

ARTICLE IV

SPIRITUALITE DE L'ÂME PROUVEE

PAR LA CONNAISSANCE DES OBJETS SPIRITUELS

Les facultés de l'âme sont immédiatement spécifiées par leurs actes, et médiatement par leurs objets, (1). Cette spécification implique une proportion entre objet, acte, puissance et âme, (2). Cette doctrine s'exprime en une formule brève comme suit:

" L'opération suit l'être et lui est proportionné ".

Plusieurs autres passages révèlent la même idée, nous n'en citons ici que quelques uns:

" Esse rei proportionatur ejus operationi....cum unumquodque operatur secundum quod est ens ", (3).

" Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse ", (4).

" Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ejus naturam ", (5)

Même les matérialistes qui nient la spiritualité de l'âme, reconnais-

(1) - Ia, 77, 3, co.; II De Anima, lec. 6.

(2) - Ibidem

(3) - De Spirit. creat., a. 2, co.

(4) - De Potentia, qu. 3, a. 9.

(5) - II Gent., c. 79

sent la valeur de la doctrine de la proportion entre l'acte et la puissance, et en invoquent l'autorité:

M. Bucher: " La théorie positiviste est forcée de convenir que l'effet doit répondre à la cause, et qu'ainsi des effets compliqués doivent supposer à un certain degré, des combinaisons de matière compliquées "(1).

M. Karl Vogt: " Encore faut-il pourtant que la fonction soit proportionnée à l'organisation et mesurée par elle "(2).

M. Wundt: " Nous ne pouvons mesurer directement ni les causes productrices des phénomènes, ni les forces productrices des mouvements, mais nous pouvons les mesurer par leurs effets" (3).

C'est là le principe que la raison et ^{la} science énoncent à travers les siècles et dans tous les pays. L'opération procède de l'être, comme l'effet de la cause, selon la proportion qui existe entre l'être et l'agir. L'opération manifeste la nature de l'être. Tel être, telle opération; telle opération, tel objet et inversement. Donc, de la spiritualité de l'objet, on doit remonter à celle de l'opération, et ainsi de suite jusqu'à la racine première: l'âme. Selon la méthode de recherche, le processus de pensée remonte de l'objet de l'intelligence à l'acte intellectuel, puis de l'acte à la puissance; ensuite de la puissance, on conclut à la nature de l'âme. Par conséquent, nous commençons par étudier l'objet de l'intelligence, et ainsi le reste.

(1) - Matière et force, p. 218.

(2) - Leçons sur l'homme, 2e édit., p. 12.

(3) - Ribot, Psych. allemande, p. 222.

1 - L'OBJET: double aspect: l'aspect formel, et l'aspect matériel.

L'objet formel d'une puissance est l'aspect, sous lequel elle peut atteindre les différentes choses, dont l'ensemble forme son objet matériel.

" Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visus " (1).

L'âme humaine a deux facultés propres: intelligence et volonté; donc, il y en a deux objets formels correspondants que nous allons étudier séparément.

a) L'objet formel de l'intelligence:

L'intelligence peut être considérée de double manière, (2): 1) absolument en soi, en tant qu'elle est une intelligence, selon ce qui lui convient nécessairement et essentiellement, et, par conséquent, toujours et partout. Sous cette considération, l'objet formel lui est commun avec l'intelligence angélique et divine; 2) dans un certain état. Ainsi, elle n'est pas considérée seulement selon ce qui lui est essentiel, mais aussi en raison de ce qui lui arrive dans cet état. En effet, l'intelligence humaine peut se trouver dans le triple état: 1-dans l'état d'union avec le corps; 2-dans l'état de séparation; 3-dans l'état d'élévation, en tant que sa vertu naturelle est surnaturellement élevée par la lumière de gloire (lumen gloriae).

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

(2) - J. Gredt, l. Elem. phil., édit. 3e, p. 348, n. 471.

A cette double considération répond le double objet formel: objet formel commun (adéquat), et objet formel propre pour un état quelconque. L'objet formel commun de l'intelligence humaine considérée absolument est la raison, qu'elle atteint formellement, non pas parce qu'elle est dans cet état ou dans l'autre, mais en tant qu'elle est une intelligence, et donc, par elle, l'intelligence est essentiellement spécifiée. Cet objet est essentiel à l'intelligence dans n'importe quel état, et il est la raison très générale, sous laquelle l'intelligence considère les choses:

" Adaequatum (commune) est omne illud intelligibile, quod finito modo attingi potest sive per elevationem, sive per connaturalem virtutem. Sub qua latitudine, non solum includitur omne ens, quatenus attingi potest sub proportionato et connaturali modo cognoscendi, sed etiam ut elevari potest ultra talem modum et participare modum cognoscendi superioris intellectus, etiam ipsius Dei per visionem beatam ", (1).

L'objet formel propre ajoute à l'objet formel commun quelque chose qui le contracte et le détermine, et ne convient pas à l'intelligence absolument considérée, mais en tant qu'elle se trouve dans un état quelconque déterminé. L'objet formel propre et proportionné de l'intelligence humaine dans l'état d'union au corps est la quiddité abstraite des choses sensibles et tout ce qui est connaissable par connotation, (2).

L'objet formel propre (dans l'état de séparation) est la quiddité spirituelle de sa substance propre, (3).

(1) - J. de S. Th., III C. Phil., Nova edit., p. 318a 36

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

(3) - Ia, qu. 89, a. 1, 2.

L'objet formel commun(adéquat)de l'intelligence humaine absolument considérée est l'être en tant qu'être.C'est de l'objet formel commun de l'intelligence qu'il s'agit principalement dans cet article,et nous disons qu'il la spécifie.Dans l'article suivant,à propos de la preuve de la spiritualité par mode d'abstraction,nous traiterons de l'objet formel propre de l'intelligence humaine dans l'état d'union au corps.

En disant que l'objet formel commun de l'intelligence est l'être en tant qu'être,nous n'affirmons pas que notre intelligence ne connaît que l'être en commun,mais qu'elle atteint toutes choses sous l'aspect de l'être.L'être ainsi atteint n'est pas limité à un être quelconque ou à un tel genre d'être;il implique toutes les différences et déterminations de l'être:être actuel ou possible,être matériel ou immatériel,réel ou de raison,contingent ou nécessaire,être interne ou externe.....tout est inclus en cet être commun,en tant qu'ils possèdent la raison d'être,tout comme la vue,qui se porte sur les choses sous l'aspect formel de couleur,connaît aussi toutes les différences des couleurs(bleu,rouge..) parce qu'ils possèdent la raison des couleurs:

" Objectum intellectus est ens intelligibile;quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibilis: quidquid enim esse potest,intelligi potest "(1).

Fondement de la doctrine:

Le fondement de cette doctrine est insinué par Aristote,lorsqu'il dit:" Anima est quodammodo omnia ",(2).

(1) - 11 Gent.,c.98

(2) - 111 De Anima,c.8,431b 21

Saint Thomas l'explique de la manière suivante: toutes les choses, qui existent, sont sensibles ou intelligibles. Or, l'âme humaine est en un sens tous les sensibles et intelligibles, étant donné que dans l'âme, il y a le sens et l'intelligence: le sens perçoit les sensibles et l'intelligence les intelligibles. Donc, l'âme est en un sens toutes choses, (1). Elle peut intelliger tout ce qui existe et qui peut exister, ce qui signifie l'être en tant qu'être.

De plus, saint Thomas lui-même a dit:

"Si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum, sicut potentia visiva, quae respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri..." (2).

Preuves de la doctrine:

1) La doctrine est prouvée par le fait que quand la pensée s'exerce, elle se représente l'objet comme quelque chose d'abstrait, qui existe ou peut exister. De plus, l'être est le seul aspect commun à tous les objets de connaissance intellectuelle: créateur et créatures, substances et accidents, êtres nécessaires et contingents, spirituels et corporels, actuels et possibles, passés et futurs, internes et externes..... tous ont un seul caractère commun: être. Donc, l'être en tant qu'être est l'objet formel commun de l'intelligence. Donc, si c'est l'être, c'est le vrai,

(1) - S.Th., 111 De Anima, lec. 13, nn. 787, 788

(2) - la, qu. 79, a. 7, co.

" Ens et verum convertuntur ". L'être et le vrai ne diffèrent que par la raison, en ce sens que la notion de l'un n'inclut pas celle de l'autre.

Le vrai est l'être, en tant qu'il dit relation avec l'intelligence:

" Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... Verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis invicem distinguuntur ", (1).

2) Cela est encore manifeste par l'analyse des trois opérations intellectuelles, dans lesquelles, l'intelligence humaine considère tout sous l'aspect de l'être : a - dans la simple appréhension, elle considère d'une manière confuse ce qu'est un objet, la quiddité des choses; b - dans le jugement, elle affirme ce qu'est le sujet, le prédicat, et leur rapport entre eux; c - dans le raisonnement, elle considère et affirme les rapports nécessaires, qui unissent entre elles la majeure et la mineure, les prémisses et la conclusion.

