

•••PSYCHOLOGY

...la doctrine aristolicienne de l'intelligence

(les trois premiers chapitres de ce troisième livre se rapportent également à l'intelligence, mais là, il est question des sens internes, et de l'imagination. La connaissance des sens internes et surtout de l'imagination, est une condition de connaissance intellectuelle. Si l'on considère l'imagination comme cause prochaine de l'intellection, elle peut faire partie de la première leçon.)

stanislas cantin

(La traduction du De Anima, par J. Tricot, comporte certains défauts mais, d'une façon générale, on a là la pensée d'Aristote.)

CHAPITRES 4 et 5 : L'INTELLECT POSSIBLE ET L'INTELLECT ACTIF

Voici comment s'exprime Aristote, dans ce chapitre 4 du Sième livre du DE ANIMA.

"Troyons maintenant la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, que cette partie soit simple, ou même qu'elle ne soit pas simple, selon l'habitude, mais seulement logiquement; nous avons à examiner quelle différence présente cette partie et comment enfin se produit l'intellection."

Alors, on vait là la façon de procéder d'Aristote. C'est la façon normale de connaître, dépasser des choses qui sont les plus connaissables à celles qui sont les moins connaissables pour nous. Il faut se servir de ce que nous savons déjà de la connaissance sensible, pour atteindre la connaissance intellectuelle.

À noter la façon dont Aristote s'exprime: "Troyons maintenant la partie de l'âme, ... etc...". Aristote nous dit que ce par quoi nous connaissons, c'est une partie de l'âme. Voilà résolument une partie du problème des Modernes. Il y en a encore qui s'occupent très activement d'histoire de la philosophie et qui, en plein XIX^e siècle, pensent que l'intellection est une substance séparée. C'est assurément, trop fort.

G.F. Evolution sur la Psychologie d'Aristote par François Rouillens, 1947.

Alors, saint Thomas se demande si l'âme est divisible, si elle comprend plusieurs parties. Si elle est divisible, est-ce qu'elle comprend plusieurs parties distinctes ou bien est-ce que cette divisibilité implique une division d'ordre spatial? — Aristote dit au début de ce chapitre 4, qu'il se propose d'étudier cette "partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, que cette partie soit simple, ou même qu'elle ne soit pas simple selon l'évidence, mais seulement logiquement", i.e. seulement dans l'ordre de l'essence.

faculté de philosophie
université Laval
cours d'été - 1950

Aristote poursuit en disant : "Si donc l'intellection est analogie à la sensation, penser consistera ou bien à patir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre".

On a ici l'affirmation classique : l'intellection, c'est une certaine passion. On a ici l'affirmation claire et nette que l'intellection c'est un bien une passion ou quelque chose d'analogue à la sensation. Tout de suite, on affirme qu'il y a une similitude entre l'intellection et la sensation : passions.

"Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible". De même que la sensation suppose que les sensibles séjournent sur les sens, l'intellection sera par rapport aux intelligibles comme les sens par rapport au sensible.

La connaissance intellectuelle consistera dans la réception de la forme des choses dans l'intelligible qui est sujet à intellicer. Quand la faculté de connaissance reçoit son objet, le sensible ou l'intelligible, elle la reçoit d'une façon différente que lorsque la matière reçoit les formes sensibles.

La passivité et la réceptivité, c'est quelque chose de différent de la passivité et de la réceptivité, lorsque la matière première reçoit une forme substantielle.

"Pensant toutes choses", l'intellect doit nécessairement être sans mélange, comme le dit Anaxagore, afin de commander, c'est-à-dire de commander car, en manifestant sa propre forme à côté de la forme étrangère, il met obstacle à cette forme et s'oppose à sa réalisation. On a ici tout le fondement de la doctrine d'Aristote.

L'INTELLECT dont il est question, c'est-à-dire l'intellect lui-même parmi qu'en puissance à connaître toutes les choses.

Si nous parvenons à démontrer que l'objet de l'intelligence, ce sont les natures des choses sensibles, - Parce que l'intelligence humaine est en puissance par rapport à ces objets, il s'ensuit que l'intelligence humaine ne sera pas elle-même chose corporelle.

"L'intelligence est une faculté immatérielle" - c'est la pensée sur laquelle se basera.

Aristote ne donne pas la même raison qu'Anaxagore parce que c'est à l'intellect qu'il appartient, pour Anaxagore, - c'est affaire de commandement, tandis que pour Aristote, c'est affaire de connaissance.

En somme, c'est au fond est très simple. Aristote affirme que l'intelligence est en puissance. C'est une faculté qui, de soi, est en puissance. Si l'intelligence était déterminée à l'égard de telle nature déterminée, elle ne serait pas, à l'égard de cette chose, déterminable.

La puissance réelle pour percevoir son objet, doit être nécessairement dénuée de cet objet ou encore, comme la faculté que nous avons de goûter les choses implique que cette faculté est dénuée de cet objet.

Alors, il en résulte qu'elle n'a pas d'autre nature propre que celle d'être puissance.

Quand on parle de l'intelligence humaine, on parle de l'INTELLECT POSSIBLE. L'intellect quelqu'un est toujours actualisé par ce qu'il est apte à connaître naturellement. Donc, - quand on parle d'INTELLECT POSSIBLE, il s'agit de l'intelligence humaine.

Notre intelligence qui est tantôt en puissance, tantôt en acte, doit être d'abord en puissance parce que celle-ci vient avant l'acte. Ici, on a l'affirmation : "est une partie de l'âme".

"Mais", cette partie de l'âme qu'on appelle INTELLECT (et j'entends ici le mot de l'intelligence, n'est, en soi, aucune réalité déterminée. Chaque corps a sa détermination propre. L'intelligence étant une puissance, ne peut être séparée et par conséquent ne peut être une puissance organique. L'intelligence n'est pas une faculté organique. Pour Aristote, l'intelligence n'est pas une substance séparée. Les substances séparées ne sont pas des choses mélangeables au corps.

"Ainsi, doit-on supposer ceux qui ont soutenu que l'âme est la lieu des Idées, sous la réserve toutefois qu'il ne suffit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle, ni des Idées en entier, mais des Idées en puissance. - Que l'impossibilité de la faculté sensible et celle de la faculté intellectuelle ne se ressemblent pas, cela est très clair, dès qu'on porte son attention sur les organes sensoriels et sur le sens".

On ne perçoit pas le son à la suite de sons, "intense".

SIMILITUDE ENTRE L'INTELIGENCE ET LE SENS:

Toutes deux sont dites facultés passives à l'égard de l'objet. Si le sens et l'intelligence se ressemblent par un côté, ils diffèrent par un autre. "Le sens, en effet, n'est plus capable de percevoir à la suite d'une extirpation sensible trop forte par exemple, on ne perçoit pas le son, à la suite de sons intenses, par plus qu'à la suite de sons et d'objets puissances on ne peut voir ou sentir."

Dans le cas de l'intelligence, lorsqu'on a concentré son intelligence sur des choses très élevées, au contraire, on est encore plus capable de penser les choses difficiles.

"Au lieu que l'intellect, quand il a perçu un objet fortement intelligible, ne se montre pas moins capable, bien au contraire, de penser les objets qui le sont plus faiblement; la faculté sensible, en effet, n'existe pas indépendamment du corps, tandis que l'intellect est séparé".

Aristote poursuit : "Mais, une fois que l'intellect est devenu chacun

des intelligibles, au sens où l'on appelle "savant" celui qu'il est en acte (ce qui arrive lorsque le savant est, de lui-même, capable de poser à l'acte), même alors il est encore en puissance d'une certaine façon, non pas dépendant de la même manière qu'avant d'avoir appris ou d'avoir trouvé, et il est aussi alors capable de se penser lui-même".

On a ici une affirmation très importante, — une affirmation qui consiste à dire que l'intelligence ne consiste pas formellement dans le fait que l'intelligence est naturee par l'intelligible. Ce n'est pas en cela que consiste essentiellement l'intelligence. Mais que l'intelligence elle-même, — c'est autre chose. C'est pour cela qu'Aristote nous dit qu'une "fois l'intellect est devenu chose des intelligibles" . . . — La première façon pour l'intelligence d'être en puissance.

