'âme humaine, on dit que l'âme est forme absolue. Cette forme absolue est prise au sens qu'elle n'est pas liée aux conditions individuelles et matérielles. Ce sens est entendu tant pour le mode de connaître que pour celui

(1) - 11 Gent., 50

(2) - De Spirit. creat., Quaest. un., a. 1, co.
De Anima, Quaest. un. a. 6, co.
Cajetan, Comm. in 1am, 75, 5, n. 1

de recevoir les objets, (1). "non quia per se non aliquid in actu" (1)

Ces notions précisées, il est dit que la composition de matière et de forme est, pour l'âme, une absurdité, un " Processus infini ". Car tout composé de matière et de forme possède une forme. Si donc, l'âme était composée de matière et de forme, elle posséderait une forme. Or, l'âme est la forme. Donc, la forme posséderait la forme; ce qui semble être impossible, parce qu'ainsi on ira à l'infini, (2). Il faut donc admettre que l'âme humaine n'est pas composée de matière et de forme.

On peut s'en convaincre, dit saint Thomas, par une double considération: d'après le concept d'âme en général, et d'après le concept d'âme humaine, (3).

1 - D'après le concept d'âme en général:

Dans l'article précédent, nous avons vu que l'âme est la forme ou l'acte du corps. Cette doctrine est aussi enseignée plusieurs fois dans le DE ANIMA, (4). Or il n'y a que deux hypothèses possibles: ou l'âme sera la forme de ce corps par sa réalité tout entière, ou par une partie d'elle-même.

Si elle est la forme du corps en raison de sa réalité tout entière, elle ne peut porter en elle la matière prise au sens d'être en puissance, car la forme, en tant que forme, est de soi un acte.

(1) - Cajétan, Comm. in 1am, 75, 5, co.

(2) - De Anima. Quaest. un. a. 6, sed contra

(3) - 1a, qu. 75, a. 5, co.

(4) - S. Thomas, 11 De Anima, nn. 235, 271

" Forma autem est secundum quam jam est hoc aliquid in actu " (1)

La matière, cependant, en tant que matière, dit principe potentiel, être en puissance:

" Materia quidem est, quae secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid " (2)

Or, ce qui est en puissance seulement, ne peut être partie de ce qui est acte, car la puissance et l'acte s'opposent: " Id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa " (3). En effet, ce qui est en puissance, n'est pas ce qui est en acte; et réciproquement, ce qui est en acte, n'est pas ce qui est en puissance. L'identification de puissance et d'acte implique une contradiction inadmissible, quoique le même être puisse être en puissance et en acte en deux temps différents: être d'abord en puissance, et ensuite en acte; mais il n'est pas en acte, aussi longtemps qu'il est en puissance, et dès qu'il est en acte, il n'est plus en puissance en même temps et sous le même rapport.

La réflexion sur la définition de l'âme donnée par Aristote:

" L'âme est l'acte premier d'un corps physique qui a la vie en puissance " (4), nous donne aussi une preuve solide de cet article. Sa valeur consiste en explication de cette définition fondée elle-même sur la relation entre l'acte et la puissance. L'âme est premier principe vital.

(1) - S. Thomas, 11 De Anima, lec. 1, n. 215; nn. 234, 319

(2) - Ibidem

(3) - Ia, qu. 75, a. 5, co.

(4) - Aristote, De Anima, 4 12a, 27

Or, le premier principe vital est l'acte d'un corps. Donc, l'âme est l'acte d'un corps. Donc, si un être ne peut pas être simultanément et sous le même rapport acte et puissance, l'âme qui est acte du corps selon tout elle-même, ne peut être un corps.

On dira peut-être que l'âme est la forme d'un corps selon une partie d'elle-même seulement. Or, cette hypothèse est aussi impossible. Parce que si l'âme est la forme selon une partie d'elle-même, ou bien ces deux parties sont des formes indépendantes, et ainsi elles actuent deux vivants indépendants; "Unumquodque est id quod est per suam formam" (1); ou bien, l'une est forme informante, l'autre est matière informée. Mais cette position est impossible, car dans tout le composé de matière et de forme, la matière est comme le récepteur de l'être, et non pas ce par quoi est la chose; ce qui est propre à la forme. Donc, si l'âme est composée de matière et de forme, il est impossible que l'âme tout entière soit principe formel de l'être du corps. L'âme ne sera donc pas la forme du corps, mais quelque chose de l'âme l'est. Quel que soit, cependant, ce quelque chose qui est forme de ce corps, nous l'appelons âme. Donc, ce n'est pas le composé de matière et de forme qui est l'âme, mais c'est seule sa forme que nous nommons âme, (2).

Donc, dans n'importe quelle hypothèse, la position est impossible, et l'âme, sous sa raison de forme, demeure simple, étrangère à toute matière.

(1) - Ia, qu. 5, a. 5, co.

(2) - De Anima, Quaest. un., a. 6

II - D'après le concept d'âme humaine.

Cette considération se fonde sur l'âme humaine, en tant qu'elle est principe intelligent. Nous pouvons prouver la doctrine d'une double manière: a) par le mode de connaître; b) par les objets simples connus.

A - Par le mode de connaître: Cette preuve peut être encore exposée elle-même de deux façons: par manière ostensive et par impossible.

1) Par manière ostensive:

La connaissance peut être définie: " L'opération immanente par laquelle un sujet devient, d'une façon immatérielle, un objet formellement autre que lui sous l'impression d'une ressemblance qui le rend intentionnellement présent en lui ". Jean de saint Thomas résume admirablement toute cette doctrine en cette formule lapidaire: " Cognoscere est fieri aliud in quantum aliud " (1).

Ainsi, connaître c'est devenir l'autre en tant qu'autre. Mais devenir l'autre ici ne signifie pas le devenir physiquement; " devenir l'autre " signifie ^{le recevoir} intentionnellement ou formellement. Saint Thomas dit expressément que les connaissant se distinguent des non connaissant en ceci que ces derniers n'ont que leur forme propre, tandis que les premiers peuvent recevoir en plus la forme d'une autre chose:

" Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguantur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius " (2).

(1) - Cf. J. de S. Thomas, C. phil. De Anima, q. 1V, a. 1
H. Collin, 1 Phil. thom., édit. 7, p. 249

(2) - 1a, qu. 14, a. 1, co.