3) Enfin, l'intelligence humaine absolument considérée en tant que l'intelligence in communi, est dépourvue de tout corps, de toutes les conditions matérielles, convient à tout état d'union, de séparation ou d'élévation. Or, l'être en tant qu'être est simplement abstrait de la matière, convient à tout ce qui possède la raison d'être, soit qu'il soit corporel, matériel ou spirituel, réel ou possible.... Donc, l'intelligence humaine absolument considérée a pour objet formel commun l'être en tant qu'être, étant donné que l'immatérialité est la racine de la connaissance.

(1) - De Verit., qu. 1, a. 1, co., et ad 6

ce et pour le connaissant et pour le connu:" Patet igitur quod immatérialitas alicujus rei est ratio quod est cognoscitiva, et secundum modum immatérialitatis est modus cognitionis ", (1). Plus le connaissant est immatériel, plus sa connaissance a d'amplitude, et plus le connu est immatériel, plus il est intelligible; et le connaissant, le connu sont proportionnés selon le degré d'immatérialité, parce que la connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant (2), ce qui ne s'explique pas sans la proportion d'immatérialité.

Corrolaire: La puissance cognitive, dont l'objet formel s'étend à tout être, doit être constituée de l'immatérialité qui est la spiritualité stricte.

Outre l'objet formel commun qui est l'être en tant qu'être, il y a aussi des objets en soi immatériels, supérieurs à tout ordre matériel, tels que: Dieu, les anges, la vertu, la liberté, la fraternité, la vérité, l'esprit..... Evidemment, ces objets ne sont pas des réalités à trois dimensions; ils ne comportent aucune des conditions essentiellement corporelles, comme le volume, le poids, la profondeur, la largeur..... On pourrait objecter à cette vérité, en disant que les objets abstraits n'offrent aucun sens, s'ils ne se réfèrent pas à des objets matériels. Par réflexion, on trouve que cette assertion est fausse. Pour concevoir l'idée de la vertu, l'homme n'a pas besoin de se représenter un homme vertueux. Pour se former des relations des nombres, un arithméticien qui fait des calculs, n'est pas obligé de les référer à des corporels.

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

(2) - S. Th., III De Anima, lec. 12, n. 377

b) L'objet formel de la volonté:

L'objet formel de la volonté est corrélatif à celui de l'intelligence. La volonté est une faculté appétitive qui suit l'intelligence, (1). Or, l'objet formel d'un appétit est le bien, " Bonum est quod omnia appetunt " (2). Donc, l'objet formel d'une faculté qui suit l'intelligence, est le bien universel, abstrait, en tant que connu par l'intelligence. Dès lors, l'objet formel de la volonté est le bien abstrait et universel:

" Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam bonum apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectuale vel animale. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili. Philosophus dicit quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat; unde et Philosophus dicit quod est possibile et impossibile " (3)

Il faut cependant remarquer la difficulté qui vient de ce que la volonté choisit des biens particuliers: ce bien, non le bien. Comment pouvons-nous vouloir ce livre, cette image.....? Eh bien! c'est dans ce choix des biens particuliers qu'apparaîtra mieux la spiritualité de la volonté. De soi, la volonté se dirige vers le bien universel; si elle choisit un bien particulier, c'est donc par un mouvement spontané spirituel. Par réflexion, la raison compare ce bien particulier au bien universel, qui est comme son exemplaire. Elle suggère que la volonté peut vouloir

(1) - S. Thomas, 11 De Anima, n. 288

(2) - S. Th., 1 Eth., lec. 1, n. 9

(3) - 11 Gent., c. 47

ce bien, parce qu'il est un bien, mais peut ne pas le vouloir, parce qu'il n'est pas le bien.

" Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes "(1).

En présence de ce double jugement, la volonté reste indéterminée. Le choix définitif de l'un ou de l'autre ne dépend pas de l'objet seul, mais de la volonté. Ce bien particulier ne peut émouvoir la volonté que si elle le veut. La volonté ajoute la bonté au bien particulier. Elle le prend pour bon, quand elle le choisit. Cela signale un mouvement volontaire spirituel.

11 - L'ACTE:

La nature de l'objet montre celle de l'acte, qui agit sur lui. Une opération est immatérielle, si elle a pour objet une réalité immatérielle. Supposons que l'objet et l'opération soient de différent ordre: l'objet est immatériel, l'opération matérielle, l'opération sera incapable d'atteindre l'objet; l'immatérialité et la matérialité s'opposent l'une à l'autre.

L'objet formel commun de l'intelligence et celui de la volonté sont

(1) - la, 11ae, qu. 10, a. 2, co.

des réalités immatérielles, les opérations de l'intelligence et de la volonté sont, par nécessité, immatérielles.

III - LES PUISSANCES:

Les puissances d'où procèdent les opérations intellectuelles: la pensée et la volition, sont manifestement de même nature que leurs opérations. Si une opération est reconnue comme spirituelle, parce qu'aucune matière ne peut la produire intrinsèquement, il est nécessaire de conclure que la faculté productrice est également spirituelle. L'intelligence et la volonté, ayant pour objets formels communs l'être en tant qu'être et le bien universel connu par l'intelligence, ces deux principes immédiats des opérations intellectuelles, sont donc indépendantes de la matière dans leur mode d'être, étant donné que tout effet doit avoir sa cause proportionnée.

IV - L'ÂME HUMAINE:

L'intelligence est une puissance de l'âme, par laquelle l'âme connaît, pense et juge(1); la volonté est un appétit qui suit la connaissance intellectuelle(2). Il faut donc conclure de l'immatérialité de ses puissances à la nature immatérielle de l'âme. Parce que les puissances intellectuelles sont immatérielles, l'âme humaine, leur substance et premier principe des opérations intellectives, l'est aussi. Tout raisonnement est fondé sur le principe: "Toute chose agit en fonction de ce qu'elle est, et par suite, le mode d'agir d'une chose manifeste son mode

(1) - Aristote, De Anima, 429a 10, 22

(2) - S. Thomas, De Anima, lec. 2, n. 288

d'être ".Ayant affirmé la spiritualité et l'immatérialité de l'objet, de l'opération et des facultés, on ne peut nier l'immatérialité de l'âme qui est la substance de ces facultés et le principe de ces opérations intellectuelles, qui portent sur les objets immatériels.

CONCLUSION GENERALE

La conclusion totale de tout cet article est ^{la} suivante: Les objets de l'ordre spirituel ne peuvent être touchés par un être matériel; ils sont nécessairement et seulement atteints par une substance spirituelle en vertu du principe déjà énoncé: " L'opération suit l'être et lui est proportionné ". Or, l'âme humaine a des opérations immatérielles qui portent sur des objets universels et incorruptibles. Il s'ensuit qu'elle est aussi spirituelle et incorruptible. C'est ce que saint Thomas lui-même affirme dans la Somme contre les Gentils:

" Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis "(1).

(1) - 11 Gent., c. 79

ARTICLE V

SPIRITUALITE DE L'ÂME PROUVEE PAR MODE DE CONNAÎTRE

Le mode de connaître de l'âme humaine peut donner deux sortes de preuves différentes: par mode d'abstraction et par mode de réflexion.

1 - PAR MODE D'ABSTRACTION (1)

A - NOTIONS:

En général, l'abstraction peut désigner: a) l'acte par lequel l'intelligence considère dans un même objet un aspect séparément des autres; b) la séparation de la forme du sujet, comme si je considère la connaissance à part du sujet connaissant, la vertu du vertueux, la blancheur du sujet blanc; c) l'acte par lequel l'universel est déduit du singulier, comme si l'intelligence qui, de cet arbre singulier perçu par le sens, abstrait une idée de l'arbre en général, (2).

B - POSSIBILITE DE L'ABSTRACTION, (3)

Dans l'intelligence en tant qu'intelligence, il y a deux opérations: 1) la première opération, qui s'appelle intelligence des indivisibles, appréhende la nature des choses. Dans la première opération, il n'y a pas de vérité; il y a abstraction; 2) dans la deuxième opération, l'intelligence qui compose et divise par mode d'affirmation et de négation, considère l'existence des choses. Il y a vérité et séparation.

(1) - De Trinitate, qu. 5, a. 3; la, 85, 1, co., et ad 1, 2; la, 40, 3, co.
S.Th., De Anima, nn. 714-716; 781-782....

(2), (3) - De Trinitate, ibidem.

C - CONDITIONS DE POSSIBILITE DE L'ABSTRACTION

- 1) Pour la deuxième opération. Parce que la vérité dépend de la conformité de l'intelligence à la chose connue, l'intelligence, par conséquent, dans la deuxième opération, ne pourra pas abstraire ce qui est conjoint dans la réalité; car ici l'abstraction signifie une séparation selon l'existence de la chose, comme si j'abstrayais l'homme de la blancheur, disant que l'homme n'est pas blanc. Donc, si dans la réalité, l'homme et la blancheur ne sont pas séparés, l'intelligence est fausse, si elle les sépare par l'abstraction. Dans cette opération, l'abstraction ne sera possible que s'il y a^{y a} séparation dans les choses, comme quand on dit: l'homme n'est pas âne.
- 2) Pour la première opération. Toute chose est intelligible en tant qu'elle est en acte. Une quiddité peut donc être intelligée, soit parce qu'elle est elle-même un certain acte, comme il arrive dans les substances simples, soit en raison de ce qui est son acte, comme il arrive dans les substances composées, soit enfin en raison de ce qui tient lieu de forme, comme la matière première n'est intelligible que selon son rapport avec la forme.