C'est le fait pour le savant, — par le fait qu'il porte une science, il a l'habitus de poser de cette science à une considération intellectuelle.

On n'a pas l'intuition de notre intelligence. Pour se connaître, notre intelligence doit opérer sur quelque chose qui n'est pas elle-même.

CH. Chapitres 4 et 5.

Ces chapitres du De Anima, ont donné lieu à des interprétations extrêmement disparates.

Le De Anima est la continuation du livre des Physiques.

Objet de l'intelligence, c'est la quantité des choses sensibles.

Il y a une différence entre grandeur et quiddité de grandeur, entre chair et quiddité de chair. Il y a une différence entre les êtres et leur quidité.

L'individu renferme en plus de quiddité, les principes individuants.

Individu : matière, forme et principes individuants.

Quantité : matière et forme.

Çà ne fait pas partie de la quiddité humaine d'avoir les yeux bleus (principe individuant). Etant donné cette différence, Aristote dit : on juge de la différence des facultés par la différence des objets présents. La quiddité est connue par l'intelligence, l'individu l'est par les sens. L'intelligence peut aussi connaître le mode d'être.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2^e, Chemin Ste-Joseph, Québec.
Lundi, de 11 hres à 12 hres, le 10 juillet 1950.

2^e Cours

Connaissance universelle : par l'intelligence.

Connaissance sensible : par les sens.

Objet propre de l'intelligence : c'est la quiddité des choses sensibles.

Nous avons vu la nature de l'intellect possible. L'intelligence ressemble à la sensation dans une certaine mesure. Cet intellect pour pouvoir connaître toutes les natures corporelles doit être sans matière, et, il n'est pas une faculté organique. Même si nous avons besoin, pour penser, du concours des sens, l'appellation intellect n'en reste pas moins différente de l'action corporelle.

Par la connaissance, nous connaissons directement les quiddités des choses sensibles. L'objet propre de l'intelligence se trouve une chose abstraite. Tout ce que l'intelligence connaît, en plus du sensible, se fait par la quiddité des choses matérielles.

La perfection selon laquelle nous connaissons la quiddité est autre chose que la matière dont nous connaissons cette quiddité.

Nous savons ce que les choses ne sont pas et non pas ce qu'elles sont.

Par le moyen de la négation, nous connaissons les choses immatérielles.

La connaissance directe que l'intelligence a des choses est une connaissance abstraite (par la séparation des matières individuelles ; vérité par se nota).

Mais, on pourra se poser la difficulté suivante : si l'intelligence est simple et impersonnelle, et si, comme le dit Aquinore, il n'a rien de commun avec quoi que ce soit, comment penser-t-il, puisque penser c'est subir une certaine passion ? En effet, c'est en tant qu'une certaine communauté de nature appartiennent à deux facteurs, que l'un, semble-t-il, agit et que l'autre part.

On peut de dire que l'intelligence est une puissance qui n'a rien de commun avec les choses corporelles. Alors, comment cette faculté pourra-t-elle penser parce que penser c'est subir une certaine passion ?

"Il faut-il pas plutôt reprendre notre distinction antérieure de la passion s'exerçant grâce à un élément commun, et dire que l'intelligence en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles mêmes, mais qu'il n'est en entièrable, aucun d'eux, ayant d'avoir pensé ? Et il doit être comme comme il ne tableau où il n'y a rien d'écrit en entièrable ; c'est exactement ce qui se passe pour l'intellect."

Alors, tout ce qui est affirmé ici c'est tout simplement la répétition de ce qui a déjà été dit antérieurement. La passion se prend dans un sens large pour signifier la réception matérielle de quelque chose. Aristote veut ici éviter l'erreur de ses prédecesseurs. La passion, dans son sens propre, s'applique dans son sens corporel. Il faut matière pour avoir passion au sens propre.

Autre question : "L'intellect est-il lui-même intelligible comme les, il y a identité du pensant et du pensé, car la science théorétique et ce qu'elle connaît sont identiques."

On a ici un texte difficile qui a donné lieu à des interprétations bien différentes. Est-ce que l'intellect est intelligent ? — S'il est intelli-

gible, l'est-il par lui-même ou par quelque chose d'ajouté?

Etant donné que l'intelligible est une chose spécifiquement une, toutes les choses intelligibles en tant qu'intelligibles sont des choses qui se rencontrent sous ce rapport intelligible.

Quelle chose qui n'est pas l'intelligible, c'est quelque chose qui peut être saisie par l'intelligence. Etant donné que l'intelligible est quelque chose de spécifiquement un, est-ce que l'intellect est l'intelligible? Par lui-même on peut quelque chose d'ajouter? — On veut savoir si l'intellect est lui-même intelligible et s'il est intelligible, est-ce que c'est par lui-même ou par quelque chose d'ajouté?

Par lui-même? — Dans ce cas l'intellect appartiendra aux autres intelligibles. Chaque fois qu'on aura intellect, on aura intelligible et vice versa. — C'est comme cela que les choses se placent. Dès qu'il y a intellection, il y a relation entre ce qui intègre et ce qui est intelligible.

Dans la deuxième hypothèse, s'il y a une espèce intelligible, elle devrait l'intellect simple sans mélange. À cette difficulté, Aristote répond: En outre, l'intellect est lui-même intelligible comme le sont les intelligibles. — C'est clair. On ne peut attribuer à Aristote l'affirmation que l'intelligence s'intellige elle-même.

Les choses sont intelligibles par notre intelligence par le moyen de la forme qui actualise. Alors, on a l'affirmation: En ce qui concerne les réalités immatérielles, de l'identification du pensé et du pensant.

Connaitre: c'est être l'autentien tant qu'autre. Quant à la cause qui fait qu'on ne pense pas toujours, il reste à la déterminer. Pourquoi n'y a-t-il pas toujours identité du pensant et du pensé? Comment l'intelligence peut-elle se penser elle-même? — La matière est obstacle à l'intelligibilité.

Par contre, dans les choses qui renferment de la matière, c'est en puissance seulement que réside chacun des intelligibles. Il en résulte qu'à ces dernières choses l'intellect ne saurait appartenir (car l'intellect n'est puissance de choses de ce genre qu'à l'exclusion de leur matière), tandis qu'à l'intellect l'intelligence appartient. (Chapitre 5)

Aristote nous dit: "Mais, puisque dans la nature tout ontière, on distingue d'abord quelque chose qui sert de matière à chaque genre, (et c'est ce qui

est en puissance tous les êtres du genre), et ensuite une autre chose qui est la cause et l'agent parce qu'elle les produit tous, situation dont celle de l'art par rapport à sa matière est un exemple, il est nécessaire que, dans l'acte aussi, on retrouve ces différences". "Et, en fait, on y distingue d'une part, l'intellect qui est analogue à la matière, par le fait qu'il devient tous les intelligibles, et d'autre part, l'intellect qui est analogue à la cause efflorente, parce qu'il est produit tous, attendu qu'il est une sorte d'acte analogue à la lumière; car, on un certain sens, la lumière, elle aussi, convertit les couleurs en puissance, en couleurs en acte." Il y a donc dualité de l'intellect humain. L'intellect possible ne s'exerce pas sans que l'agent intervienne:

1. Il est essentiellement passif.
2. Il est essentiellement actif.

L'intellect agent est comparable à l'art dans la production des œuvres d'art. Il est cause efficiente. Il rend intelligible en acte ce qui est intelligible en puissance. Role de l'intellect agent: Spiritualiser le matériel pour lui permettre d'entrer dans l'intelligence.