L'âme peut connaître toutes choses, et spirituelles et corporelles; c'est ainsi que l'âme est d'une certaine manière toutes choses. Anima est quodammodo omnia, (1). Il va sans dire cependant que, comme tel, l'objet concret extérieur ne peut pas entrer dans l'intelligence. Et pourtant, cette maison, cet arbre.... sont introduits dans l'âme connaissante. Comment cela se fait-il? Cette maison, cet arbre.... sont représentés dans l'âme intellectuelle par leur similitude. De là, on comprend que la connaissance se produit dans la mesure où l'objet connu est de quelque manière introduit dans le connaissant selon sa similitude ou sa forme, (2). Donc, pour se représenter un objet extérieur, le connaissant doit en posséder en lui-même la forme, car connaître, c'est recevoir la forme de l'autre, en tant que cette forme demeure celle de l'autre. Or, la nature des actes nous renseigne sur la nature du sujet qui les produit, et en qui ils demeurent; d'autre part, tout être est reçu dans un autre selon le mode de celui qui reçoit: Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur; l'eau reçue dans la bouteille longue, en prend la forme longue.... Ce qui arrive dans l'ordre sensible, se réalise aussi dans l'ordre intelligible. Or, dans l'ordre intelligible, une chose n'est connue qu'à la manière dont sa forme est dans le sujet connaissant. L'âme humaine connaît les choses en leur nature d'une manière absolue; elle connaît, par exemple, la pierre sous sa forme absolue de pierre sans aucune des conditions concrètes, matérielles.... L'âme est donc, d'après le principe invoqué, une forme absolue, et non un composé de matière et de

(1) - S. Thomas, De Anima, n. 284

(2) - Ibidem, n. 43, n. 347

forme, (1). de l'espèce, car l'espèce est autre chose que ce qui est

2) Par impossible: A l'argument précédent, nous pouvons ajouter ces arguments d'inconvénient ou d'absurde:

a - Si l'âme humaine était composée de matière et de forme, comme l'est le principe sentant, les formes intelligibles des choses ne seraient reçues en elle qu'en tant qu'elles sont individuelles; par conséquent, elle ne connaîtrait pas les universels, mais seulement les singuliers. Or, cela est contraire à l'expérience. L'âme humaine connaissante des universels n'est donc pas composée de matière et de forme, (2).

b - De plus, si l'âme humaine était composée de matière et de forme, l'intellection serait l'opération du composé, car l'acte de tout composé de matière et de forme appartient au composé et non pas à la forme seule, ni à la matière seule. On agit selon ce que l'on est. Or, l'être appartient au composé par la forme, c'est donc le composé qui agit par la forme. D'autre part, tout agent, en tant qu'agent, produit un effet semblable à lui-même, (Omne agens agit sibi simile). Pour cette raison, le composé producteur ne produit pas une forme, mais un composé. Si donc, l'intellection était l'action du composé, nous n'intellerions ni la forme, ni la matière, mais seulement le composé. Or, cela est manifestement faux. L'âme n'est donc pas composée de matière et de forme, (3).

c - Tout composé de parties essentielles, c.à.d., de matière et de for-

(1) - Ia, qu. 75, a. 5, co.

(2) - Ibidem, et 11 Gent., 49

(3) - 11 Gent. 50

me, constitue l'espèce, car l'espèce n'est autre chose que ce qui résulte des parties essentielles, dont l'une est matérielle et potentielle, l'autre formelle et actuelle. Si donc l'âme était composée de matière et de forme, une certaine espèce serait constituée de l'union de la forme à la matière de l'âme. Ce qui, cependant, possède de soi l'espèce, ne s'unit à un autre pour constituer une espèce que si l'un des deux se corrompt de quelque manière, ainsi que les éléments qui s'unissent pour composer l'espèce d'un mixte. L'âme ne s'unirait donc pas au corps en vue de constituer une espèce, mais toute l'espèce consisterait dans l'âme seule. Or, cela est manifestement faux, car l'âme n'est pas l'espèce; elle s'unit au corps pour constituer l'espèce. L'âme n'est donc pas composée de matière et de forme, (1).

d - Enfin, si l'âme était composée de matière et de forme, l'âme et le corps lui-même composé constitueraient chacun une unité substantielle par soi. Or, les êtres qui possèdent de soi une unité, ne peuvent s'unir immédiatement, et il ne peut résulter de leur union un composé par soi un. Il faudrait donc dire que l'âme et le corps ne pourraient s'unir immédiatement, ni que l'homme est un simplement; et, par conséquent, ni un être pur et simple, mais un être composé par accident. Quelle fausseté ! L'âme n'est donc pas composée de matière et de forme, (2).

B - Par la connaissance des objets simples:

La nature des objets manifeste celle de l'acte: "Actus ab objecto

(1) - De Anima, Quaest. un. a. 6, co.

(2) - 11 Gent., c. 57

recipit speciem et rationem "(1); "Objectum per se et formaliter sumptum specificat habitum "(2). La nature de l'acte révèle à son tour celle de la faculté qui le produit, et, enfin, la nature de la puissance détermine celle de la substance dont elle procède: "Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam "(3).

Donc, selon l'ordre de corrélation, la nature des objets manifeste au moins d'une certaine manière la nature de la substance de la chose. Je dis: d'une certaine manière, car si l'effet est proportionné à la cause, comme dans le cas des causes univoques, où l'effet est semblable à la cause (l'homme engendre l'homme), la nature et les propriétés spécifiques de la cause peuvent être connues par son effet. Cependant, si l'effet n'est pas proportionné à la cause, comme dans le cas des causes équivoques, où la cause produit l'effet inférieur à elle (Dieu crée les êtres), nous ne connaissons pas formellement la nature et les propriétés de la cause, mais virtuellement et éminemment seulement.

Saint Thomas, après avoir prouvé que nous ne pouvons pas atteindre l'essence de Dieu par les créatures, a justement ajouté:

"Sed quia (creaturae) sunt ejus effectus a causa dependentes: ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de Ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de Ipso habitudinem Ipsius ad creaturas, quod scilicet

(1) - Ia, qu. 50, a. 2, co.

(2) - Ila, Ilae, qu. 59, a. 2 ad 1, et co.

(3) - II Gent., c. 79

" cet Ipse non est aliquid (formaliter, specie vel generice) eorum, quae ab eo causantur: et quod haec non remouentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit " (1).

Si donc, les opérations de l'âme humaine nous renseignent sur sa nature, et que l'âme humaine connaît les objets simples, indivisibles, tels que Dieu, qui est absolument simple (2), les anges (3), et tous les actes de la pensée et de la volition, nous devons arriver à la conclusion qu'elle est de sa nature simple. Ces actes intellectuels sont indécomposables, essentiellement simples. Qui ose ~~dire~~ dire la moitié d'une pensée, le quart d'une volition, la droite ou la gauche d'un jugement, le dessus et le dessous d'un raisonnement, la vitesse et la lenteur d'un désir, d'un sentiment, l'avant et l'arrière d'une perception, une partie ou un morceau de vertu ? Appréhender, juger, raisonner, penser, vouloir..... sont des actes intellectuels indivisibles, essentiellement simples. L'âme humaine connaît ces objets essentiellement simples, est ~~est~~ sujet de ces actes simples; elle est donc essentiellement simple.

Si l'âme, par laquelle nous intelligeons les objets de ce genre, était composée de A et B par exemple, il n'y aurait dans cette supposition que deux hypothèses: ou A et B saisissent séparément et complètement cet objet simple, ou non. Dans le premier cas, A et B seront deux âmes complètes, toutes les deux sont simples, et par conséquent, il y aura deux intellections distinctes, ce qui contredit la conscience affirmant l'unité de l'intellection. S'ils intelligent incomplètement,

(1) - la, qu. 12, a. 12, co.