Il s'en suit donc que lorsqu'une nature dit essentiellement rapport à une autre chose, elle ne peut être intelligée sans cette chose. Ainsi, on ne peut abstraire le pied du concept d'animal, car le pied, par sa nature même, dépend de la raison d'animal et ne peut exister indépendamment sans lui.

S'il y a indépendance, l'abstraction sera possible, comme homme et pierre, ou comme la lettre peut être intelligée sans la syllabe, mais non

inversement; ou comme l'animal peut être intelligé sans concept de pied, mais non inversement.

D - SENS STRICT DE L'ABSTRACTION (1)

1) Dans la deuxième opération, l'intelligence compose et divise, distingue l'un de l'autre, en tant qu'elle saisit que l'un n'est pas inclus dans l'autre. Cette distinction est strictement appelée séparation.

2) Dans la première opération, l'intelligence saisit la quiddité de la chose, considérant un aspect sans considérer l'autre. Cette considération distinctive constitue strictement l'abstraction, mais il faut tenir compte qu'il y a abstraction seulement lorsque ces deux choses sont unies dans la réalité. En effet, l'animal n'est pas dit abstrait de la pierre, si l'animal est intelligé sans concept de la pierre. Donc, l'abstraction au sens strict comporte trois choses:

- a - regarde la première opération de l'intelligence.
- b - suppose l'union dans la réalité.
- c - l'indépendance de cette chose à l'égard d'une autre.

E - ABSTRACTION JUDICATIVE ET PRECISIVE (2)

D'après les deux opérations de l'intelligence, l'abstraction est dite judicative et précise.

1) L'abstraction judicative (par mode de composition et de division) qui est propre à la deuxième opération de l'intelligence, a lieu, lorsque nous considérons quelque chose comme séparé de l'autre (considerare se-

(1) - De Trinitate, ibidem

(2) - la, qu. 85, a. 1 ad 1

parata). Cette manière de considérer est fausse, quand les choses unies entre elles, l'une incluse dans l'autre, sont considérées comme séparées; ainsi, si nous considérons la couleur comme non pas incluse dans le coloré, comme séparée de lui. L'abstraction est pourtant vraie, lorsque la raison d'une chose n'implique pas en soi l'autre:

" Eorum quae sunt in rebus conjuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possumus intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal est in ratione hominis "(1).

2) L'abstraction précise (par simple appréhension) de la première opération de l'intelligence a lieu, lorsque nous considérons à part les caractères d'un objet (considerare separatim), considérant l'un sans considérer l'autre, ex: nous considérons la couleur sans considérer la pomme dont elle est couleur. C'est ce qu'enseigne S. Thomas dans le De Anima:

" Ea vero quae sunt in sensibilibus, abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, ^{sed} separatim vel seorsum ea intelligens "(2).

G - FONDAMENT DE L'ABSTRACTION PRÉCISIVE (3)

Aristote a posé le fondement de l'abstraction précise, lorsqu'il distingue une chose de sa quiddité: " Aliud est magnitudo et aliud magnitudinis essentia, aqua et aquae essentia "(4).

(1) - S. Thomas, 11 De Anima, lec. 12, n. 781

(2) - " 111 " " " , n. 782

(3) - Ibidem nm. 705-707

(4) - 111 De Anima, c. 4, 429b 10

Cette distinction se réalise dans toutes les choses dont la forme est dans la matière, c'est à dire, dont l'espèce est dans la matière signée par la quantité. Saint Thomas emploie l'une pour l'autre: forme et espèce. Les deux signifient la nature spécifique (1). Ainsi, la forme au sens de l'espèce comprend et la forme substantielle et la matière commune, qui font partie de la quiddité. L'intelligence n'abstrait pas la matière commune, mais la matière individuelle. En effet, dans ces choses, outre les principes spécifiques, la nature spécifique est encore individualisée par la matière quantitative, qui, en tant que surajoutée, distingue les individus les uns des autres dans une même espèce. Ainsi, par abstraction, nous pouvons considérer dans l'homme singulier, la nature humaine, élément universel commun aux autres hommes, sans considérer les notes individuanes, qui le distinguent des autres. Dans cette abstraction, nous considérons la nature humaine et les principes individuanes séparément et non pas comme étant séparés.

Cette abstraction ne se trouve pas seulement dans les êtres naturels, mais encore dans les êtres mathématiques. En effet, la matière est double: matière sensible dont font abstraction les êtres mathématiques, et qu'impliquent les êtres naturels; et matière intelligible, qu'impliquent les êtres mathématiques. Pour comprendre cette abstraction, il faut savoir que la quantité est immédiatement inhérente à la substance, tandis que les qualités sensibles sont fondées sur la quantité, tels que le blanc, le noir, le chaud et le froid. Par conséquent, les formes ma-

(1) - V Metaphys., lec. 2, n. 764.

thématiques peuvent faire abstraction des qualités sensibles: matière sensible, mais non de la quantité, matière intelligible(1).

Cet acte d'abstraction n'entraîne pas un mensonge: "Abstrahentium non est mendacium", dit l'adage(2). De plus, la vérité de l'appréhension n'exige pas que, pour saisir une chose, il faille concevoir tout ce qui

s'y trouve(3).

H - DEUX TYPES D'ABSTRACTION PROPREMENT DITE (4)

Parce que l'abstraction proprement dite, comme nous avons dit, suppose l'union des choses dans la réalité, il y a deux types d'abstraction selon deux modes de conjonction, par lesquels la partie et le tout, ou la forme et la matière s'unissent: 1) abstraction de la forme de la matière; 2) abstraction du tout des parties.

Donc, il y a deux abstractions proprement dites de l'intelligence: l'une qui répond à l'union de la forme et de la matière, ou de l'accident et du sujet; c'est l'abstraction de la forme de la matière sensible; l'autre qui répond à l'union du tout et de la partie; c'est l'abstraction de l'universel du particulier.

Quand on dit que la forme est abstraite de la matière, cette forme n'est pas entendue au sens de forme substantielle, car la forme substan-

(1) - S. Thomas, op. cit., nn. 707, 708

(2) - Ia, qu. 7, a. 3, arg. 1

(3) - S. Th., op. cit., n. 379

(4) - De Trinitate, qu. 5, a. 3

tielle et la matière correspondante dépendent l'une de l'autre, de telle sorte que l'une ne puisse être intelligée sans l'autre, parce que l'acte propre est dans la matière propre. Mais il faut l'entendre de la forme accidentelle, qui est la quantité et la figure. La quantité, en effet, peut être intelligée sans la matière sensible, mais non inversement, de même que la substance, qui est la matière intelligible, peut être intelligée sans la quantité, mais non inversement.

De même, dans l'abstraction du tout des parties, les parties ne sont pas parties de l'espèce (spécifiques), de la forme, qui entrent dans la définition des choses, mais des parties accidentelles (*partes materiae signatae*).

Ces deux abstractions diffèrent l'une de l'autre (1):

1) Dans l'abstraction de l'universel du particulier, il ne reste pas ce de quoi est ^{faite} l'abstraction. En effet, une fois séparée de l'homme, la différence rationnelle, il ne reste plus dans l'intelligence le concept de l'homme, mais de l'animal.

2) Dans l'abstraction de la forme de la matière, toutes ^{deux} demeurent dans l'intelligence. En effet, lorsqu'on sépare la forme d'un cercle de cuivre, et le concept du cercle, et celui du cuivre demeurent séparément dans l'intelligence.

I - TRIPLE DISTINCTION DANS L'OPERATION DE L'INTELLIGENCE (2)

1) La première distinction selon l'opération de l'intelligence qui com-

(1) - la, qu. 40, a. 3, co.

(2) - De Trinitate, qu. 5, a. 3

pose et divise, est proprement appelée séparation. Elle convient à la science divine ou métaphysique, qui considèrent les choses séparées (separata).

2) La deuxième distinction selon l'opération de l'intelligence qui forme la quiddité des choses. C'est l'abstraction de la forme de la matière sensible qui convient à la mathématique, dont l'objet est de considérer les choses abstraites (abstracta).

3) La troisième distinction selon l'opération de l'intelligence qui sépare l'universel du singulier. Cette abstraction de l'universel du particulier convient à la physique, et est commune à toutes sciences, qui considèrent les choses naturelles (naturalia, concreta).

J - DEGRES D'ABSTRACTION (1)

Parce que l'abstraction est un mouvement dont le terme a quo est matière, et le terme ad quem est immatérialité ou spiritualité, nous disons que plus une chose est dégagée de la matière, plus elle est intelligible. L'intelligibilité des choses correspond à leur abstraction de la matière(2).

La matière dont une chose peut être épurée, est triple: individuelle, sensible et intelligible.

La matière individuelle est le principe d'inviduation; par exemple: ces chairs, ces os-ci.....

La matière sensible est la matière corporelle, selon qu'elle est

(1) - S.Th., De Anima, nn. 714-716; la, 85, 1 ad 2; De Trinit., 5, 1.