L'intellect agent et l'intellect patient sont dans l'âme contredictrament à ce que disent Platon et Avicenne pour qui les deux intellects sont des substances séparées. Aristote emploie la comparaison de la lumière. L'intellect est comme une lumière qui éclaire les objets et lui permet de les voir. L'intellect agent éclaire l'intellect. La lumière ne fait pas la couleur, mais lui permet de la voir. Les choses qui ne sont pas dans la lumière sont dans l'invisible. L'intellect agent rend intelligible en acte ce qui n'est intelligible qu'en puissance.

CARACTÈRES DE L'INTELLECT AGENT:

L'intellect agent est séparé du corps. Il n'est ni dans l'imagination ni dans les sens. Il est impossible, sans mélange. Il est acte de sa nature et non pas puissance comme l'intellect possible.

L'intellect agent a pour rôle d'intellectualiser l'intellect possible. Il ne peut donc être submersé par la matière. Il doit être séparé de la matière. DIFFÉRENCE ENTRE L'INTELLECT AGENT ET L'INTELLECT POSSIBLE:

L'intellect possible est par sa substance, "puissance"; l'intellect agent est de soi, par essence, "acte".

Alors, il est acte par essence. Il est séparé de la matière en ce sens qu'il ne peut être submersé dans la matière.

La science en acte est identique à son objet. Mais la science en puissance est antérieure, selon le temps, dans l'individu, bien que, absolument, elle

ne soit pas antérieure, même selon le temps, car c'est de l'être en entéléchie que procède tout ce qui devient."

Aristote dit : La science en puissance est antérieure et dans l'individu, il est certain que la science en acte vient après et l'importe. On ne peut pas dire qu'un intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas.

Les commentateurs se seraient épargnés un grand tort en lisant le commentaire de saint Thomas.

Reste ici que le texte du DE ANIMA présente certaines difficultés.

Il est certain que la science en acte n'eut pas la première chez nous. Absolument parlant, la science en acte l'emporte non pas dans l'individu, mais en soi.

On a traduit erronément Aristote sur ce point.

La science en puissance est, dans l'individu, antérieure à la science en acte, bien que, absolument parlant, la science en acte soit première, en vertu du principe que l'être en entéléchie est à l'origine de tout devenir.

L'intellect agent a pour rôle de produire l'espèce intelligible pour que l'intelligence puisse penser. L'intellect agent ne pense pas par lui-même.

"D'une manière générale, l'intellect en acte est identique à ses objets mêmes. Quant à la question de savoir s'il est possible que l'intellect pense une chose séparée sans qu'il soit lui-même séparé de l'stance, ou si c'est impossible, nous aurons à l'examiner ultérieurement".

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 23, Céline Ste-Foye, Québec.
Mardi, de 11 hres à 12 hres, le 11 juillet 1950.

31ème Cours

cf. De Anima, chapitre 4, livre III.

PASSIVITÉ DE L'INTELLIGENCE

L'affirmation fondamentale d'Aristote c'est que : l'intellection o'est une passion. Saint Thomas traite cette question d'une façon formelle dans la Somme Théologique.

cf. Somme Théologique, Prima Parte, question 79, article 2.

Saint Thomas enseigne constamment que l'intellection est une passion et que l'intelligence est une faculté passive. Il indique clairement ce qu'il faut entendre par le terme PASSION.

On peut donner trois sens au mot PASSION, d'après saint Thomas :
1. un sens très propre : Fârir, souffrir, implique une sorte de désordre,

de déséquilibre. C'est un désarrangement qui contrarie un être dans sa nature, quelque chose qui va contre l'harmonie entamiste, telles que maladie, tristesse, etc. Lorsqu'on traite de PASSION, en philosophie morale, la passion est prise dans un sens très propre. La passion, - c'est quelque chose qui affecte nécessairement le corps. La tristesse dont parle ici saint Thomas indique que nous sommes encore dans l'ordre physique.

2. un sens moins propre : On parle de la passion pour signifier l'absolution d'une chose. Du moment qu'il y a perte de quelque chose, - en ce sens on appellera PASSION le passage de l'état de maladie à l'état de santé.

3. un sens général : On parle de PASSION en un sens tout à fait général à propos de ce qui regit ce à quoi il est en puissance, mais si cela ne comporte pas aspiration. En ce sens, tout passage de la puissance à l'acte peut être dite passion (Si c'est un perfectionnement - cas de l'intelligence - c'est dans ce dernier sens que l'intellection humaine sera dite passion).

Il s'agit de montrer la passivité essentielle de l'intelligence. L'intelligence est une puissance passive. Il faut partir de ce fait que l'intelligence a pour objet l'être dans toute son universalité. Cela, - c'est un fait et non seulement un postulat, une hypothèse.

Se demander si notre intelligence est active ou passive, c'est se demander si elle est en puissance ou en acte. Saint Thomas répond : toute intelligence crée est nécessairement puissance à l'égard de l'être universel, cependant cette potentialité de l'intelligence créée n'est pas quelque chose d'uniforme. Dans le cas de l'intelligence animal, c'est une potentialité que l'intelligence perfectionne. Cette potentialité n'existe jamais à l'état de potentialité quant à ce que l'âme est appelé à connaître naturellement. Il ne passe pas de la puissance à l'acte qu'que l'intellection qu'il a de lui-même est une intellection qui est reçue. Pourquoi en est-il ainsi dans le cas des anges ? Parce qu'ils sont près de Dieu, parce que l'âme se tient à la proximité de l'intelligence divine. A cause de cela, il y a une capacité, une puissance qui se rencontre chez l'âme que nous ne possédons pas. L'intelligence humaine est en puissance à l'égard des choses qui lui sont intelligibles.

Ce raisonnement de saint Thomas est à priori. Il est confirmé à posteriori parce que nous nous rendons compte que nos débuts sont en potentialité. Notre intelligence n'est pas quelque chose comme une table sur laquelle rien n'est écrit.

Saint Thomas conclut que notre intellection est une passion au sens de "réception" et que, par le fait même, notre intelligence est une faculté passive.

L'intelligence n'est pas potentialité mais d'une potentialité qui n'est jamais séparée de son acte. L'intelligence humaine est d'abord en puissance avant d'être en acte. Saint Thomas conclut à la passivité de notre intelligence non seulement en parlant du fait que notre intelligence est une puissance due à l'égard de l'être universel, mais en parlant du fait que cette puissance est une puissance séparée de son acte. Alors, il importe d'examiner soigneusement le raisonnement de saint Thomas. Notre intelligence est, de sa nature, une faculté passive. De soi, elle est en puissance et non pas en acte.

qui dit intelligence des principes d'une opération qui est l'intellection. Par conséquent, l'opération de l'intelligence c'est l'opération. "Une opération, dit saint Thomas, porte sur l'être universel."

À l'intellection de soi n'est pas limité l'intellectibilité. Il est donc pour l'intelligence, ce qui la perfectionne objectivement. Il n'y a que l'intelligence divine qui soit l'acte de l'être pris univisuellement. L'intelligence créée ne peut pas être l'acte de l'être universel. Parce qu'alors elle serait infinie. Toute intelligence, en dehors de Dieu, est une puissance.

Alors l'on voit, par ce qui précède, que potentialité n'est pas synonyme de passivité. Si notre intelligence est passive, elle est en potentialité, mais le contraire n'est pas vrai. On ne peut parler de passivité que si l'acte intellectuel de la puissance implique passion au sens général du mot.

Saint Thomas distingue deux intelligences :

1. celle de l'ange : toujours perfectionnée par son acte.
2. celle de la créature humaine en puissance.

Avant de passer à l'acte, l'intelligence est pure puissance. Il y a antériorité de temps en ce qui nous concerne, de la puissance à l'acte. Il n'est pas accidentel à l'intelligence divine de n'être pas séparée de son acte. L'intelligence angélique, c'est une puissance réceptrice et non pas une puissance passive. Dieu ne reçoit rien tant qu'il n'a affaire à une créature.

Cette intelligence est toute autre chose que la passion dont il est question dans les préfécements. Cela est pris au sens propre du mot.

Q. Questions disputées du DE ANIMA, article 6, ad 5.

Une n'est pas composée de matière et de forme. Partout où il y a action et passion, il y a matière.