(2) - la, qu. 3

(3) - la, qu. 50, aa. 1, 2, co.

nous ne saisirons pas ce que c'est Dieu, l'être.....ni par A, ni par B, et par conséquent, ni A, ni B sera l'âme, parce qu'il s'agit ici de l'objet simple dénué de parties. Donc, ou bien il faudrait nier l'intellection contre l'expérience, ou bien il est à admettre que par l'unité de l'intellection, l'âme humaine est essentiellement simple, n'est pas composée de matière et de forme, (1).

cons. Saint Augustin expose cet argument dans le " De Quantitate animae, c.XIII " comme suit:

" Augustinus: Unquamne igitur oculis istis corporeis vel tale punctum, vel talem lineam, vel talem latitudinem (uti a mathematico ponitur) vidisti ?

Evedius: Omnino nunquam. Non enim sunt ista corporea.

Augustinus: Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum quo videmus illa incorporea, corporeum corpusve non esse ".

(1) - Zigliara, II Summa phil., édit. 12, p. 128

... encore dans l'ARTICLE V ...

OBJECTIONS CONTRE LA SIMPLICITE DE L'ÂME

OBJECTION PREMIERE:

L'âme existant dans le corps touche tout le corps étendu. Or, l'étendu ne peut être touché que par l'étendu. Donc, l'âme est étendue, et, par conséquent, elle n'est pas simple, (1).

REPOSE:

La résolution de cette objection consiste à distinguer deux sortes de contact: contact par mode de quantité dimensive, et contact par mode de vertu. Par contact quantitatif, un corps touche un autre corps, partie par partie. Ainsi, on dit que les corps étendus occupent le lieu circums-
criptive, c'est à dire, leurs parties correspondent à celles du lieu dans lequel ils se placent. Par contact virtuel, une substance inétendue, essentiellement simple, peut atteindre avec sa vertu active un divisible, dans la mesure où elle agit sur lui tout entier.

Ces deux modes de contact diffèrent l'un de l'autre selon une triple différence:

1) Par contact virtuel, l'indivisible peut toucher le divisible, parce qu'il peut agir sur lui; comme l'ange, substance indivisible, touche et meut un corps divisible. Cela est impossible au contact quantitatif: un point indivisible ne peut toucher qu'un certain indivisible. L'indivisibilité du point est différente de celle de la substance intellectuelle. Le point est indivisible, en tant qu'il est le terme de la quanti-

(1) - la, qu. 75, a. 1, arg. 3

té. Il reste encore dans la limite de quantité dimensionnelle, bien que indécomposable. Mais l'être intellectuel est indivisible, comme étranger à toute quantité dimensionnelle.

2) Le contact quantitatif ne touche que les extrêmes, c'est à dire, la superficie; le contact virtuel atteint le touché tout entier. En effet, la chose est touchée, en tant qu'elle subit l'influence et est mue par l'agent. Or, quelque chose n'est mue qu'en tant qu'elle est en puissance. Donc, la chose est touchée selon qu'elle est en puissance. Mais cette puissance convient à la chose tout entière, non pas à ses limites ultimes seulement. Le contact virtuel atteint donc non les extrémités et la superficie, mais le tout entier.

3) Dans le contact quantitatif, le corps touchant reste extérieur au corps touché; dans le contact virtuel, cependant, il peut être intrinsèque. Parce que, comme le contact quantitatif ne touche que les extrémités et la superficie, le corps touchant ne peut passer à travers le touché, mais il en est empêché; au contraire, comme le contact virtuel atteint le tout entier, le corps touchant peut pénétrer à l'intérieur du corps touché et le traverser sans obstacle, (1).

OBJECTION DEUXIEME:

La puissance est la contre-partie de l'acte. Or, comme tous les êtres en acte participent l'Acte premier, ainsi tout ce qui est en puissance, participe la première puissance, qui est la matière première. Donc, l'âme qui est d'une certaine façon en puissance dans l'acte de connaître, doit

(1) - 11 Gent., c. 56; 1a, qu. 52, a. 1, co.

participer la matière première. De plus, ce qui n'a pas de matière, mais est seulement forme, est Acte pur. Or, l'Acte pur est Dieu seul. Donc, l'âme est composée de matière et de forme, (1).

REPONSES:

Le noeud de la solution de l'objection dépend de la distinction des diverses notions d'acte et de puissance, de matière et de forme.

Il faut rappeler encore une fois que, quand on dit que l'âme humaine n'est pas composée de matière et de forme, on entend par matière l'être en puissance, le sujet de formes et de privations, (2). Prise sous ce sens commun, la matière ne peut convenir aux substances spirituelles. En effet, bien que dans un seul et même être qui est tantôt en acte, tantôt en puissance, la puissance soit antérieure à l'acte quant au temps, cependant l'acte est de soi et naturellement antérieur à la puissance.

C'est aussi ce qui est enseigné par saint Thomas dans le De Anima:

"Actus est prior potentia natura, tempore vero in uno et eodem potentia prior est actu, quia unum et idem prius est in potentia, et postea fit actu. Sed universaliter loquendo, etiam tempore actus est prior. Nam quod in potentia est, non reducitur in actum nisi per aliquod, quod est actu....." (3).

Or ce qui est antérieur, ne dépend pas du postérieur, mais au contraire. Il est donc manifeste qu'il y a un Acte premier et pur sans aucune puissance, et que, dans la nature, jamais il n'y a une puissance qui ne soit perfectionnée par un acte. A cause de cela, dans la matière premi-

(1) - Ia, qu. 75, a. 5, arg. 1, 4

(2) - De Spir. creat. qu. un., a. 1, co.

(3) - S. Thomas, III De Anima, n. 740

ère se trouve toujours une forme, qui est son acte, (1).

L'acte premier, qui possède en soi toute plénitude de perfection, est le principe universel de tous les actes. Mais, s'il est participé par les choses, ce n'est pas qu'il en fasse partie, mais selon que les êtres en procèdent par une certaine émanation de son être propre, (2), et selon un certain ordre, (3). En effet, aucun acte créé n'a toute plénitude de perfection, mais par rapport au Premier acte, tout acte est imparfait; plus un acte est parfait, plus il s'approche de Dieu. Parmi les créatures, cependant, les substances spirituelles sont celles qui s'approchent de Dieu le plus, (4), elles en participent donc le plus la perfection, et se comparent aux créatures inférieures, comme le parfait à l'imparfait, l'acte à la puissance. Selon donc cet ordre de perfection, les substances spirituelles n'impliquent d'aucune manière dans leur être la matière première, qui est le plus imparfait des êtres. Elles sont au-dessus de toute matière et des êtres matériels.

Cela est aussi manifeste, si on considère la différence entre la réception des formes de l'intelligence et celle de la matière. En effet, la puissance doit être proportionnée à l'acte, parce qu'elle est destinée à le recevoir:

" Talis autem est uniuscujusque rei potentia, qualis reperitur perfectio ejus; nam proprius actus propriam potentiam requirit " (5)

(1) - De Spir. creat., qu. un., a. 1, co.