(2) - Arist., 111 De Anima, 429b 22.

soumise aux qualités sensibles, telles que le chaud, le froid..., la chair, l'os....

La matière intelligible est la substance, selon qu'elle est soumise à la quantité.

Selon que l'intelligence abstrait de plus en plus l'objet connu de la matière individuant, en s'élevant jusqu'à une abstraction qui conduit à l'idée la plus abstraite, on peut distinguer trois degrés d'abstraction, qui désignent la perfection de l'immatérialité de l'intelligible. En effet, dans une chose corporelle, peut être dégagée:

- 1) La quiddité sensible, indépendamment de la matière individuelle: l'animal, l'homme, la brute sont considérés comme composés d'os et de chair, abstraction faite toutefois de ces os-ci, et de ces chairs-ci. C'est l'abstraction physique.
- 2) La quiddité intelligible, indépendamment de la matière sensible: le triangle est conçu à part de toutes les conditions de la matière sensible, de lieu et de temps, excepté la quantité, matière intelligible. Il est défini: une figure à trois angles; cette définition du triangle abstrait convient à toutes sortes de triangle: équilatéral, isocèle, scalène ou rectangle. C'est l'abstraction mathématique.
- 3) La quiddité de l'être, indépendamment de la matière intelligible, comme l'être en tant qu'être, l'un, le vrai, le bon, la puissance, l'acte..... il y a aussi des êtres qui existent sans aucune matière, tels que les substances immatérielles. C'est l'abstraction métaphysique.

K - NECESSITE DE L'ABSTRACTION

Notre intelligence est essentiellement en puissance à l'égard des

objets intelligibles, comme la matière est en pure puissance dans la ligne de l'être(1). Par elle-même, elle ne peut être en acte d'aucun objet intelligible. Elle ne peut connaître que si elle est actualisée par l'espèce intelligible, qui la fasse passer de la puissance à l'acte. Une fois déterminée par l'espèce intelligible, elle peut, par elle-même, passer à l'acte second, qu'est l'intellection, son acte propre(2). Or, les objets intelligibles n'existent pas tels quels à l'état pur, en tant qu'intelligibles en acte, comme le voulaient les platoniciens. Dans l'état d'union, l'objet propre de notre intelligence est la quiddité des choses sensibles, qui est dans les choses mêmes, et non pas extérieure à elles(3). Revêtant des notes concrètes dans la matière individuée, les objets intelligibles ne sont pas intelligibles en acte, mais seulement en puissance. Concrétisés, ils ne peuvent agir sur notre intelligence pour se faire connaître d'elle. Donc, il faut une activité intellectuelle qui les fasse passer de l'état d'intelligibilité en puissance à l'intelligibilité en acte. L'intelligence humaine, dans cet état d'union, ne peut atteindre les quiddités des choses matérielles, et les autres en fonction de celles-ci, qu'en les abstrayant des caractères individuels(4).

En effet, les images, en tant qu'images (phantasmes) sont des réalités

(1) - Ia, qu. 14, a. 2 ad 3.

(2) - Arist., De Anima, 429b 6; S.Th., nn. 700, 701

(3) - S.Th., ibidem, nn. 709-713

(4) - Ia, qu. 85, a. 1, co.

sensibles, déterminées dans une matière individuant. La particularisation des images par les notes concrètes les empêche de déterminer l'intelligence, puissance de l'âme. Quiconque reçoit, reçoit à sa façon. Ainsi, pour saisir les images représentatives des sensibles, l'intelligence doit les dégager des conditions individuant qui tiennent à cette matière concrète. L'abstraction est donc nécessaire pour la connaissance.

"Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibiles a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili ad modum, quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum " (1).

L. - DOUBLE FACULTE ABSTRACTIVE

La faculté abstractive est double. L'une est l'intellect agent, en tant qu'il illustre le phantasme, en dégage l'espèce intelligible. Sa fonction propre est d'abstraire: "Propria operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus " (2).

L'autre est l'intellect possible, qui, déterminé par l'espèce intelligible, considère l'universel, la quiddité des choses sensibles à part des conditions individuant.

(1) - 1a, qu. 85, a. 1 ad 3

(2) - 111a, qu. 9, a. 4, co.; 11 Gent., c. 96

La première est la vraie production de l'espèce intelligible. La deuxième suppose l'espèce intelligible déjà abstraite: "Intellectus possibilis est virtus receptiva specierum ab intellectu agente abstractarum" (1). La première est effective de l'objet, et non pas cognitive; la deuxième est cognitive de l'objet, et non effective. La première est donc la cause de la deuxième. En effet, l'intellect possible peut considérer l'universel dans le sensible individuel, c'est parce qu'il est déterminé par l'espèce intelligible. Or, l'espèce intelligible ne peut actuer l'intellect possible que s'il est dégagé des notes matérielles par l'intellect agent.

M - PROPRIETES DE L'OBJET ABSTRAIT

L'objet formel propre de l'intelligence humaine dans l'état d'union est la quiddité des choses sensibles, et les autres en fonction de celles-ci (2). Mais que signifie ici exactement le mot quiddité ? Il signifie toute chose intelligée, qui possède un certain degré d'être, soit une chose complète, ou incomplète, c'est à dire, tout ce qui peut être conçu par mode d'une nature ou d'une essence, même les parties et les accidents:

"Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars, vel accidens." (3).

(1) - Ia, qu. 79, a. 4 ad 4.

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

(3) - De Trinitate, qu. 5, a. 3.

Jean de saint Thomas en donne le même commentaire, lorsqu'il parle:

" Et nomine quidditatis non solam substantiam praedicamentalem intelligimus, sed quidquid per modum naturae alicujus et essentiae concipi potest, etiam accidentia et modi, imo et singularitas ipsa ad instar essentiae alicujus accipi potest. " (1)

En considérant l'état abstrait où elle est conçue par l'intelligence, la quiddité revêt à la réflexion les caractères suivants:

1) L'universalité: Dégagé de toutes notes individuanes, l'objet matériel n'exprime plus les déterminations concrètes. Son caractère abstrait le reporte réflexivement à n'importe quel sujet singulier: l'homme composé d'os et de chair, parce qu'il est défini en faisant abstraction de ces os-ci et de cette chair-ci, est applicable à tous les hommes, à chacun d'eux de n'importe quel lieu de l'espace, et de n'importe quel moment du temps. Le triangle défini par la géométrie, parce qu'il est abstrait de toutes les déterminations particulières de forme, de figure, de dimensions, de matière sensible.... est indifféremment attribuable au triangle isocèle, équilatéral, scalène ou rectangle, à ce scalène-ci, ou à ce scalène-là, etc.... L'être en tant qu'être, parce que dégagé de toutes les concrétisations possibles, est identifiable à tout ce qui existe ou qui peut exister: être réel ou de raison, actuel ou possible, nécessaire ou contingent, substance ou accident..... tout est posé sous son extension.

L'applicabilité d'un objet abstrait à une multitude indéfinie de sujets particuliers constitue son universalité:

(1) - J. de saint Thomas, C. Phil. III, Nova edit, p. 318b 13-19

" Dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit universale " (1).

L'universalité de l'objet abstrait consiste en ce que, par réflexion, il est applicable indéfiniment à des singuliers:

" Intellectus vero, qui est vis a materia absoluta cognoscit universale quod est abstractum a materia et continet sub se infinita singularia " (2).

2) La nécessité: La deuxième propriété de l'objet abstrait est qu'il est nécessaire. La quiddité abstraite est nécessaire, non pas parce qu'elle doit nécessairement exister, ce qui est absurde. Absolument parlant, l'objet abstrait peut ne pas exister, donc peut n'être pas saisi. L'objet abstrait est nécessaire en ce sens que, supposé qu'il soit connu dans l'intelligence, nécessairement il doit se composer de tels principes constitutifs. Qu'un être soit dans la réalité ou dans l'intelligence, il doit nécessairement être ce qu'il est, et non pas être ce qu'il n'est pas. Ainsi, la quiddité de l'homme, à supposer qu'il soit créé, doit nécessairement dans la réalité ou dans la pensée se composer de l'animalité et de la rationalité. Si l'une de ces notes constitutives disparaissait, du même coup l'essence de l'homme ne resterait plus.

3) L'immutabilité et l'indivisibilité: Ces deux propriétés sont comme corollaires de la nécessité de l'objet abstrait. La quiddité de la cho-

(1) - la, qu. 57, a. 2 ad 1; 85, 2 ad 2; 86, 1, co.; 3, co.