La passion de l'intelligence est une passion qui n'a rien de commun avec la passion des préfécements. Si on a une passion au sens large, l'action qui lui est corrélatrice sera une action au sens large du mot.

Un autre point à noter, c'est par rapport à son objet et non pas à son opération, que notre intelligence est une puissance passive. Saint Thomas indique de la passion par son opération.

Q. De Veritate, question 15, article 1, ad 15.

Saint Thomas dit au sujet de la distinction entre la puissance passive, si l'objet subit l'action de la passion, on a une puissance active. Dans le cas de l'âme végétative, toutes les puissances sont des puissances actives. — Ces des opérations de la mutation et de la génération.

Toutes les puissances de l'âme sensitive sont essentiellement des puissances passives, parce qu'on se place en regard de l'objet. (En ce cas, la passion sera une puissance passive).

sances passives, parce qu'on se place en regard de l'objet. (En ce cas, la passion sera une puissance passive).

l'intellect agent est essentiellement une puissance active qui transmet son objet et le rend intelligible en acte.

L'intelligible qui actualise l'intelligence est une perfection propre. C'est son acte premier. Intellection est acte second. Elle est passive par rapport à l'objet et active par rapport à l'opération d'intellection qui est une action immanente.

Notre intelligence doit être en acte pour exercer son opération. L'intelligible qui actualise l'intelligence est une perfection propre. On dit puissance d'un acte, d'une perfection qui n'est autre que l'intelligible. Si notre intelligence est en puissance essentielle par rapport à l'intelligible, elle n'a pas d'autre nature que d'être en puissance. Il suit de là que cette passivité de notre intelligence est quelque chose de premier.

L'intellect agent est de soi, une puissance active. D'après saint Thomas et Aristote, la potentialité de notre intelligence à l'égard de son acte signifie que notre intelligence est en potentialité à l'égard de son acte. Il s'agit ici d'une potentialité qui doit s'entendre dans l'ordre naturel des choses. Notre intelligence est d'abord en puissance avant d'être en acte.

Alors, il faut entendre cette expression PASSION dans le sens causal pour signifier que chez nous, l'intellection est causée par l'intelligible. Aristote parle de la sensation qui est analogue à l'intellection. On le sens est passif pour son objet. Donc, l'intellect doit être passif comme son objet.

Aristote parle de la sensation qui est analogue à l'intellection. On le sens est passif pour son objet. Donc, l'intellect doit être passif comme son objet.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 22, Chemin Ste-Foye, Québec.

Mercredi, de 11 h 30 à 12 h 30, le 12 juillet 1950.

4ème cours

À propos de l'axiome d'Aristote: INTELLIGERE EST QUODAM PATI, il y a trois points qui doivent être évidents:

1. Est-ce que l'intelligence dont parle Aristote est une passion au sens causal du mot?
2. Est-ce que l'intellection est un pati au sens formel du mot?
3. On peut se demander ce que vaut le raisonnement de saint Thomas dans la Somme Théologique, (Prima Pars, question 79, article 2).

1er point : D'abord le sens de la question, qu'est-ce qu'on veut dire par intellection au sens causal?

En second lieu on étudiera les principales opinions des philosophes scolastiques à ce sujet.

En troisième lieu, - on fera l'examen de ces opinions.

En ce qui concerne le sens de la question, se demander si l'intellection est un quidam pati? - Cela veut dire que l'intellection est causée par une passion ou si l'intellection dépend d'une passion comme de sa cause. On ne peut expliquer l'intellection sans parler de passion.

Affirmer que INTELLIGERE EST QUODAM PATI, c'est dire qu'on ne peut établir l'intellection sans la faire dépendre d'une passion, laquelle est à son objet comme la cause est à son effet.

À ce sujet, il y a différentes opinions:

a- celle d'Henri de Rand, pour qui l'intellect ne patit pas sous l'opération de l'intelligible. Pour lui, l'intelligible connaît à l'individuation comme un terme et non pas comme cause. Autre chose est de dire que l'intelligible est terme, - et intelligible n'est pas autre chose qu'un terme.

C'est la même chose que si l'on disait que dans le cas de la vision, l'objet coloré était le terme de la vision. Est-ce que l'objet coloré est la pour servir de terme à l'opération? ou s'il faut que l'objet agisse sur la puissance?

Selon cette première opinion, l'intelligible n'est pas au principe de l'opération intellectuelle. Donc, l'intellection n'est pas au principe de son sens causal du mot.

Comme l'enseigne saint Thomas, PATI est réception.

Comment les philosophes peuvent-ils se dire fidèles à la pensée d'Aristote? - Est-ce qu'on peut se dire fidèle à l'intellection? - Le mot PATI, tel que l'empie Aristote, signifie simplement la réception.

Ces philosophes se croient justifiés de se dire aristotélicien en disant que l'intellection est quelque chose de regu dans l'intelligence.

b- On prétend que l'intelligence patit sous l'action de l'intelligible. Les choses se passent de la façon suivante: l'intelligible fait naître l'intellection, mais simultanément avec l'intelligence et c'est par accident que cet intelligent se trouve à agir sur l'intelligence. C'est là la manière de voir de Duns Scott.

c- Opinion d'averroës qui est également celle d'Aristote et de saint Thomas: l'intelligence patit sous l'action de l'intelligible de soi.

Notre intelligence est d'abord intellectuée par l'intelligible. Une fois informée, elle produit son opération qui est l'intellection. L'intellection c'est une opération qui émane de l'intelligence, mais préalablement informée par l'objet qui est l'intelligible.

La première opinion rejette l'action de l'objet sur l'intelligence. L'objet est là seulement pour servir de terme. La seconde opinion - celle de Duns Scott - pose dans l'intelligence une activité préalable à l'opération. Une activité, qu'Aristote ne connaît pas.

Saint Thomas nous dit que l'intelligence est une pure puissance par rapport à l'intelligible. Si c'est une pure puissance, elle ne possède aucune activité dans l'intelligence antérieurement à l'action de l'objet sur elle. L'intellection est une opération qui naît de l'intelligence, laquelle a dû être informée par l'objet.

EXAMEN DE CES OPINIONS.

Sur quel se fonde chacune de ces opinions?

La première: l'auteur la justifie par la noblesse de notre intelligence, la supériorité de notre intelligence. Il prétend que notre intelligence est plus parfaite que les phantasmes (choses sensibles, corporelles). L'intellection, c'est une faculté organique localisée dans le cerveau. Les images qu'elle produit sont des choses sensibles. On dit que notre imagination ne peut patir sous l'action des phantasmes.

Que faut-il penser de cette opinion? -

Le principe qui dit que notre intelligence, qui est intellectuelle, ne peut subir l'action corporelle, est vrai. Notre intelligence subit d'abord l'effet de l'intellect averti. Ce qui agit sur notre intelligence c'est l'intellect averti, par le moyen de la species intelligibilis, laquelle est abstraite ou séparée des phantasmes. Cela, c'est une passion et une passion de cette nature l'emporte sur n'importe quelle passion s'exerçant sur un plan inférieur. Alors, aucun doute que la première opinion ne tient pas.

La seconde: affirme deux choses: 1. L'intelligence et l'objet sont tous deux causes actives, efficientes de l'intellection.

2. Cette opinion affirme que l'intelligence n'est rien de l'objet et inversement. Notre intelligence à l'origine est l'effet de tout objet de même que l'objet n'a rien de l'intelligence. Il arrive que notre intelligence ait quelque chose de l'objet, c'est par accident et non pas de soi. Il est accidentel à notre intelligence qu'elle participe d'une certaine manière.

De ces deux affirmations, la première s'appuie sur une double condition de l'intellection. L'intellection, c'est une opération vitale (opération dans laquelle l'agent agit par lui-même). C'est ainsi que se définit la vie. En second lieu, nous disons que parce que l'intelligence est une opération vitale, elle doit agir ab intrinseco.