(2) - Ia, qu. 75, a. 5 ad 1.

(3) - De Spir. creat., ibidem

(4) - Denys. IV, c. Coelestis Hierar.

(5) - De Spir. creat., ibidem

Or, les actes reçus qui procèdent du Premier Acte, sont divers. Il s'ensuit qu'il ne peut donc y avoir une seule puissance, qui reçoive tous les actes participés, comme il y a un acte unique qui communique l'être à tous les actes participés; autrement, la puissance réceptive serait égale à la puissance active du Premier Acte, ce qui est impossible, car aucune créature ne peut être infinie, (1). Il y a donc diverses puissances pour les divers êtres créés.

Mais la puissance réceptive dans l'âme intellectuelle est autre que celle qui se trouve dans la matière première, comme en témoigne la diversité des actes reçus. En effet, la perfection de toute substance intellectuelle, en tant que telle, est l'intelligible, selon qu'il est dans l'intelligence. Donc, dans les substances intellectuelles, une telle puissance doit être requise qui soit proportionnée à la réception de la forme intelligible. La puissance de ce genre ne peut être celle de la matière première, car la matière reçoit la forme en la contractant à l'être individuel; la forme intelligible cependant est reçue dans l'intellect sans cette contraction; l'intellect reçoit tout intelligible selon que la forme de l'intelligible est en lui, et cela selon la nature commune et toute son universalité. La substance intellectuelle ne reçoit donc pas les formes en raison de la matière, mais plutôt par une vertu opposée, et par conséquent, la matière première ne peut pas en faire partie.

Si, cependant, toutes les choses qui se comparent ensemble comme puissance et acte, peuvent être appelés matière et forme, rien n'empêche

(1) - la, qu. 7, a. 2 ad 1

que dans les substances intellectuelles se trouvent la matière et la forme. De fait, dans toute substance intellectuelle créée, il faut distinguer deux choses, dont l'une est comparée à l'autre comme la puissance à l'acte. Il est évident que le Premier Acte, qui est Dieu, est l'Acte infini, contenant tout d'avance, virtuellement en lui, (1). Il faut donc que son être ne soit pas appliqué (inditum) à une nature qui ne soit elle-même son être; sans quoi il serait limité à telle nature. C'est à cause de cela que nous disons que Dieu est son être lui-même. Rien autre que Dieu n'est son acte d'être. Comme il est impossible de saisir qu'il y ait plusieurs blancheurs séparées, ainsi avoir plusieurs êtres existant par soi qui soient leur acte d'être est une chose impossible. Si la blancheur séparée de tout sujet récepteur n'est qu'une, il reste donc alors que l'être existant par soi ne peut être qu'un. Tout ce qui est après le Premier Acte, comme il n'est pas son être, a l'être participé. L'être participé, pour cela, se termine à la capacité du récepteur. C'est là aussi la raison pour laquelle, dans tout être créé, autre est la nature de chose qui participe l'être, et autre l'être participé. Et comme toute chose participe le Premier Acte, en tant qu'elle a l'être, il est nécessaire que l'être participé se compare à ce qui le participe comme son acte. Mais dans les êtres corporels, la matière ne participe pas l'être par elle-même; elle l'a par la forme; en effet, la forme unie à la matière la fait exister en acte, ainsi que l'âme unie au corps, le fait être en acte. Tous les êtres matériels sont composés de double puissance et de double acte. Tout d'abord, leur nature

(1) - Denys, De div. nom., c. 5; S. Thomas, lec. 3

est constituée de double principe essentiel, dont l'un, la matière, a raison de puissance par rapport à l'autre, la forme, qui est l'acte par rapport à la matière. Ensuite, la nature ainsi constituée essentiellement de matière et de forme se compare à son être comme la puissance à l'acte, en tant qu'elle le reçoit. Dans les êtres intellectuels, il n'y a pas la première composition de puissance et d'acte, car ils sont des formes pures de toute matière, qui n'entre pas dans leur constitution essentielle. Ils sont cependant en puissance par rapport à leur acte d'être, en tant qu'ils participent l'être et ne sont pas l'être. Il y a donc en eux composition de puissance et d'acte, non pas sans doute, de matière et de forme, mais de forme et d'être participé, (1). La forme qui est acte par rapport à la matière, est puissance à l'être. Les formes spirituelles créées sont simples, en tant qu'elles excluent toute matière; mais parce qu'elles ne sont pas l'IPSUM ESSE, mais une certaine participation de l'être, elles ne sont pas complètement simples. En elles, il y a distinction entre la forme, ce qu'elle est, et l'être, ce par quoi elle est.

CONCLUSION:

L'âme humaine qui est forme subsistante, n'est donc pas composée de puissance et d'acte au sens propre de matière et de forme, mais au sens de forme et d'acte d'être, qui sont appelés aussi matière et forme au sens large, étant donné que toute puissance est nommée matière et tout acte, forme. Elle est acte dans son essence, et puissance par rapport au fait d'être, qui le fait exister dans la réalité.

(1) - 1a, qu. 75, a. 5 ad 4

Si l'âme est acte dans sa nature, forme pure de toute matière, la matière ne peut pas faire partie de sa composition essentielle. Le rapport d'acte à puissance entre l'objet et l'intelligence est d'ordre spirituel, tandis que celui entre la matière première et la forme est matériel: la matière reçoit les formes individuelles; l'intelligence, les formes universelles. L'existence d'une telle puissance dans l'âme humaine ne prouve pas qu'il y a en elle composition de matière et de forme, (1).

Si elle est puissance par rapport à l'être, elle n'est donc pas L' Acte pur et infini, (2).

(1) - la, qu. 75, a. 5 ad 1.

(2) - De Spir. creat., qu. un., a. 1, co. ; 11 Gent., 52, 53, 54

CHAPITRE III

PREUVE PAR LA SPIRITUALITE DE L'ÂME

ARTICLE 1

IMPORTANCE, NOTIONS, DEGRES DE LA SPIRITUALITE

DIVERSES NOTIONS DES SUBSTANCES COMPLETES, INCOMPLETES DANS LA

LIGNE DE L'ESPECE ET DE LA SUBSTANCE

Saint Thomas:

1 - IMPORTANCE DU PROBLEME DE LA SPIRITUALITE DE L'ÂME

Saint Thomas a posé le problème de la spiritualité de l'âme dans la proposition suivante: "Utrum anima humana sit aliquid subsistens ?" (1). On se demande si l'âme humaine est une substance indépendante du corps qu'elle actue. Et, si elle l'est, peut-on démontrer cette vérité?

Le problème de la spiritualité de l'âme humaine est d'une très grande importance. Il est la racine de toutes les autres preuves de l'immortalité de l'âme. Etant donné qu'il s'agit ici de l'immortalité intrinsèque de l'âme, si nous ne pouvons prouver son indépendance de son associé, les preuves prises, par exemple, de la simplicité, du désir naturel, de la croyance instinctive de l'homme, de la sanction....perdraient leur valeur fondamentale.