(2) - la, 11ae, qu. 2, a. 6, co.

se ne comprend que ce qui est requis pour la constituer en soi. Elle ne peut donc pas recevoir une modification, une addition, une diminution essentielle sans cesser d'être elle-même. Saint Thomas illustre cette vérité par l'exemple des nombres que détruit toute variation d'unité:

" Si aliquid addatur vel subtrahatur alicui numero, etiam si sit minimum, non erit id idem numerus secundum speciem. Minimum enim in numeris est unitas: quae si addatur in ternario, surgit quaternarius, quae est alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima differentia dat speciem numero. Et similiter est in definitionibus, et in quod quid erat esse (essentia), quod significat definitio: quia quocumque minimo addito vel ablato, est alia definitio et alia natura speciei. Sicut enim substantia animata sensibilis tantum, est definitio animalis, cui si addas et rationale, constituas speciem hominis, si autem subtrahas sensible, constituas speciem plantae: quia etiam ultima differentia dat speciem " (1)

N - CONCLUSION GENERALE

Le mode d'abstraction, selon lequel se forme la connaissance intellectuelle, conduit à la conclusion de la spiritualité de l'âme.

Nous connaissons les objets en les dépouillant des notes concrètes de la matière, où ils se trouvent impliqués. Nous formons donc les idées générales d'animal, d'arbre, de bois....; autrement dit, nous avons des idées, des objets abstraits.

Or les objets abstraits portent des caractères universels, nécessaires, immuables et indivisibles, auxquels répugnent la singularité, la contingence, la mutabilité et la divisibilité de la matière.

Donc, l'intelligence, et, par conséquent, l'âme humaine, est spirituelle et incorruptible, car la faculté doit être proportionnée à son objet.

(1) - VIII Metaphys., lec. 3, nn. 1723, 1724

11 - PAR MODE DE REFLEXION

A - NOTION DU CONCEPT DIRECT ET REFLEXE (1)

Le concept direct est celui par lequel nous connaissons l'objet en dehors de notre concept, sans réflexion sur notre connaissance, comme lorsque nous disons que nous connaissons la pierre, l'homme.

Le concept réflexe est celui par lequel nous connaissons que nous connaissons, et, qui donc a pour objet soit un certain acte ou concept, soit une puissance et l'âme même en nous. Le concept réflexe ne se trouve pas dans l'intelligence, dont l'objet propre est sa propre substance, et les accidents propres de cette substance, comme en Dieu et dans les anges, mais seulement dans l'intelligence humaine, dont l'objet propre dans la vie présente est la quiddité de la chose matérielle, qu'elle connaît directement et immédiatement. Mais le concept représentant directement la quiddité des choses matérielles, représente aussi indirectement le concept lui-même et l'acte dont il est le terme, et le sujet de cet acte ou l'âme.

Ces deux concepts direct et réflexe sont distincts l'un de l'autre. C'est ce que dit expressément saint Thomas: " Alius est actus, quo quis intelligit lapidem, alius, quo intelligit se intelligere lapidem " (2). Donc, le concept réflexe est distinct du concept direct, car l'acte distinct produit le concept distinct. C'est ce qu'exprime clairement S. Thomas, lorsqu'il dit:

(1) - J. de S. Th., C. phil. 1, 11a 5 ; Gredt, C. phil. 1, édit. 3e, p. 17

(2) - 1a, qu. 87, a. 3 ad 2

"Quantum ad hoc differt, utrum intellectus seipsum intelligat, vel aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei, quod voce significatur, ita cum intelligit seipsum, format verbum sui, quod voce etiam potest exprimere " (1).

B - SUJET DE LA REFLEXION

Seule l'intelligence humaine peut réfléchir sur elle-même, car:

- 1) elle est indépendante, comme nous avons montré plus haut, dans son exercice de tout organe corporel, qui l'empêche de se replier sur elle.
- 2) son objet formel commun, comme il est démontré plus haut, est quelque chose de commun, c'est à dire, l'être et le vrai, qui comprend sous lui l'acte d'intelliger et l'intelligence elle-même.... Toutefois, dans l'état d'union avec le corps, son objet propre immédiat est la quiddité des choses sensibles, à l'aide desquelles, elle peut arriver indirectement à la connaissance des autres (2).

Les sens ne peuvent se replier sur eux-mêmes, ni sur leurs actes:

- 1) Le sens peut sentir selon que l'organe matériel est modifié par le sensible extérieur (3). Ainsi dans ses actes, il dépend de son organe, comme d'un medium, pour atteindre l'objet qu'il saisit. Donc, entre le sens connaissant et le sens connu, il faudrait interposer un organe. La vision ne possède pas en soi la couleur, et ainsi elle ne s'atteint pas. On ne peut voir avec son oeil sa propre vision.
- 2) Par conséquent, l'acte du sens propre n'est pas saisi par lui" Sen-

(1) - De Potentia, qu. 9, a. 5, co.

(2) - Ia, qu. 87, a. 3 ad 1.

(3) - Ibidem ad 3

tire est conjuncti ", mais seulement par le sens commun(1), qui le connaît par une réflexion improprement dite(2).

3) Un corps ne peut agir sur lui-même, mais sur un autre; ou une partie du corps ne peut agir que sur une autre partie, de sorte que l'une de ses parties soit metrice, et l'autre mue(3). Donc, dans l'action corporelle, un agent produit l'action, un sujet patient différent de l'agent la reçoit. Ce qui n'arrive pas dans l'action réflexe, dans laquelle le sujet réfléchissant agit sur lui-même.(4).

Les sens, qui sont des facultés organiques, principes prochains d'opérations propres, dont le sujet est le composé d'âme et de corps, ne pourraient donc se replier sur eux-mêmes, ni sur leurs actes.

L'intelligence humaine étant une faculté spirituelle, inorganique, est capable d'opération réflexe:

" Redire ad essentiam suam nihil est, quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt se ipsas "(5).

C - RAISON DE LA REFLEXION (6)

(1) - Ia, qu. 87, a. 3 ad 3.

(2) - J. de S. Th., lll C. phil., Nova edit. Marietti, p. 131 et sqq.

(3) - ll Gent., c. 49.

(4) - ll Sent., dist. 19, qu. 1, a. 1; lll, dist. 23, q. 1, a. 2 ad 3.

(5) - Ia, qu. 14, a. 2 ad 1.

(6) - J. de S. Th., l C. phil., nova edit., p. 742 sq.

Toute raison de la réflexion provient de ce que notre intelligence et son acte ne sont objectivement intelligibles dans la vie présente que dépendamment des sensibles. C'est ainsi que notre concept, bien que formellement présent, ne l'est cependant pas objectivement, autant qu'il n'est pas formé à l'instar d'une quiddité sensible. Dans les substances séparées, et les anges, ce concept réflexe n'est pas nécessaire, parce qu'ils connaissent directement leur substance, leur intellect et tout ce qui est en eux comme les accidents de leur propre substance. C'est donc par la même espèce, par laquelle ils se connaissent, qu'ils peuvent aussi atteindre ces accidents.

Cette raison est déduite de ce que saint Thomas ^{enseigne} ~~parle~~ dans la Somme theologique (1).

Il est donc manifeste que toute la raison de la réflexion sur l'acte et la puissance intellectuelle prend origine de la raison même objective de l'intelligence. Parce que le concept et la connaissance, bien que formellement présents à la puissance, ne le sont cependant pas objectivement. La présence formelle ne suffit pas, a bien noté Cajétan dans son Commentaire, pour qu'une chose soit directement connaissable, mais la présence objective est nécessairement requise.

En effet, une chose ne peut être objectivement présente que si elle revêt les conditions de l'objet de telle puissance. Or, comme l'objet propre de notre intelligence dans cette vie est la quiddité des choses sensibles, ce qui n'est pas la quiddité des choses matérielles, n'est pas

(1) - Ia, qu. 87, a. 3, co.

directement et objectivement présent, et donc, pour la revêtir, il a besoin de réflexion.

Nos concepts, bien qu'intelligibles en soi, ne sont pas cependant intelligibles en soi à la manière de la quiddité matérielle, et par conséquent ne sont présents objectivement que s'ils sont perçus à la manière de la quiddité sensible, ce qu'ils ^{doivent} en effet, recevoir de l'objet sensible. Et parce qu'ils le reçoivent en eux de l'objet extérieur directement connu dans l'intelligence, ils sont dits être connus réflexivement, et devenir intelligibles par l'intelligibilité de l'être matériel.

Tout cela n'arrive pas dans les anges et en Dieu, qui intelligent directement leur propre essence et tout ce qui est en elle.

(D - OBJETS MATERIELS DE LA CONNAISSANCE REFLEXE

Par réflexion sur la connaissance directe de l'objet propre, l'intelligence humaine s'applique à considérer:

- 1) l'intelligible saisi d'abord comme objet abstrait, en tant que déjà présent à l'intelligence.
- 2) son acte propre d'intellection, dans lequel elle considère l'objet, elle-même et sa substance.

"Et ideo oportet quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahantur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum; ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae "(1).

L'âme connaît son existence en ses actes. Réellement, lorsque nous avons conscience d'exister, c'est dans les activités intellectuelles que

(1) - S. Thomas, 11 De Anima, lec. 6, n. 308

nous sentons notre existence:

" In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse quod percipit se sentire, et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere "(1).

Un autre passage montre plus expressément que l'âme se connaît par réflexion:

" Species rei intellectae in actu est species ipsius intellectus, et sic per eam seipsum intelligere potest... Non enim cognoscimus intellectum nostrum, nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere... Intellectus possibilis qui est tantum in potentia in ordine intelligibilium, non intelligit, neque intelligitur nisi per speciem in eo susceptam "(2).