En second lieu, nous disons que l'objet est cause active de l'intellection. L'opération intellectuelle est quelque chose qui possède une détermination objective. L'opération intellectuelle est une opération vitale.

Scott dit que l'intellection procède de l'intelligence et de l'objet agissant simultanément. Cela est vrai. Nous nous servons de ce raisonnement, la vérité de ceci c'est qu'une faculté de connaissance, ce n'est pas une machine qui opère à vide. Mais qu'il y ait une action de connaissance, c'est connaissance de quelque chose. Donc, deux éléments : sa vitalité - la détermination objective de cette opération.

- Bien à dire contre Dans Scott sur ce point.

Mal, la deuxième affirmation : Tous l'intelligence n'a rien de l'objet et vice versa. - C'est la partie de l'opinion qui comporte difficultés.

À l'appui de cette opinion, de Scott, on pourrait raisonner de la façon suivante :

À l'appui de son raisonnement, on peut dire que tout ce que peut la spécie entièrement, l'objet le pourraît s'il était présent à l'intelligence. Pourquoi donc avoir recours à l'espèce ? - Parce que le connu ne peut pas être présent dans la connaissance comme la réalité. Il suit de là qu'il est accidentel à l'objet.

Ce raisonnement de Scott ne vaut pas parce qu'il suppose que l'intelligence seule est active, uniquement à l'action de l'objet sur elle. C'est la chose qu'il faudrait prouver que l'intelligence possède seule une activité, sans l'action de l'objet sur elle. C'est donc si on disait que l'intelligence concourt activement à l'intellection. Cela ne vaut pas sous la prétexte que l'intelligence concourt activement à l'intellection. On ne peut affirmer que l'intelligence concourt activement à l'intellection. La principale chose, c'est pour décrire le rôle de l'espèce dans la connaissance intellectuelle. Le raisonnement suppose que le rôle de l'espèce c'est seulement de tenir lieu de l'objet.

Dans l'intellection, le rôle de l'espèce est double parce que l'espèce est essentiellement en puissance. Tenir lieu de l'espèce et activer l'intelligence, dans le cas de l'espèce, rel l'objet, - dans l'autre cas, elle active l'intelligence, elle la fait passer à l'acte. C'est la même espèce qui est à la fois remplissant de l'objet et qui active l'intelligence. Tenir lieu de l'objet et activer l'intelligence, - ce n'est pas la même chose. On comprend cela parce que si l'intelligence, par elle-même, possède une activité qu'elle ne tiendrait pas de l'objet, le rôle de l'espèce tiendrait encore de cet objet et ne servirait pas de donner à l'intelligence une activité dont elle a besoin.

Il est bon de se demander si l'opinion de Scott est conforme à la pensée d'Aristote.

Raisonnement de Scott : il est accidentel à l'espèce d'activer l'intelligence parce que cette espèce tient lieu de l'objet et si l'objet pouvait être présent par lui-même l'intelligence ne servirait pas nécessaire.

En somme la présence de l'espèce dans l'intelligence, selon Scott, n'est pas une chose requise par la nature même de l'intelligence.

La manière de voir de Scott ne correspond pas à celle d'Aristote. Cette partie de l'intelligence est une faculté passive et non pas passive seulement en tant qu'elle reçoit l'intellection. Aristote dit que l'intelligence est une faculté passive et qu'elle doit passer de la puissance à l'acte.

Préface à Wéssis de l'Intellect agent.

Chapitre 5.

L'INTELLECT AGENT.

Il faut dans l'âme un élément actif à côté d'un élément passif, pour faire passer l'intelligence de la puissance à l'acte. Aristote affirme que dans toute nature où il y a une puissance passive, il y a une puissance active.

Si, comme le veut Scott, notre intelligence était de soi et par elle-même partiellement accidentel et si elle avait besoin d'être informée par l'objet, - le raisonnement d'Aristote serait vain.

On ne doit pas s'appuyer sur quelque chose d'accidentel pour démontrer ce qu'il y a d'essentiel dans la nature. La raison, c'est que l'intelligence est en puissance.

Aristote veut démontrer que l'intellect agent est absolument nécessaire. Notre intelligence est en puissance. Alors, si c'est par accident que notre intelligence est en puissance, l'argument par lequel Aristote veut démontrer que l'intellect agent est nécessaire, ne vaudrait pas.

Les philosophes modernes, les plus opposés à la doctrine d'Aristote, n'admettraient pas un raisonnement fausse au point de vue de la forme. On ne peut pas prêter à Aristote un raisonnement fallacieux comme en font les atomistes en philosophie. En d'autres termes, si notre intelligence est de soi partiellement active, le raisonnement d'Aristote ne convient pas qu'il est nécessaire de poser un intellect agent.

Il n'est pas vrai que partout où il y a un agent imprégné, il existe un agent parfait qui actualise cet agent imprégné.

La façon dont procède Aristote : dans toute nature où il y a une puissance passive, il faut une puissance active pour faire passer cette puissance passive de la puissance à l'acte.

Troisième opinion : (la mère) - celle qui nous vient de saint Thomas en passant par Averroès.

Cette troisième opinion est fondée sur la nature connaissance comme telle. Toute nature connaissante qu'elle soit possède une nature telle qu'en plus d'être elle-même, elle eut quelque chose d'autre quelque chose. C'est cela le propre, la caractéristique de l'être connaissant en tant que tel.

En plus d'être lui-même, il est aussi quelque chose d'autre que lui-même.

DISTINCTION ESSENTIELLE ENTRE LE CONNAISSANT ET LE NON-CONNAISSANT

Le connaisant est non seulement lui-même, mais aussi quelque chose d'autre que lui-même.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 28, Chemin Ste-Foye, Québec.
Jeudi, de 11 hres à 12 hres, le 15 juillet 1950.

51^{me} Cours

Nous avons dit, à propos de l'axiome: INTELLIGENCE EST QUODDAM PATI, que nous avions trois points à examiner:

1. Pati sensualiter;
2. Pati formaliter;
3. Qu'vaut le raisonnement de saint Thomas dans la Somme, à ce sujet?

1^{er} sens, INTELLIGENCE EST QUODDAM PATI : veut dire que l'intellection pré suppose une passion.

OPINION: 1. La première rejette l'action de l'objet sur l'intelligence.

2. Scott prétend que PATI, c'est un "pati" au sens causal du mot, par accident et non pas per se.
3. L'intelligence pâtit sous l'action de l'intelligible.

Pour ce qu'il est de l'axiome de ces opinions, nous avons vu que la première est complètement à rejeter; que la seconde contient une certaine part de vérité, mais que, dans l'ensemble, il faut la rejeter comme non conforme au raisonnement d'Aristote quant à la troisième. - C'est celle de saint Thomas - elle est fondée sur la nature même de l'être connaisant.

Connaitre, c'est devenir l'autre en tant qu'autre; cela est une notion fondamentale.

On ne peut s'entendre avec personne si on ne s'entend pas sur une nature connaisante et sur une nature non-connaisante.

Il existe trois manières pour une chose d'être autre chose qu'elle-même.

1. Être en acte pur;
2. Être en puissance pure;
3. Être en puissance et en acte.

Donc, en ce qui concerne notre être, elle est autre chose qu'elle-même en puissance pure. À l'origine, elle est comme une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit. étant donné la nature de la connaissance, et ce qu'est notre être sur le plan de la connaissance, par elle-même, il suit que si notre intelligence doit connaître en acte, il faut qu'elle soit un acte des choses connues.

Comme de sa nature, elle n'est pas en soi de ces choses, il faut qu'el-

le passe de la puissance à l'acte de ces choses soit par elle-même, soit par un autre. C'est cela "PATI" sous l'action de l'intellect.

L'intellection est ainsi une passion causée par l'intelligible. Peu importe que le passage de puissance à acte se fasse sous l'action de l'intellect, tandis que la puissance accidentielle passe d'ellème à l'opération.

Si le fait qu'une chose est d'abord en puissance essentielle puis en acte premier, puis en acte second, il ne suffit pas de nous convaincre que devenir en acte premier est un "pati". Il n'y a pas moyen de prouver la puissance passive et la passion.