Voilà pourquoi nous croyons devoir traiter le problème de la spiritualité de l'âme avec plus d'ampleur.

(1) - Ia, qu. 75, a. 2

11 - NOTIONS DE LA SPIRITUALITE:

Les mots SPIRITUS et ANIMA, d'où sont dérivés les mots français ESPRIT et ÂME, sont équivoques et employés pour signifier des choses tout à fait différentes. Ils signifient le vent, le souffle, l'haleine, la respiration, les vertus et les substances invisibles:

" Multa enim vocantur spiritus: nam et angelus vocatur spiritus; anima nostra spiritus dicitur; et ventus iste qui spirat spiritus appellatur; et virtus magna vocatur spiritus. Cave, ergo, ut ista cum audis, ex similitudine appellationis alterum pro altero quandoque sumas " (1).

Écoutons saint Thomas:

" Nomen spiritus a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur: unde nomen spiritus ad omnem impulsu et motu cujuscumque aeri corporis trahitur; et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psal. 148: Ignis, grando, nix glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus. Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatus est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas: et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis et angeli, et Deus, spiritus dicuntur " (2).

Donc, selon l'étymologie, le mot SPIRITUS-ESPRIT est analogue, était employé à diverses significations; dans cet usage équivoque, les âmes sensibles sont aussi spirituelles.

Dans la présente étude, le mot SPIRITUS-ESPRIT est pris au sens strict. La spiritualité au sens strict signifie l'indépendance de la quantité dimensionnelle dans l'existence et l'opération. Par substance spirituelle nous entendons la substance indépendante du sujet matériel

(1) - S. Cyrillus Hier., Catech. XVI, n. 13

(2) - 11 Gent., c. 23

dans son être et dans son opération propre, et par conséquent dans l'acte de l'intelligence et de la volonté.

III - DIVERS DEGRES DE LA SPIRITUALITE

- 1) La matière, comme nous avons dit (Chap. 11, a. 5), a deux sens : sens strict et sens large. Au sens strict, elle signifie la matière première. Au sens large, elle peut désigner tout ce qui est analogue à la matière première, c'est à dire, ce qui est déterminable et potentiel ; au deuxième sens, toute potentialité peut être dite matière. Donc, ce qui est indépendant de toute manière, et de la matière proprement dite, et de la matière analogiquement appelée, de telle sorte qu'il exclut toute potentialité, est au premier degré de la spiritualité ; ainsi Dieu qui est l'Acte pur.
- 2) Le deuxième degré de spiritualité est constitué par les êtres, où il y a composition de la forme et de l'être participé, c.à.d., où l'acte d'être diffère de ce qui est, qui, cependant, est indépendant de la matière proprement dite, et ^{ne} dit pas ordre à l'union avec elle. Ce mode de spiritualité convient aux anges.
- 3) Le troisième degré de la spiritualité est propre à l'âme humaine et consiste en ce qu'elle est essentiellement ordonnée à s'unir avec la matière pour constituer une nature spécifique : l'homme, bien qu'elle demeure indépendante de cette matière proprement dite.

Afin d'éclairer la notion de la substance spirituelle, il convient de donner ici diverses notions des substances complètes et incomplètes dans la ligne de l'espèce et la ligne de la substance, (1).

(1) - Zigliarà, l. Sum. phil., édit. 12, pp. 430-431
Hugon, C. phil., édit. 3, Met. ont., Tract. 3, q. 1, a. 2, n. 1V, p. 233

IV - SUBSTANCES COMPLETES ET INCOMPLETES DANS L'ORDRE DE LA SUBSTANCE

La substance peut être définie: ce à quoi il convient d'exister en soi et non en un autre sujet;" *essentia cui competit per se esse et non in alio* "(1). Saint Thomas a expliqué cette définition en ces termes:

"*Substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est; sed significat essentiam cui competit sic esse, id est per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia*" (2).

Il faut noter cependant que la substance n'est pas définie: *ENS IN SE EXISTENS*, mais: *ESSENTIA CUI COMPETIT EXISTERE IN SE ET NON IN ALIO*. Car aucune essence créée, ou substantielle ou accidentelle, n'a l'existence par soi, mais par un acte distinct d'elle, (3).

"*Sicut possumus dicere de eo quod currit, quod currat in quantum subjicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens, sive quod est, sit, in quantum participat actum essendi*" (4).

La substance incomplète dans l'ordre de substance est celle qui dépend subjectivement d'une autre dans son existence et son opération spécifique. Elle ne peut donc exister sans être unie à un autre avec lequel elle constitue un être spécifique. Ainsi, l'âme des bêtes qui dépend subjectivement du corps, comme de son co-principe, dans son être et ses opérations propres, est substance incomplète dans la ligne de substance. Les sensations ne sont pas de l'âme sensitive seule, ni du corps

BOETIUM

(1) - la, qu. 29, a. 2, co.

(2) - la, qu. 3, a. 5 ad 1

(3) - Voir plus haut, chap. 1, a. 3; chap. 11, a. 5

(4) - In Boetium, De Heb., lec. 2

seul, mais du composé: " Sentire non est proprium animae, neque corporis, sed conjuncti. Potentia ergo sensitiva est in conjuncto sicut in sub- jecto " (1).

La substance complète dans la ligne de la substance est celle qui n'existe pas dans un autre, ni ne dépend dans son être et son opération propre subjectivement d'un autre, avec lequel elle est peut-être destinée à constituer une espèce spécifique déterminée. Donc, telle substance peut exister par elle-même sans être unie à un autre. Nous disons: subjectivement ou intrinsèquement, car il ne répugne pas qu'elle dépende objectivement ou extrinsèquement d'un autre, qui lui fournit des objets connus; dans ses opérations propres, car il n'est pas nécessairement exigé qu'elle exerce par elle-même et seule toutes les opérations de l'espèce, mais elle doit être au moins indépendante dans ses opérations propres. Ainsi, l'âme humaine qui par elle seule exerce ses opérations spécifiques, c'est à dire, intelliger et vouloir, est substance complète dans l'ordre de la substance.

V - SUBSTANCES COMPLETES ET INCOMPLETES DANS L'ORDRE DE L'ESPECE

La substance complète dans la ligne de l'espèce est celle qui n'existe pas dans un autre sujet, ni ne s'unit à un autre pour former une nature spécifique; ex: l'ange, l'homme, la bête; donc, elle possède en soi toutes les opérations de l'espèce.