3) les singuliers concrets. Plus haut, nous avons dit que l'objet propre de l'intelligence humaine dans l'état d'union est la quiddité abstraite, universelle des choses sensibles; elle la connaît en la dégageant de la matière individuelle. Mais il est impossible qu'elle considère l'universel directement dans l'individu sensible et concret, sans qu'elle n'appréhende à la fois indirectement, comme l'objet par accident, le singulier, où se trouve l'universel. De même que la vue qui perçoit la couleur dans le concret, ne peut ^{en} pas percevoir indirectement et par accident le sujet, dans lequel existe la couleur perçue. Il s'ensuit donc que l'intelligence humaine connaît directement l'universel, mais indirectement et par réflexion sur son acte et son objet le singulier:

" Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare. Quia sicut supra dictum est (3),

(1) - De Veritate, qu. 10, a. 8, co.

(2) - S. Th., De Anima, nn. 724, 725

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

" etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III De Anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: SOCRATES EST HOMO " (1)

C'est donc en raison de la quiddité des choses sensibles connue d'abord et directement que notre intelligence peut ensuite, en se repliant sur elle-même, connaître non seulement son concept, son acte, mais aussi l'habitus, l'espèce, la puissance et la nature même de l'âme:

" Intellectus cognoscit seipsum sicut alia, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed objecti, quae est forma ejus, ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentiarum. Non quod habeat de omnibus his diversas similitudines, sed quia in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, sed omnem cognitionem, quae est in eo " (2).

E - REFLEXION DE LA VOLONTE

La volonté est maîtresse de ses "opérations": " Hoc est proprium voluntatis ut sit domina suorum actuum " (3). Si elle ne peut posséder en même temps les contraires idéalement comme l'intelligence, elle peut agir et ne pas agir. Elle s'exerce librement. La liberté d'exercice manifeste l'immatérialité de sa nature: " Spiritualis substantia domina est actus sui, quia in ea existit agere et non agere " (4).

(1) - Ia, qu. 86, a. 1, co.

(2) - III Sent., dist. 23, q. 1, a. 2 ad 3

(3) - De Veritate, qu. 22, a. 5 ad 7

(4) - II Gent., c. 47

Quand l'intelligence compare un bien particulier au bien universel, elle reconnaît que ce bien peut être voulu, parce qu'il est un bien, mais peut n'être pas voulu, parce qu'il n'est pas le bien (universel). Devant ce double jugement, la volonté reste libre, indéterminée; elle peut s'appliquer à vouloir ou à ne pas vouloir par une volition réfléchie.

Par conséquent, la volonté opère librement. Or, l'acte libre exige la réflexion, qui elle-même accuse l'immatérialité du sujet. Donc, la volonté douée de l'acte libre doit se replier sur elle-même, et, par conséquent, est immatérielle.

" Ea sola entia libere judicant, quaecumque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans, seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad judicandum agit quod suum judicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque liberae actionis sunt, nec motus; intellectualia vero, non solum liberae actionis, sed etiam liberi iudicii; quod est liberum arbitrium habere "(1).

G - CONCLUSION GENERALE

L'âme humaine douée de l'intelligence et de la volonté réfléchissantes est donc elle-même immatérielle, étant donné que la réflexion répugne à la matière:

" Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immédiate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem... Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percepit quod species qua intelligimus, est immaterialis... Ex hoc autem quod species intelligibilis est immatérielle, intellexerunt (philosophi) quod intellectus est res quaedam independens a materia.... "(2).

(1) - 11 Gent., c. 48

(2) - De Veritate, qu. 10, a. 8, co.

ARTICLE VI

SPIRITUALITE DE L'ÂME PROUVEE

PAR LA CONNAISSANCE DES NATURES CORPORELLES

Cette preuve comporte quatre parties:1)exposé du texte de saint Thomas;2)explications des termes du texte;3)sens de la question;4) preuves.

I - EXPOSE DU TEXTE DE SAINT THOMAS (1)

Pour répondre à la question, à savoir si l'âme humaine est subsistante ou spirituelle, saint Thomas pose comme conclusion: il est nécessaire de dire que le principe de l'acte intellectuel que nous appelons âme humaine, est un principe incorporel et subsistant. La raison, sur laquelle il insiste pour prouver la spiritualité de l'âme humaine, est le fait qu'elle peut connaître la nature de tous les corps: les corps simples, composés, les minéraux, les plantes, les animaux... Tout corps n'échappe pas de soi à la connaissance intellectuelle. Voici la preuve qu'il formule:

" Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus....." (2).

(1), (2) - la, qu. 75, a. 2, co.

Cet argument peut être proposé en forme de syllogisme comme suit:

L'âme humaine peut connaître les natures de tous les corps.

Or ce qui peut connaître certaines choses, doit n'en avoir aucune dans sa nature.

Donc, l'âme humaine est incorporelle et subsistante.

11 - EXPLICATIONS DES TERMES DU TEXTE (1)

a) ...Potest cognoscere aliqua: (Quod autem potest cognoscere aliqua...)

Un être peut connaître quelque chose de deux manières: ou en puissance essentielle, ou en puissance accidentelle, c.à.d., en habitus.

Un être est en puissance essentielle (ou éloignée) à connaître quelque chose, lorsqu'il existe simplement dans la pure potentialité, ou lorsqu'il en est capable de par sa nature seulement; l'homme, par exemple, selon sa nature, est en puissance de connaître, en ce sens qu'il peut posséder l'habitus de science.

Un être est en puissance accidentelle (ou prochaine) à connaître, quand il n'est pas simplement dans la pure potentialité, mais dans l'habitus, qui est un état intermédiaire entre la pure potentialité et l'acte parfait:

" Uno modo dicitur aliquid in potentia, puta homo sciens, quia habet naturalem potentiam ad sciendum, sicut homo dicitur esse de numero scientium et habentium scientiam, in quantum habet naturam ad sciendum, et ad habendum habitum scientiae. Secundo modo dicimus aliquem esse scientem, quod aliqua sciatur, sicut dicimus habentem habitum alicujus scientiae, puta grammaticae, esse jam scientem ". (2).

(1) - la, qu. 75, a. 2, co. ; Cajétan, Comm. in lam, 75, 2

(2) - S. Th., 11 De Anima, lec. 11, n. 359

Il est évident que notre âme (intellect possible) est en puissance essentielle par rapport à l'objet, parce qu'elle est comme une tablette, sur laquelle rien n'est inscrit (1).

2) Aliqua: (Quod potest cognoscere aliqua), par aliqua, nous entendons les choses corporelles et les sensibles. La présence de ces choses dans le connaissant selon l'"esse naturel" empêche la connaissance des autres; ce qui n'arrive pas dans les choses spirituelles.

3) Nihil eorum habeat in sua natura: a- Chaque chose a deux modes d'exister, ou deux "esse" tout à fait différents: 1) l'"esse naturel ou entitatif", qui signifie l'être de la chose dans la réalité physique; 2) l'"esse intentionnel ou objectif", qui désigne l'existence de la chose dans le sujet connaissant, en tant qu'elle est connue:

"Alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili.
Nam in re sensibili habet esse naturale; in sensu autem habet esse intentionale" (2).

A ces deux modes d'exister, correspondent deux modes très distincts de recevoir les formes: entitativement et intentionnellement.

La réception entitative est propre à la matière. Elle consiste en ce que la matière, à titre de sujet, reçoit comme sienne la forme qu'elle limite et la rend incommunicable à un autre sujet. Dans cette réception, la matière compose avec la forme pour constituer un troisième terme: l'être de la nature.

La réception intentionnelle est propre à l'être connaissant. Rece-

(1) - Arist., III De Anima, 430a 1

(2) - S.Th., De Anima II, lec. 24, n. 553

voir intentionnellement c'est recevoir d'une manière représentative, de telle sorte que la forme reçue demeure encore la forme de l'autre, le sujet recevant ne fait pas sienne cette forme, ne constitue pas avec elle un troisième terme:

" Perfectio autem unius rei, inquit S. Thomas, 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 quod res cognoscibilis; unde oportet quod etiam id in quod 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 "(1).

b - Cela ne veut pas dire que l'âme humaine ne reçoit pas les prédicats qui lui sont communs avec les choses connues. Car les prédicats, tels que: entité réelle, substance réelle, quantité réelle..., peuvent être communs et au connaissant et au connu. Mais le sens de la proposition montre que l'âme humaine ne possède pas les raisons différentielles et propres de la nature des choses connues. Par conséquent, étant donné que l'âme humaine connaît des naturelles corporelles, il s'impose qu'elle ne doit posséder en soi aucune des propriétés différentielles et raisons propres de ces choses(2).

c - Habere in sua natura aliquid: Un être peut recevoir dans sa nature un autre être de deux manières: soit par inhérence dans sa nature, comme les formes sont dans la matière, ou l'accident dans le sujet; la forme

(1) - De Veritate, qu. 2, a. 2, co.