La différence entre la puissance essentielle et la puissance accidentielle, c'est d'après Aristote, c'est que la puissance se fait par une première mutation, tandis que la puissance accidentielle passe d'ellème à l'opération.

L'intellection, chez nous, est un pati univens au sens causal du mot et cela, essentiellement.

Chac l'âme, l'intelligence n'est pas un pati au sens causal du mot. En un sens, l'intelligence de l'âme est un pati pour signifier qu'il s'agit là d'une réceptivité. L'intelligence ainsi que ne passe pas de la puissance à l'acte premier. Dès sa création, l'âme est en acte.

2^{me} point : EST-CE QUE L'INTELLECTION, C'EST UN "PATI" AU SENS FORMEL OU NON?

Ici encore il faut s'entendre sur le plan de la question. Il s'agit de savoir si l'intelligible est un pati au sens formel du mot, - si l'intellect possible concourt à l'intellection d'une manière purement passive.

Comme il s'agit de savoir si l'intellect est actif ou purement passif, toutes les opinions qu'on peut trouver à ce sujet, se réduisent à affirmer soit que l'intellect est purement actif, soit qu'il est purement passif.

Est-ce que l'intelligence toute seule est la cause totale de l'intellection? - Il y en a qui le disent. D'autres disent que l'intellect est cause partielle de l'intellection. De même, quelques-uns affirment que l'intellect tout seul est totalement passif et opin, d'autres disent qu'il est passif en raison de lui-même, et actif en raison de l'espace intelligible.

Cette dernière opinion semble être l'opinion thomiste. On attribue généralement cette dernière opinion à saint Thomas. Mais, il y a un danger qui est de donner à cette matière de parler une signification qui n'est pas la signification authentique thomiste.

Pour faire comprendre ceci, on peut se servir d'un exemple de l'objection L'EAU CHAUME. Une des propriétés de l'eau chaude est de réchauffer. Or, de quoi le fait que l'eau chaude réchauffe-t-elle? - En raison de la chaleur. La chaleur est une chose, l'eau chaude, une autre. Alors, on pourra dire que l'intellect possible concourt à la production de l'intellection de la même manière que l'eau chaude concourt à la satisfaction.

L'intellect informé par l'espace intelligible intellige activement. Cee-

Il est une manière de s'exprimer qui peut être vraie mais, sans précision, cela peut aussi être faux.

Cette manière de s'exprimer laisse entendre que seule l'espèce intellectuelle cause activement l'intellection parce que selon cette manière de voir — l'intelligence est le sujet de l'espèce intelligible comme l'eau réchauffe en raison de la forme chaleur. L'intelligence intellectuelle activement de la même manière que l'eau informée par la chaleur produit la céléfaction.

En réalité, ce n'est pas l'eau qui réchauffe, mais c'est la chaleur dont l'eau est le sujet. L'eau soutient le principe de la céléfaction. C'est comme cela qu'elle est dénommée principe de la céléfaction.

L'intellect possible, informé par l'espèce intelligible, intellige d'une façon démontrative; mais en réalité, il ne fait rien pour la production de l'intellection. Encore une fois, il faut savoir ce que l'on veut dire quand on parle ainsi.

La pensée de saint Thomas n'est pas celle-ci, mais que :

L'intellect en acte de lui-même totalement et premièrement produit l'intellection, parce que dans le cas précédent : la céléfaction provenant de l'eau chaude, ce n'est pas l'eau qui réchauffe prima. C'est une partie de ce composé qui est l'eau chaude qui produit l'intellection.

Pour saint Thomas, ce n'est pas ainsi que les choses se passent. L'intellection dépend de l'intellect en acte comme de sa cause première et de sa cause totale. L'intellectus in actu n'est pas l'intellectus in natura.

L'intellectus in actu : c'est l'intellect informé par l'espèce intelligible.

D'après saint Thomas, c'est l'intellectus qui est la cause qui produit l'intellection prima et per se.

De soi, l'intellect est une puissance passive; de soi, l'intellect ne possède en lui-même aucune raison d'agir (ratio aegidi), (determination objective), mais en fait que l'intellect devient en acte, il acquiert une certaine ratio aegidi. C'est une puissance qui est activée, qui est informée.

Du fait que l'intellect devient l'intelligible en acte, il acquiert une ratio aegidi parce qu'il acquiert une forme. — Il est commun à toute forme qui n'est pas expérimentée d'agir, d'être une ratio aegidi.

De fait que l'intellect n'acquiert pas l'intelligible de la même manière que la matière acquiert une forme — quand une matière connaît une forme, elle ne reçoit pas une forme de la même manière que la matière reçoit une forme, — elle la reçoit d'une façon spirituelle. L'intelligence devient l'intelligible, le connaissant devient la chose connue. Notre intelligence reçoit la forme de l'intelligible de telle façon qu'en recevant cette forme, elle est imbibée de ce qu'elle reçoit. La matière ne devient pas la forme. La matière avec la forme devient un composé. La matière ne devient pas la forme, ni la forme, la matière!

chacun conserve son identité.

Quand l'intelligence reçoit l'intelligible, elle devient l'intelligible. C'est ce tout qu'est l'intelligible qui intellige d'abord. L'intellection appartient à ce tout qui s'appelle l'intelligible en acte et qui n'est autre que l'intelligible en acte. Alors, ce tout n'intellige pas en raison d'une partie de lui-même (et ce, en relation à ce que nous avons dit de l'eau chaude), même s'il est vrai que c'est en raison d'une partie de lui-même que ce tout reçoit l'intellection.

Quel point de vue de l'autorité que comporte l'intellection, cette activité dépend de ce tout qu'est l'intelligence en acte. Ce n'est pas en raison de cette forme que l'on appelle espèce intelligible, mais en raison de ce tout que l'intelligence est informée par l'espèce intelligible.

Pourquoi affirmer que les choses se passent ainsi? — La raison est encore tirée de la notion fondamentale de la connaissance de la nature même de l'âme connaissante (âme sensitive intelligible). L'âme connaissante appartient à un genre d'être autre que celui des êtres naturels, — même si l'âme ne se rencontre que dans les êtres de la nature.

L'âme connaissante possède une nature qui dépose les êtres purement naturels. L'âme connaissante et les êtres naturels ont une façon différente d'être puissante et de recevoir les formes des êtres.

Quand on dit qu'un être substantiel reçoit une forme accidentelle, on a affaire à une matière qui est autre chose que lorsqu'on a affaire à une matière. La réception dans un cas et dans l'autre n'a qu'une signification analogue.

La différence résulte en ce que la matière reçoit la forme de telle façon. La matière et la forme forment un composé. L'action qui suit une forme appartient au composé. L'âme connaissante de cette manière, ne reçoit pas le connaissable. De l'union du connaissable et d'elle-même, il ne résulte pas la composition l'opération appartient à ce composé connaissant.

L'âme elle-même devient connaissable lui-même et ainsi, devenant en acte, elle agit, elle opère. Ainsi l'intelligence connaît activement à l'intellection autrement que ce qui reçoit la ratio aegidi connaît à l'action, parce que le connaissant devient en acte dans l'âme autrement que la matière est amenée à l'acte.

Il suit de là que si l'intellect concourt à l'intellection active, c'est cela ne provient pas d'une ratio aegidi accidentelle, comme le prétend Scott.

Au point de vue de l'autorité, elle s'exprime dans la connaissance. Cette activité provient de ce que la capacité de l'âme est en acte. Parce que cette virtualité, capacité, force, est la forme, la capacité, la virtualité d'une âme, elle possède d'une façon inopérative la faculté d'être active une fois qu'elle est en acte.

Il y a beaucoup d'erreurs en ce domaine du fait qu'on juge de l'âme

ait connaissance. À ce sujet, tous les précurseurs d'Aristote étaient unanimes sur ce point. Ils ont tous émis que connaître, c'est être autre chose que soi.