La substance incomplète dans la ligne de l'espèce est celle qui n'existe pas dans un autre, mais dit ordre naturel à l'union avec un autre pour composer une nature spécifique; ex: l'âme humaine; ou bien

(1) - la, qu. 77, a. 5, co.

celle qui ne peut exister que dans et en union avec le corps; ex: l'âme des bêtes. Elles ne peuvent donc par elles-mêmes exercer les opérations propres de l'espèce. Le signe de la substance incomplète dans l'ordre de l'espèce est qu'elle ne peut par elle seule exercer totalement les opérations de cette espèce;" Non enim, inquit S. Thomas, aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem speciei. "(1). Ainsi, l'âme sensitive n'est pas l'animal, ni l'âme humaine n'est l'homme; parce que l'âme sensitive ne peut exercer les opérations sensibles sans le concours du corps; et même l'âme humaine, quant aux opérations spécifiques de l'homme, c'est à dire, intelliger, dépend de quelque manière, à savoir, objectivement des sens, et par conséquent, du corps auquel elle est unie. La bête et l'homme sont donc substances complètes dans l'ordre de l'espèce, non pas l'âme sensitive, ni rationnelle.

Il est manifeste d'après ce qui précède dans les deux derniers numéros que:

1) Chez les êtres matériels, toutes les substances composées sont complètes et dans l'ordre de la substance, et dans la ligne de l'espèce.

2) Chez les êtres spirituels, les anges, parce qu'ils sont indépendants totalement de la matière dans leurs opérations propres, sont substances complètes dans les deux ordres de la substance et de l'espèce.

3) l'âme humaine, qui par elle seule exerce subjectivement ses opérations spécifiques, c.à.d., intelliger et vouloir, est substance complète.

(1) - Quaest. disp. De Anima, a. 1, co. circa finem

te dans l'ordre de substance; mais elle reste incomplète dans la ligne de l'espèce, parce que, pour les mêmes opérations, elle dépend objectivement des sens et du corps qu'elle informe. Dans l'état d'union, toute connaissance se fait par conversion aux phantasmes; " Nihil sine phantasmate intelligit anima " (1).

4) L'âme des brutes est incomplète dans les deux lignes, celle de la substance, et celle de l'espèce; parce que, par elle seule, elle ne peut exercer subjectivement les opérations qui lui sont spécifiques, à savoir, sensibles, sans le concours du corps.

La conclusion de l'article est que, pour être substance spirituelle:

A - un être doit être complet dans l'ordre de la substance; à défaut de cette condition, l'âme sensitive n'est pas spirituelle.

B - un être ne doit pas être composé de matière et de forme; faute de quoi, les êtres corporels, qui sont complets dans l'ordre de la substance et de l'espèce, ne sont pas spirituels.

C - la perfection dans la ligne de l'espèce n'est pas nécessairement requise pour la spiritualité; un être, bien que incomplet dans l'ordre de l'espèce, peut être spirituel, pourvu qu'il soit complet dans la ligne de la substance, indépendant subjectivement dans son existence et son action propre, telle l'âme humaine.

(1) - la, qu. 84, a. 7, sed contra, et co.

primes par les signes ARTICLE 11 par le langage, les mots ar-

travaux en monde matériel et en monde spirituel. Le sujet de

COMMENT L'ÂME DÉPEND DE LA MATIÈRE

DANS SES OPERATIONS INTELLECTUELLES

1. - DÉPENDANCE DE L'INTELLIGENCE DE LA MATIÈRE:

Il est certain que l'activité intellectuelle dépend des sens, de la mémoire, de l'imagination, du corps, bref, des conditions matérielles. Cela peut être prouvé par les faits et la raison:

A) PAR LES FAITS:

a - Par expérience, nous savons que pour comprendre ou faire comprendre quelque chose, nous nous servons des phantasmes, des exemples, des images, des comparaisons sensibles, qui aident à saisir mieux et plus facilement. Saint Thomas a démontré cette vérité, quand il dit:

" Hoc quilibet in seipso experiri potest quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum " (1)

Un autre passage manifeste aussi la même doctrine:

" Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus " (2)

b - La pensée, toutes les opérations immatérielles ne peuvent s'ex-

(1) - la, qu. 84, a. 7, co.

(2) - la, qu. 84, a. 8, co.

primer que par des signes conventionnels, par le langage, les mots empruntés au monde matériel se rapportant à l'ordre matériel. Le sujet de la logique est l'intention seconde, quelque chose de spirituel. Cependant, on ne saurait traiter de l'intention seconde sans déterminer du mot. La logique ne saurait déterminer l'ordre des prédicables sans poser ces prédicables sous des mots. La logique traite des mots dans la mesure où c'est nécessaire pour les intentions secondes. Le son de voix est la matière dont l'homme se sert pour constituer les mots. Les mots sont les signes des concepts, et le verbe écrit, signe du verbe oral. Et le verbe oral, et le verbe écrit sont des signes ad placitum, (1).

c - Lorsque nous voulons comprendre des choses abstraites, des vérités spirituelles, nous ne pouvons en former des concepts propres, car ces choses sont au-dessus du plan des sens:

" Intellectus noster, secundum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo ad phantasmata.... Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus " (2)

ou que certains sens nous font défaut; tel est le cas d'un aveugle de naissance par rapport à la couleur:

" Principium phantasiae est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quae nullo modo sentimus, vel secundum totum, vel secundum partem; sicut coecus natus non potest imaginari colorem " (3).

(1) - 1 Perih., lec 2, début; par. 1, 2, 3, 8, 9

(2) - 1a, qu. 88, a. 1, co.

(3) - S. August., De Musica, lib. 6, c. XI, n. 32

d - Une déficience du côté du sens fait que le principe même de la vie intellectuelle est entravé dans son opération. L'intelligence est liée au sens, en sorte que, sans le sens, elle est privée de connaissance distincte. Les lésions, fatigues du cerveau, qui suspendent ou troublent l'activité intellectuelle, montrent que, dans ses opérations, elle subit l'influence de l'imagination, dont le cerveau est l'organe:

" Delibitatur tamen intellectus ex loesione alicujus organi corporalis indirecte, inquantum ad ejus operationem requiritur operatio sensus habentis organum " (1).

Un passage de la Somme theologique prouve la même vérité: " C'est un fait d'expérience, dit saint Thomas, que lorsque l'acte de l'imagination chez les fous, ou l'acte de la mémoire chez les léthargiques, est empêché par une lésion organique, l'homme ne peut user actuellement de son intelligence, même par rapport à la science des choses qu'il avait acquise auparavant ", (2).

B) PAR LES RAISONS:

a - L'intelligence humaine est essentiellement passive à l'égard de l'objet, (3). Une telle passivité ne s'explique que par la dépendance de l'intelligence de la matière.

b - L'objet propre de l'intelligence est la quiddité abstraite des choses sensibles, (4). Cela implique la conversion de l'intelligence aux phantasmes, dont elle dépend. L'intelligence ne peut atteindre cette

(1) - S. Thomas, III De Anima, nn. 688, 792

(2) - Ia, qu. 84, a. 7, co.