(2) - Hugon, 11 Phil. nat., vol. III, édit. 3e, p. 91

matérielle ne peut exister qu'unie à la matière; l'accident ne peut exister que dans le sujet; soit compositivement ou intrinsèquement, comme les composants sont dans le composé, et en général, comme tout ce qui est intrinsèque à l'essence de la chose, est dit être compositivement dans cette nature, comme l'animal dans l'homme, le végétatif dans l'intellectif....(1).

4) Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam:

La détermination est double: l'une par laquelle le genre est déterminé en plusieurs espèces spécifiquement distinctes; l'autre qui détermine l'espèce en plusieurs individus numériquement distincts.

La première détermination convient à toutes les créatures et se fait par la forme substantielle, qui est le principe déterminant quelque chose à une espèce de l'être. La seconde détermination s'applique aux êtres corporels seuls, parce que dans tous les corps se trouve la matière signée par la quantité. Or la matière signée par la quantité est le principe d'individuation. Donc, il est propre aux corps d'avoir une nature déterminée pour l'individuation numérique.

Seule la nature déterminée au deuxième sens empêche la connaissance des autres. Les êtres qui ont la seule détermination spécifique et qui sont formes seulement, ne l'empêchent pas. En effet, la forme en soi possède une certaine universalité et peut recevoir intentionnellement les natures du même genre. C'est ainsi que la forme de l'ange en vertu d'elle-même peut recevoir intentionnellement les natures d'autres choses.

La nature déterminée par la matière signée de la quantité implique

(1) - Cajétan, Comm. in 1am, 75, 2, n. 1V

l'opposition à d'autres natures du même genre, de telle sorte qu'elle ne peut les recevoir intentionnellement. (1)

5 - Naturam determinatam: La nature déterminée au deuxième sens que nous venons d'exposer, est celle qui n'est pas déterminable par les natures des autres objets des puissances cognitives; ex: la blancheur par rapport à d'autres couleurs, la pierre.... sont des natures déterminées.

A la nature déterminée au sens précédent s'oppose la nature commune. La nature commune est quelque chose qui est déterminable par d'autres; ex: ce qui est diaphane ou transparent, peut recevoir la détermination de toutes les couleurs. Ainsi la nature commune est quelque chose par elle-même, mais peut recevoir une détermination. Loin d'être un obstacle à la connaissance, cette détermination la favorise (2).

L'âme humaine, parce qu'elle peut connaître les natures de tous les corps, n'est donc pas une nature déterminée, mais une nature commune, déterminable.

III - SENS DE LA QUESTION (3)

Dans notre question, il s'agit:

- 1) directement du sujet connaissant en puissance essentielle, car telle est l'âme humaine.
- 2) de l'esse naturelle de l'objet connu, car un tel esse ferait de l'âme une chose corporelle.

(1) - Hugon, *ll phil. nat.*, vol. III, édit. 3e, p. 92; Cajétan, *ibidem*, n. VII

(2) - Cajétan, *ibidem*, n. VII

(3) - Cajétan, *Comm. in lam*, 75, 2, n. IV

3) de la reception intrinsèque dans la nature du connaissant.

Le sens de la question est donc le suivant:

" Ce qui est en puissance essentielle à connaître certaines choses, ne possède pas en soi intrinsèquement l'objet selon l'esse naturelle."

Cette proposition, dit Cajétan, est une proposition connue par soi; autrement, il y aurait contradiction dans les termes:

" Cognoscitivum in potentia essentiali aliquorum non habet in se intrinsece objectum secundum naturalem esse illius. Et est ista propositio per se nota: quia alioquin esset simul in potentia essentiali, et non esset in potentia essentiali; si enim haberet in se actu objectum, jam cum eo posset illud cognoscere, et sic non in potentia essentiali " (1).

IV - PREUVES (2)

Les preuves de la spiritualité de l'âme humaine par la connaissance des natures corporelles sont au nombre de trois: la première est fondée sur l'expérience; la deuxième sur la comparaison entre la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle; et la troisième sur l'axiome d'Aristote "Intus apparens prohibet extraneum et obstruet".

Nous pouvons prouver séparément, comme saint Thomas le fait dans la Somme (3), la spiritualité de l'âme humaine dans l'être, et la spiritualité de l'âme dans l'opération.

A - La spiritualité de l'âme humaine dans l'être:

1) Par expérience et comparaison:

(1) - Cajétan, Comm. in lam, 75, 2, n. 1V

(2) - la, qu. 75, a. 2, co.

(3) - Ibidem

C'est une vérité d'expérience que l'âme, par son intelligence, connaît les corps. Nous connaissons telle maison, telle voiture..... C'est là aussi une vérité contre les platoniciens, qui, pour échapper au matérialisme mobiliste d'Héraclite, soutiennent que nous ne connaissons que des formes séparées(1).

a - Par comparaison dans le domaine physique:

Mais comment les corps peuvent-ils entrer dans l'âme, étant donné que la présence en elle d'un corps constituerait un obstacle à en connaître d'autres. Tout comme dans le domaine physique, un corps n'a jamais et ne peut avoir deux natures à la fois; une forme nouvelle s'introduit dans l'être matériel, la forme préexistante disparaîtra nécessairement. Dans la constitution naturelle, la matière constitue un troisième terme avec la forme, qu'elle reçoit comme sienne, et rend incommunicable à un autre sujet; elle donne ainsi à la forme un être déterminé "coarctio formae per materiam"(2).

Si donc la connaissance consiste dans la similitude ou la forme de la chose connue dans le connaissant, l'âme humaine ne reçoit pas entitativement les corps en tant que corps. Ce qui distingue les connaissants des non-connaissants, c'est que ces derniers ne possèdent que leur forme propre, tandis que les premiers en reçoivent d'autres(3). Il en résulte que la nature du non-connaissant est coarctée, tandis que

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

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

(3) - Ibidem.

celle du connaissant a plus d'amplitude; l'âme humaine n'est donc pas de même nature que le corps, elle est immatérielle, elle est de quelque façon toutes choses (1). Si elle était corps, elle ne pourrait pas connaître les corps; car connaître, c'est devenir, et l'on ne devient pas ce qu'on est.

b - Par comparaison dans le domaine de connaissance sensitive et intellectuelle.

Le sens et l'intelligence ont ce caractère commun: tous les deux sont essentiellement en puissance à leurs objets respectifs (2). Or, comme la pupille est en puissance à connaître toutes les couleurs, elle est dénuée de toute couleur; autrement, tout serait vu de la même manière; toutes les couleurs apparaîtraient rouges, si la puissance visuelle était colorée de couleur rouge:

" Si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohibeat videre extraneum colorem, et quodammodo obstruerat oculum ne videret alia " (3).

Saint Thomas cite un autre exemple: la langue du malade qui est infectée de bile et d'humeur amère, ne peut percevoir le doux, mais tout lui apparaît amer (4).

Pareillement, l'âme (l'intelligence) est en puissance à connaître tous les corps, ne doit en être déterminément aucun, car la présence en

(1) - Arist., lll De Anima, 431b 20 ; S.Th., nn. 787, 788

(2) - S.Th., op.cit. nn. 675, 676

(3) - De Unitate intellectus, opusc. XV

(4) - Ia, qu. 75, a. 2, co.; lll De Anima, n. 680

elle d'un corps empêcherait la connaissance des autres(1).

" Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum " (2).

Il est à noter cependant que bien que le sens et l'intelligence jouissent d'une certaine immatérialité, il existe entre les deux cette différence que l'immatérialité de l'intelligence est universelle, tandis que celle du sens est relative. Le sens ne perçoit pas tous les sensibles, mais seulement un genre déterminé d'objets, comme l'oeil perçoit les couleurs, l'oreille les sons....; donc dans sa nature, le sens n'exclut que quelques corps; l'intelligence, au contraire, peut connaître tous les sensibles; elle est donc dépourvue essentiellement de tout corps:

" Est autem differentia inter sensum et intellectum: quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus coloris tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter cognoscitivus omnium... Quia ergo omnia cognoscit, concludit Aristoteles quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus, quas cognoscit, sed hanc solam naturam habet, quod sit possibilis, id est in potentia ad ea quae intelliguntur quantum est de sua natura, sed fit actu illa dum ea intelligit in actu " (3).

c - Par l'axiome: " Intus apparens prohibet extraneum, et obstruet ".

Aristote confirme cette doctrine en ces termes: " Intus apparens prohibebit cognoscere extraneum, et obstruet " (4).

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

(2) - S. Th., De Anima 111, n. 680

(3) - De Unitate intel., opusc. XV; De Anima, n. 681

(4) - 111 De Anima, n. 680

Selon saint Thomas(1), cet intus apparens signifie quelque chose d'intrinsèque et de connaturel à l'intellect qui l'obstrue de quelque façon et l'empêche de connaître les autres choses.

Pour mieux comprendre le fondement de cet axiome et savoir l'appliquer, il faudrait en connaître quelques notions indispensables:

1) La raison propre de cet axiome consiste en ceci, à savoir qu'une nature n'est pas déterminable par une autre. En effet, si une forme pouvait être déterminée par d'autres formes, la matière première qui la possède, ne serait pas limitée par une seule forme. Pareillement, si l'intelligence avait en elle-même un intelligible, qui serait déterminable par tous les autres intelligibles, cela ne serait pas un obstacle à l'intellection. L'axiome a donc sa valeur, lorsqu'il s'agit d'une nature qui est indéterminable par une autre; mais il ne tient pas, quand une nature est déterminable par une autre, et par conséquent, dans les natures qui se comparent comme la puissance et l'acte(2).