“Ainsi Aristote, dès le début du DE ANIMA approuve le fait que tous ses précurseurs ont admis que connaître implique assimilation. De toute façon,” commafire c'est être les autres choses. De quelle manière? Initiative ou intentionnelle?

“Quelques-uns disent que notre être reçoit les choses d'une façon entitative. Donc, composé des principes de chaque chose. Pour connaître le feu, il faut être feu. Alors, notre être serait une entité composée d'une façon entitative de ses éléments. Il reste, quand même qu'il y ait un fond de vérité dans la théorie de ces Anciens. Lorsqu'Aristote parle de ces philosophes, il dit que de très loin, ils ont compris ce qu'est la nature de la connaissance. Pour eux, il y avait déjà identité entre connaissance et connu. Donc, possibilité de connaissance.

“Cette erreur des Anciens, ne fait pas disparaître que le connaissant doit être le connu. Il suit de là que la nature intellective connaît la nature commun. Si on parle de la nature en général et qu'on descend à telle nature déterminée, le propre de la nature intellective est d'être en connu.

“Pour objet l'être universel. Pour qu'elle puisse connaître tout être, il faut qu'elle soit tout être, soit en acte pur, soit en puissance pure, soit d'une façon mêlée d'acte et de puissance. Et alors, parce que ce qui n'est pas en acte, c'est, mais peut l'être, est vraiment en puissance réceptrice (d'une puissance par laquelle elle peut devenir ou être ce qu'il est). Il s'ensuit nécessairement que notre intelligence, du fait qu'elle est en puissance à être un être qui n'est pas en acte, il s'ensuit qu'il y a vraiment dans notre intelligence une puissance réceptrice de cet être-là.

Saint Thomas ne parle pas de la puissance communément prise, pour passer de la puissance déterminée qui est la puissance réceptrice.

Quant à l'objection tirée de l'intellect agent, cela ne tient pas. L'intellect agent n'est une puissance, mais non pas une puissance réceptrice. Seulement l'intellect agent n'est pas une faculté qui connaît, qui intellige.

Saint Thomas conclut que notre intelligence n'est pas en acte des choses; elle est en puissance à connaître des choses en elle. Donc, ce n'est pas une puissance réceptrice.

Quant à la seconde difficulté : à savoir que la capacité de notre intelligence ne s'étend pas à l'être pris dans toute son ampleur, il faut dire que l'intelligence porte sur l'être en commun.

L'intelligence est une faculté dont l'objet s'étend à l'être en commun.

Il faut conceder que toute intelligence s'étend à tout être. Ici, il faut faire attention et c'est précisément parce qu'on ne tient pas assez compte de cette particularité, que l'on fait des erreurs.

Il faut faire attention pour ne pas passer du fait de la connaissance au mode de connaissance. Le fait et le mode de n'est pas la même chose.

Il suffit que la connaissance intellectuelle puisse se terminer à n'importe quel être. N'importe quelle entité peut servir de terme à l'opération de n'importe quelle intellection. Dès qu'il y ait intellection, on dit facilement pourront s'exercer sur ce qui est intellexible et l'intellexible, c'est l'être.

Qu'une chose soit connue par une espèce prépre ou étrangère à la cause, cela concerne la modalité de la connaissance. C'est au fait que la capacité de l'intelligence s'étend à n'importe quel être bien que n'importe quelle intelligence ne puisse pas connaître n'importe quel être parfaitement.

Alors, le raisonnement de saint Thomas est très solide. Il est fondé sur le fait que l'intellection porte sur l'être comme sur son terme. Parce que l'intellection est une telle opération, il s'ensuit que n'importe quelle intelligence est toute chose soit en acte pur (c'est le cas de Dieu), soit en acte d'une certaine manière et en puissance d'une autre manière (c'est le cas de la substance anglaise), soit en puissance pure (c'est le cas de notre intelligence). Notre intelligence est toutes choses par le moyen de similitudes naturelles. Lesquelles similitudes comportent des ressemblances avec Dieu. — Ce qui permet à notre intelligence de connaître l'essence divine par le moyen de sa quiddité sensible.

SPIRITUUM ET NON-CORPORUM DE L'INTELLIGENCE:

Ceci est encore au début du chapitre 4, livre III, du DE ANIMA.

Dans le Commentaire, saint Thomas traite de cette question à la leçon 7, no. 680.

Q. Prima pars, question 75, article 2.

Le texte d'Aristote se lit ainsi :

“Il est donc nécessaire que l'intellect soit sans mélange, comme le dit Anaxagore, afin de commander, c'est-à-dire de connaître; car, en maintenant sa propre forme à côté de la forme étrangère, il met obstacle à cette dernière et s'oppose à sa réalisation”.

Sans mélange, c'est-à-dire non corporelle. Il n'est pas comme les choses naturelles lesquelles sont des composés, des principes constitutifs des choses. Or, la raison pour laquelle notre intelligence est sans mélange c'est parce qu'elle connaît toutes choses. Si, dans notre intelligence, il y avait des natures corporelles, cela serait un obstacle à la connaissance. Toute la nature de notre intelligence, c'est d'être en puissance. Par elle-même, elle ne possède aucune détermination des choses à connaître.

Saint Thomas nous dit que l'homme peut connaître par son intelligence, la nature de tous les corps; ce qui est en puissance à connaître toutes les choses ne doit pas avoir toutes ces choses en lui — ce qui existerait en lui naturellement servirait un obstacle à la connaissance des autres choses. Si on à une langue flétrie, la maladie se trouve à infester tout d'une saveur amère. Il arrivera alors que tous les aliments paraîtront amers.

Alors, si le principe intellectuel avait en lui la nature de quelque corps, il ne pourrait pas connaître les corps. Tout corps possède une nature déterminée, donc, il est impossible que le principe naturel soit un corps.

Saint Thomas attache à cet argument, une grande importance pour démontrer la spiritualité de l'âme.

Cf. No. 680. (L'INTELLIGENCE SELON ARISTOTE, par l'abbé S. Cantin, pp. 256-257)

Notre intelligence doit connaître d'une façon potentielle avant de connaître d'une façon intellectuelle. Comme notre intelligence est en puissance à l'égard des choses corporelles, la connaissance consiste pour elle à recevoir ce qu'elle n'a pas. Comme de sa nature, elle est en puissance à l'égard des choses corporelles, c'est parce qu'elle est en acte au moins de ces choses corporelles qu'elle n'est pas ces choses corporelles. Si l'y avait de la corrélation dans notre intelligence, ce serait un voile qui empêcherait notre intelligence de connaître les choses corporelles. La présence dans l'intelligence d'une nature déterminée, qui lui serait communale, constituerait pour elle un obstacle à la connaissance des autres natures. Cette nécessité, pour l'intelligence, d'être sans mélange afin de connaître, Aristote l'exprime dans les termes suivants: "Intus apparenus enim prohibit extraneum, et obstat". Cet INTUS APPARENUS, explique saint Thomas, signifie quelque chose d'introïsque, et de communié à l'intelligence, qui la voile et l'empêche de connaître autre chose.

Il résulte de là, conclut Aristote, que la nature de l'intelligence ne possède aucune détermination spéciale; l'intelligence n'a pas d'autre nature que d'être en puissance à l'égard de toutes choses; c'est pour cela qu'on l'appelle l'intelligence possible. En d'autres termes, l'intelligence n'est pas un corps, car, si elle était un corps, elle aurait une nature déterminée; "Quod PRINCIPIVM INTELLECTUALIVM SIT CORPVS".

Donc, le raisonnement de saint Thomas n'est que le développement de celui d'Aristote.

Est-ce que cet argument comporte certaines difficultés? - Nous verrons que dans la Somme Théologique, sur la question des anges, saint Thomas semble faire appel à quelque chose de contraire à ce que nous venons d'écouter. Le Philosophe se demande: Est-ce qu'un ange peut connaître un autre ange? - Oui, à cause de l'infinité entre les deux natures.

L'ange possède une nature immatérielle comme l'autre ange qu'il est appelé à connaître. D'où vient que ce n'est pas là un obstacle?