(3) - Arist. De Anima, 429a 15; S. Th. nn. 675, 676

(4) - S. Th., De Anima, nn. 711-713

quiddité que dépendamment de l'imagination, en tant que celle-ci présente à sa manière ce que l'intelligence atteindra quidditativement:

" Impossibile est, intellectum secundum praesentis vitae, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata " (1).

c - " Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu ". Donc, l'intelligence dépend du sens dans son acte. A propos de cet adage, il faut connaître qu'il ne signifie pas que notre intelligence ne connaît que ce qui est déjà connu par le sens, tel que soutiennent les empiristes et les sensualistes, mais que toute connaissance intellectuelle prend origine, d'une certaine manière, du sens, dont elle est abstraite:

" Dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt ad intelligibilia divinorum " (2).

11 - QUELLE DEPENDANCE :

D'après tout ce qui précède, notre intelligence dépend plus ou moins d'une certaine façon du corps, des sens et des phantasmes. Une question se pose: quelle est cette dépendance? subjective, intrinsèque ou objective, extrinsèque.

La dépendance subjective ou intrinsèque a lieu, lorsqu'une puissance dépend d'un autre comme d'un co-principe de son opération. Ainsi, la vue, l'imagination.... dépendent de leur organe. La dépendance objective ou extrinsèque consiste en ce que la puissance dépend d'un autre

(1) - 1a, qu. 84, a. 7, co.

(2) - De Verit. qu. 10, a. 6 ad 2

comme lui fournissant l'objet ou la matière de l'objet.

Dans l'homme, il y a deux sortes d'opérations à distinguer: inférieures, matérielles (végétatives et sensibles) et supérieures, immatérielles (intellection et volition). Etant donné que les opérations inférieures ne sont pas de la puissance seule, ni du corps seul, mais de tout le composé que forment l'âme et le corps, l'organe et la puissance, (1), il y a dépendance subjective. Dans les opérations supérieures, parce qu'elles sont de l'âme seule, qui est substance immatérielle, il n'y a que dépendance objective, en ce sens que, dans ses opérations propres, l'âme dépend du concours des sens qui lui fournissent des objets à connaître. On se sert aussi d'autres mots pour désigner la même chose: extrinsèquement, indirectement, médiatement; mais le vrai mot le plus significatif est le mot objectivement. En ce sens saint Thomas dit:

" Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin, animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum " (2).

Un autre passage exprime la même idée:

" Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles " (3)

111 - PROCESSUS DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE:

Pour mieux comprendre la dépendance objective de l'intelligence

(1) - la, qu. 77, a. 5, sed contra

(2) - la, qu. 75, a. 2 ad 3

(3) - 11 Gent., c. 83

à l'égard des phantasmes, nous croyons nécessaire de montrer le processus de la connaissance. En parlant ici de la formation de la connaissance intellectuelle, nous n'entendons pas aller dans ses détails, en donner une étude large et profonde; ce qui intéresse pour le moment, c'est de montrer un aspect général enveloppant les points qui, se rapportant à la question, expliquent comment et dans quelle phase de la connaissance, l'intelligence dépend objectivement des conditions matérielles. Dans la formation de la connaissance intellectuelle, on peut distinguer trois phases ou étapes:

1) Abstraction des objets intelligibles:

L'intelligence est en pure puissance vis-à-vis des intelligibles, (1), d'où son ^{nom} d'intellect possible. Sans aucun doute, elle peut agir, elle agira, connaîtra, mais elle ne peut se mettre en activité que lorsqu'elle aura reçu des espèces intelligibles. Les objets ou espèces intelligibles n'existent pas tels quels à l'état pur, ni autour de nous, ni dans un monde transcendant platonicien, idées séparées. Ils se trouvent dans les êtres singuliers matériels, connus par l'expérience sensibles, (2). Les objets sensibles ou, en général, les phantasmes intelligibles en puissance jouent donc un certain rôle dans la formation de la connaissance intellectuelle. Mais par eux-mêmes, parce que sensibles, matériels, ils sont incapables d'entrer en contact direct avec l'intelligence immatérielle. Pourtant, il faut, pour être intelligés, que les

(1) - la, qu. 79, a. 2, co.

(2) - S. Thomas, lll De Anima, lec. 8, n. 717

phantasmes deviennent intelligibles en acte, abstraits des conditions matérielles. Cette abstraction de l'intelligible dans le sensible ne peut être le fait de l'intellect possible lui-même, étant donné qu'il est en pure puissance. Reste donc que l'intelligibilité de l'objet soit mise en acte par une puissance active, elle-même immatérielle, agissant de concert avec les sens:

" Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum, intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo materia causae ", (1)

La cause des espèces intelligibles est donc double: phantasme comme cause instrumentale, et intellect agent comme cause principale.

C'est ce qu'a conclu saint Thomas:

" In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, phantasmata se habent ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens principale et primum. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum: intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum ", (2).

Dans la formation des intelligibles en acte, il faut insister sur le concours des phantasmes comme cause instrumentale. C'est en raison de ce concours que nous affirmons que l'intellect possible dépend objectivement des sens. Les sensibles sont les objets, à l'égard desquels

(1) - Ia, qu. 84, a. 6, co.

(2) - De Verit., qu. 10, a. 6 ad 7

l'intellect possible est en pure puissance essentielle.

2) Actualisation de l'intellect possible:

Les espèces intelligibles, une fois dégagées des phantasmes par l'intellect agent, sont aptes à actualiser l'intellect possible. L'intellect possible ainsi actualisé est comparé à celui ^{qui} possède l'habitus de science:

" Celui qui possède un tel habitus est dit savant en acte, si on le compare à ce qu'il était avant d'acquérir la science, puisqu'il possède maintenant une perfection qu'il n'avait pas auparavant; mais il est en même temps en puissance par rapport au savoir qui s'exerce dans l'acte même de connaissance. La possession de la science à l'état habituel est donc un acte premier qui permet de passer à volonté à l'acte second qu'est l'opération. Or, c'est exactement ce qui arrive à l'intelligence " (1)

Grâce à l'information par l'espèce intelligible, l'intellect possible devient acte premier par comparaison à la pure puissance essentielle à l'égard des sensibles, et reste en même temps en puissance par rapport à l'acte second qu'est l'intellection proprement dite, (2).

3) Acte de l'intellection proprement dit:

Actué par l'espèce intelligible qui lui procure un habitus, l'intellect possible devient ainsi principe adéquat de l'intellection et peut passer de lui-même à l'acte de connaissance intellectuelle proprement dit. L'intellection proprement dite ne consiste donc, ni dans l'abstraction des espèces intelligibles, ni dans l'actualisation de l'intellect possible par les intelligibles, mais dans l'acte second

(1) - St. Cantin, Extrait du Laval theol. et phil., L'intelligence selon Aristote, p. 261

(2) - S. Thomas, De Anima, nn. 359, 360, 361

immanent qui procède de l'intellect possible ainsi actualisé, (1). L'intellection n'appartient donc pas partiellement à l'intelligence, et partiellement à l'espèce intelligible, mais appartient à l'intelligence totalement.

11 Voilà donc pourquoi l'intelligence ne dépend pas subjectivement des sens dans son opération propre, mais objectivement seulement, c'est à dire dans la première étape du processus de la connaissance intellectuelle pour avoir des objets.