2) Les natures connaissables sont de double espèce: a) les natures connaissables seulement, comme les sensibles; b) les natures connaissables et connaissantes, comme les substances séparées(3).

Avec ces distinctions, nous comprenons maintenant que l'âme humaine, étant elle-même une nature commune déterminable par d'autres intelligibles, comme nous avons précédemment parlé, ne peut être empêchée de les

(1) - III De Anima, n. 680

(2) - Cajétan, Comm. in Iam, 56, 2, n. 111

(3) - Cajétan, ibidem.

connaître, parce que, s'ils sont déterminables, ils ne constituent pas d'obstacle à l'intellection d'autres choses. De même, pour les anges, qui ont une affinité entre eux, en ce sens qu'ils sont tous des natures spirituelles, un ange peut connaître un autre ange, étant donné que la connaissance se fait par la similitude. L'intus apparens n'est pas un obstacle à leur connaissance mutuelle. Dans le cas des anges, l'axiome ne s'applique pas, parce qu'on interprète cet axiome comme convenant à des natures connaissables seulement, tandis que les anges sont des natures connaissables et connaissantes(1).

B - L'ÂME HUMAINE EST SPIRITUELLE DANS SON OPERATION PROPRE

D'après tout ce qui précède, nous savons que l'âme humaine n'est pas, ni peut être un corps. Elle est d'une nature autre que le corps. Elle est spirituelle.

On peut cependant se demander encore si l'âme humaine qui existe d'une existence propre, indépendante du corps, peut agir par elle-même sans ^{que} le corps y prenne part, non pas même à titre d'organe? Saint Thomas répond que oui, en continuant sa démonstration. Pareillement, affirme-t-il, il est impossible que l'intelligence connaisse au moyen d'un organe corporel; bien entendu il s'agit ici de l'acte de connaissance proprement dit, non pas de la connaissance avec ses préambules. Car, en effet, la nature déterminée de cet organe corporel lui constituerait également un obstacle à connaître tous les corps.

Pour confirmer sa doctrine, saint Thomas emploie une réduction à

(1) - Cajétan, Comm. in 1am, 56, 2, nn. V, VI.

l'impossible à l'aide d'un exemple de l'ordre sensible. Si l'intelligence, dit-il, avait un organe dans son opération, cet organe la limiterait, comme le ferait une couleur déterminée dans la pupille de l'oeil, et comme un vase coloré teinte le liquide qu'on y verse. Il faut donc que l'âme qui existe indépendante de tout corps, possède une opération qui lui convient essentiellement, à laquelle le corps n'a pas de part, selon le principe maintes fois énoncé plus haut: " Tel on est, tel on agit ". L'opération indépendante, à son tour, prouve la subsistance par soi de l'âme, d'où elle procède radicalement, d'après le principe: " Tel on agit, tel on est ".

" Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium... habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit... Relinquitur igitur animam humanam.... esse aliquid incorporeum et subsistens" (1).

(1) - la, qu. 75, a. 2, co.

ARTICLE VII

SPIRITUALITE DE L'AME PROUVEE

PAR LES FAITS D'OBSERVATION

La preuve par les faits d'observation consiste en ce que, étudiant les diverses conditions où s'exercent les opérations sensibles et les opérations intellectuelles, elle conclut que le principe de ces dernières est d'une autre nature que celui des premières. En d'autres termes, elle va montrer que bien que tous deux soient impassibles, l'impassibilité du sens et de l'intelligence n'est pas cependant au même degré: l'impassibilité de l'intelligence est absolue, et par soi et par accident, tandis que celle du sens ne l'est pas. Il s'ensuit que l'intelligence et le sens sont de différentes natures.

La preuve se divise en deux parties, dont la première va porter sur l'impassibilité du sens et de l'intelligence, montrant en quel sens ils sont impassibles; la deuxième sur la diversité de leur impassibilité, et la conclusion.

PREMIERE PARTIE: EN QUEL SENS LE SENS ET L'INTELLIGENCE SONT IMPASSIBLES

A - Le mot "PASSION" peut avoir trois sens (1):

- 1) sens très propre: perte de quelque chose qui convient à un être selon sa nature ou selon son inclination propre; ex: l'eau perd la froideur quand on la chauffe; l'homme tombe malade.
- 2) sens moins propre: perte de quelque chose sans distinction de conve-

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

nance ou de non convenance. Dans ce sens, on dit qu'un être pâtit, non seulement quand il tombe malade, mais même quand il revient à la santé. En général, quand il s'agit d'un changement quelconque.

3) sens large: ce qui reçoit quelque chose à laquelle il était en puissance, même si cette réception ne comporte aucune ablation. Alors, il s'agit de tout passage de la puissance à l'acte. Entendue en ce sens, une passion est un perfectionnement pour celui qui reçoit; ex: sensation, intelligence.

B - Raison de l'activité et de la passivité des facultés de l'âme:

Quand il s'agit des facultés de l'âme, la distinction entre la puissance active et la puissance passive ne consiste pas en ce que celle-là possède l'opération, et celle-ci ne la possède pas; car toutes les facultés de l'âme tant actives que passives ont une certaine opération, en ce sens qu'elles sont toutes des puissances vitales. De là, l'activité et la passivité de l'âme sont prises à l'égard de l'objet. Si par rapport à la faculté ou la puissance, l'objet est comme le patient, la puissance est active; si, au contraire, l'objet est comme l'agent qui meut, la puissance est passive(1). Le sens et l'intelligence sont donc des puissances passives à l'égard de leur objet respectif, en tant qu'elles sont mues par lui(2):

C - En quel sens la sensation et l'intelligence sont des passions

Selon ce qui précède, il est évident que la sensation aussi bien que

(1) - De Veritate, qu. 26, a. 3 ad 4

(2) - S. Th., De Anima, lec. 6, n. 675

l'intellection ne sont pas des passions au sens propre de ce mot. Si l'on dit de l'une, comme de l'autre qu'elle est une passion, c'est seulement pour signifier que le sens et l'intelligence sont en puissance par rapport à leur objet respectif dont ils reçoivent les espèces. Le mot "passion" est donc pris ici au sens large, et signifie réception de quelque chose par un sujet(1).

2) La passion de l'intellection doit s'entendre dans un sens causal, non pas dans un sens formel. Demander si l'intellection est une passion au sens causal, c'est demander si l'intellection est causée par la passion de l'intelligence par un intelligible(2). La passion formelle signifie que l'intellect possible concourt d'une manière purement passive à l'intellection(3).

La passion de l'intelligence est donc entendue au sens causal, en ce sens que l'intellection résulte de la passion que l'intelligence subit de la part de l'intelligible. L'intellect possible, après être devenu en acte par l'intelligible, produit lui-même l'intellection(4).

La passion de l'intellect ne peut s'entendre dans un sens formel. Si l'on pouvait l'entendre de manière formelle, alors l'intellect possible concourrait à l'intellection de façon purement passive; ce qui est manifestement faux. L'intellect possible opère activement dans l'intel-

(1) - S. Th., De Anima, nn. 365, 366, 675, 676

(2) - Cajétan, Comm. in 1am, qu. 79, a. 2, n. 1X

(3) - Cajétan, ibidem, n. XVI

(4) - Cajétan, ibidem, n. X

lection. L'intellection n'appartient pas partiellement à l'intelligence, et partiellement à l'espèce intelligible, mais appartient à l'intelligence totalement. En soi, l'intelligence est passive, n'a pas de raison d'agir; mais une fois devenue en acte, elle acquiert une raison d'agir. (1).

D - Conclusion: Le sens et l'intelligence sont donc impassibles d'une passion proprement dite, mais ils demeurent passifs en ce sens large que l'un et l'autre reçoivent les espèces respectives, auxquelles ils étaient en puissance:

" Sentire ut supra in secundo dictum est (2), non proprie pati est. Patitur enim proprie aliquid a contrario. Sed aliquid habet simile passioni, in quantum sensus est in potentia ad sensible, et est susceptivus sensibilium. Ergo, si intelligere est simile ei quod est sentire; et partem intellectivam oportet esse impassibilem, passione proprie accepta; sed oportet quod habeat aliquid simile passibilitati: quia oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem " (3).

DEUXIEME PARTIE: LA DIVERSITE DE L'IMPASSIBILITE DU SENS ET DE L'INTELLIGENCE. LA CONCLUSION.

Après avoir montré que le sens et l'intelligence sont impassibles d'une passion proprement dite, saint Thomas continue sa démonstration, disant qu'il ne faut pas dire par là que l'impassibilité du sens et de l'intelligence soit semblable ou au même degré. En effet, bien que le sens en soi ne subisse pas par le sensible une passion proprement dite;

(1) - Cajétan, Comm. in 1am, 79, 2, nn. XLX, XX ; Quolib. VIII, qu. 2, a. 1

(2) - S. Th., De Anima, nn. 350, 351, 393

(3) - Ibidem, n. 676