(1) - S. Thomas, 111 De Anima, lec. 8, nn. 700-701

est ainsi directement sur ARTICLE III de la loi du 10 août 1935, les corps de
lettres qu'on a directement sur la loi du 10 août 1935, les corps de

ETAT DE LA QUESTION

Il est manifeste qu'en chacun de nous il y a la faculté de penser. Il n'y a pas de doute à ce sujet. La difficulté consiste à déterminer la nature du principe, d'où procède la pensée. Par ce mot "pensée", nous entendons toutes les opérations intellectuelles: la simple appréhension, le jugement, le raisonnement, la volition, le désir.... Les matérialistes se séparent de nous en ce qui concerne la nature du principe pensant. Nous disons que le principe de la pensée est spirituel, que nous appelons âme intellectuelle, rationnelle, humaine, tandis que les matérialistes soutiennent que ces diverses sortes de pensées proviennent de la matière, ou de l'organisme, qui en est la cause unique.

Habitué aux choses sensibles, les anciens philosophes naturalistes, comme ils croyaient qu'il n'y avait que des êtres sensibles, et, par conséquent, que la connaissance sensible, proclamaient que ce qui ne tombe pas sous les sens, n'est rien:

" Propter hoc corporalibus assuefacti, et affecti sensibus, nolunt animam credere nihil aliud esse quam corpus; ne si corpus non fuerit, nihil sit "(1)

Parmi les anciens matérialistes, Aristote, énumère Homère et surtout Empédocle. Selon ceux-ci, l'intellection et la sensation sont identiques, car dans l'une et dans l'autre, il y a jugement et appréhension. Pour eux, l'intelligence et la volonté sont corporelles, parce que rien ne

(1) - S. August., De Genesi. ad litt. lib. 10, c. 24, n. 40

peut agir directement sur ce qui n'est nullement corps. Or, les corps célestes agissent directement sur les puissances sensibles. Donc, les puissances sensibles, aussi bien que l'intelligence et la volonté sont corporelles, (1).

Selon ces philosophes naturalistes, la corporéité de l'âme s'explique aussi dans le cas de la connaissance. Parce que la connaissance se fait par la similitude de la chose connue dans le sujet connaissant, ils concluent tout de suite qu'il faut que la similitude du connu soit dans le connaissant selon l'esse naturelle, car le semblable ne peut être connu que par le semblable: la terre par la terre, et l'eau par l'eau; et puisque ce qui est de l'essence d'une chose, en est le principe; et qui connaît le principe de la chose, connaît la chose elle-même, ils concluent également que l'âme, parce qu'elle connaît toutes choses, doit être composée des principes de toutes choses. Connaissant les choses matérielles, elle doit être matérielle, (2).

A - CRITIQUE DE L'OPINION DES ANCIENS NATURALISTES:

a) L'intellection n'est pas la sensation:

1) Car la sensation est commune à tous les animaux, tandis que l'intellection proprement dite ne se trouve formellement que dans l'homme, bien que quelques animaux autres que l'homme, agissent, comme s'ils étaient intelligents, (3).

(1) - Arist., De Anima, c. 111, 427a, 16-22; S.Th. op. cit. nn. 616-621

(2) - Arist., " " , c. 2, 404b, 10; S.Th., op. cit. nn. 43-45; 623

(3) - S.Th. op. cit., n. 629

2) L'intellection est tantôt vraie, tantôt fausse; la sensation, cependant, est toujours vraie par rapport au sensible propre, (1).

b) La connaissance ne se fait pas par la similitude entitative du connu dans le connaissant.

Il y a deux sortes d'existence: 1) existence entitative ou naturelle, par laquelle la chose existe dans la nature; 2) existence objective ou intentionnelle, par laquelle la chose est reçue dans le connaissant.

Donc la connaissance n'implique pas la similitude entitative, mais intentionnelle du connu dans le connaissant, (2).

c) L'agent et le patient sont semblables au terme et non au commencement de la passion, étant donné que tout agent, en tant qu'agent, produit ce qui lui ressemble, (3). Cette identification du sujet et de l'objet se trouve en plusieurs endroits du DE ANIMA:

" L'acte du sensible et celui du sentant sont un seul et même acte " (4).

" Dans tous les êtres qui n'ont pas de matière, l'intellect et ce qui est intelligé sont identiques " (5)

" L'âme est d'une certaine manière toutes choses " (6).

(1) - S.Th.op.cit., n.630

(2) - Ibidem, n.n.552-554; De Verit., qu.2, a.2

(3) - S.Th.op.cit., n.351

(4) - Arist., III De Anima, c.2, 425b 25

(5) - Ibidem, c.4, 430a 34

(6) - Ibidem, c.8, 431b 20°

Saint Thomas rend cette doctrine par l'adage:

" L'intellect en acte est l'intelligible en acte " (1).

B - BUT ET SENS DE NOTRE QUESTION:

En montrant et critiquant l'opinion d'Empédocle et des anciens philosophes en ce qui concerne la distinction entre l'intelligence et le sens, nous exposons du même coup d'une manière négative le but de notre question: défendre la spiritualité du principe pensant, que nous nommons âme humaine ou intellectuelle, rationnelle.

La spiritualité que nous étudions ici, est prise au sens strict, (2).

On appelle aussi spiritualité la subsistance: une substance spirituelle est un être subsistant, c'est à dire, être qui par lui seul peut exister sans avoir besoin du corps. Dans la Somme théologique, saint Thomas dit: "Anima humana est subsistens" (3) pour désigner que l'âme humaine est spirituelle. Mais tenons compte de la double forme subsistante par soi: l'une possède l'existence complète dans la ligne de l'espèce; l'autre, incomplète. L'âme humaine est de sa nature ordonnée à composer avec le corps la nature humaine, (4); l'âme humaine est donc appelée forme subsistante par soi; cependant, elle est incomplète dans l'ordre de l'espèce:

(1) - S.Th.op.cit., n.724

(2) - Voir plus haut, chap.III, a.1

(3) - Ia, qu.75, a.2, co.

(4) - Ia, qu.75, a.4, co.; 76, 1, co.

" Anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis, et sic similiter est forma et hoc aliquid ", (1).

Au contraire, les anges sont des formes subsistantes par soi et complètes dans la ligne de l'espèce.

Il suit de là que la spiritualité de l'âme humaine n'est pas celle des purs esprits, de Dieu, par exemple, et des anges. Elle n'est qu'imparfaitement spirituelle, car ses opérations propres intellectuelles (intelliger et vouloir), bien que subjectivement indépendantes, dépendent cependant objectivement des organes corporels qui fournissent des objets de connaissance.

L'indépendance subjective s'appelle parfois indépendance intrinsèque, directe, immédiate. La dépendance objective est nommée aussi extrinsèque, indirecte, médiate.

La spiritualité de l'âme humaine est démontrée par plusieurs preuves, que nous allons exposer dans les articles suivants.

(1) - Quaest. disp. De Anima, a. 1