Autre difficulté: Saint Thomas dit: "Tout ce qui est en puissance à quelque chose ou qui reçoit quelque chose, est dépendant de cette chose à laquelle il est

pourvu de cette chose à laquelle il est en puissance.

Si notre intelligence est destinée à connaître l'être dans toute son ampleur, comment peut-elle être elle-même de l'être si elle est elle-même prise dans toute son ampleur.

Cf. De Veritate, question 22, article 1, ad 8.

Quand on a affaire aux puissances cognitives, il n'est pas toujours vrai que la puissance doit être dénuée totalement de l'espèce de son objet. Le principe ne s'applique plus dans les puissances qui ont un objet universel.

L'objet propre de l'intelligence, c'est la qualité des choses matérielles. Dans le cas d'une puissance universelle, ne n'est plus vrai de dire que la puissance doit être dénuée totalement de cet objet-là. Il faut que la puissance soit dénuée - pas nécessairement de la forme spécifique (de la forme de l'objet qu'elle est appelée à connaître) - mais il faut qu'elle soit dénuée de la forme même qu'elle reçoit. On n'est pas en puissance à recevoir une chose que l'on possède. Dans le sens du toucher (sens par lequel nous percevons les qualités tangibles; chaleur froid), l'organe par lequel s'exerce l'opération du toucher chez nous, est quelque chose qui comporte une certaine température. Saint Thomas dit que l'action, à savoir que la puissance doit être dénuée de la species - la sensation est toujours plus ou moins objective.

Ceci est déjà une réponse à la difficulté voulant que notre intelligence soit appelée à connaître l'être dans toute son ampleur. Elle n'est rien de chose qu'elle peut connaître, mais il faut qu'elle soit une certaine entité.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2^{me}, Chemin Ste-Foye, Québec. Samedi, de 11 hres à 12 hres, le 15 juillet 1950.

7^{me} cours

Hous avons dit que saint Thomas fonde la spiritualité de l'intelligence sur le fait qu'elle est en puissance à toutes les natures corporelles. On retrouve cet argument dans la Somme Théologique.

Cf. Questions disputées, De Anima, article 2.

Quodlibet quodlibet, article 6.
Prima Pars, question 15, article 2.

La démonstration de saint Thomas au sujet de la spiritualité ou non-corporelité de l'intelligence revient à ceci:

Ce qui est en puissance à connaître tous les corps ne possède la nature d'aucun corps. Or, l'âme humaine est en puissance à connaître toutes les choses corporelles, donc, - elle ne possède en elle-même la nature d'aucun corps.

La Mineure est évidente.

La Mineure repose sur un axiome ainsi comme une vérité en philosophie stoïcienne et que l'on peut énoncer ainsi: Ce qui est en puissance à connaître certaines choses ne possède en soi la nature d'aucune de ces choses. Pourquoi? - la possession, pour une nature cognitive, d'une des choses qu'elle est apte à connaître serait un obstacle à la connaissance des autres. Exemples tirés de la vision et du goût.

On se rend compte que toute la difficulté repose sur la preuve de la

Meilleur, à savoir sur l'axome. Le sens de cet axome doit être expliqué : une chose peut être en puissance à connaître de deux façons. En puissance essentielle et en puissance accidentielle (l'habitus). On possède une science détermi-née d'une façon habituelle. Quand on possède cette science sans l'exercer, on est en puissance accidentielle vis à vis cette science. L'axome peut s'enten-dre ou de la puissance essentielle ou de la puissance accidentielle.

Avoir un objet dans sa nature, cela peut s'entendre de deux façons :
a- selon l'esse naturel,
b- selon l'esse intentionnel.

L'axome signifie que l'être qui est en puissance à connaître ne pos-sède pas les choses auxquelles il est en puissance selon leur esse naturel. En dernier lieu, quand on dit in sua natura, il faut dire intrin-secement. Alors, le sens de l'axome : ce qui est en puissance essentielle à con-naître un objet ne possède pas en lui-même ~~unum unum~~ partie constitutive de sa nature, la couleur selon l'esse naturel de cet objet.

Appliqués à l'intelligence, cela veut dire que l'intelligence humaine qui est en puissance essentielle à connaître tous les corps, ne possède pas l'esse naturel de ce corps. Si quelque corps était une partie constitutive de l'intelligence, on ne pourrait pas dire que l'intelligence est en puissance en elle-même comme une partie constitutive de sa nature, quelque corps selon l'esse naturel de ce corps. Si quelque corps était une partie constitutive de

flicultés : Parmi les difficultés soulevées, on peut mentionner 1° fait que l'hom-mé possède en lui-même selon l'esse naturel, être et substance. Gela veut dire qu'il faudra nécessairement interpréter cet axome ou faire une exception. La solution de cette difficulté selon Gaétan réside dans la distinction qu'il faut faire entre la nature déterminée et la nature commune de l'objet; et alors l'axome en question tend à ceci : ce qui est en puissance essentielle à connaître un objet ne possède pas en soi et selon l'esse naturel, la nature dé-terminée de cet objet. Mais l'esse n'empêche pas qu'il en possède la nature com-mune.

Mais, qu'est-ce qu'on entend par nature déterminée et par nature com-mune ? Il ne s'agit pas de genre et d'espèce. ANIMAL, c'est une nature com-mune, mais ANIMAL RAISONNABLE d'est une nature déterminée. Alors, ici, par nature déter-minée il faut entendre celle qui n'est pas déterminable par la nature des autres objets de cette nature cognitive comme c'est le cas d'une espèce relativement à une autre espèce du même ordre.

La blancheur ne peut rester la blancheur et recevoir la détermination de ce qui est noir. La nature comme c'est celle qui comporte une telle déter-minabilité. Exemple de la transparence relativement aux couleurs. Ce qui est transparent peut recevoir une détermination par rapport à la couleur. Il suit de là que la nature commune ainsi comprise, est quelque chose par rapport à el-les-mêmes sans que ce qu'elle est par elle-même soit un obstacle à sa détermi-nabilité. Au contraire, la nature commune loin d'être un obstacle à la connaissance, la favorise plutôt. C'est dans la mesure où elle est déterminée par la cou-

leur que la nature peut voir ce qui est blanc et ce qui est noir.

Que vaut cette solution ?

Objetant la prétend conforme à saint Thomas. — Après avoir dit que si le principe intellectuel avait en lui-même le principe de tous les corps, il ne pourrait connaître tous les corps. Tout corps possède une nature déterminée. Alors, c'est parce que les natures corporelles sont des natures déterminées qu'elles ne peuvent être constitutives de l'intelligence.

A première vue, on est porté à croire que cette distinction entre nature commune et déterminée est une distinction purement verbale et qui ne résout pas la difficulté. N'empêche que cette distinction, c'est saint Thomas lui-même qui l'a enseinte. Ce qui est certain, c'est que l'axome peut être accepté sans aucune paroison qu'en ce cas, il ne pourrait se dire de l'intelligence humaine. L'âme est en puissance essentielle à se connaître et, quand elle se connaît, elle connaît quelque chose qui là consti-tue intrinsèquement. Objetant suggère de restreindre l'axome. Cela revient à dire que l'intelligence humaine est une nature commune ou bien de déterminable. C'est parce qu'elle ne possède aucune détermination vis à vis les natures corporelles qu'elle peut connaître toutes les natures corporelles.

Quand on oppose l'intelligence aux natures corporelles comme ce qui est déterminable à ce qui est déterminé, on les oppose comme ce qui est en puissance à ce qui est en acte. On veut dire que l'intelligence est déterminable par la nature corporelle. Alors, pour comprendre cette distinction entre na-ture commune et nature déterminée, emprunté par saint Thomas, revenons à la Me-jeur déjà citée.

Quelle est la raison apportée par Aristote et saint Thomas ? — Aristote dit : ce qu'il y a à l'intérieur, servait un obstacle à ce qui est étranger, i.e., l'objet à connaître. Ce qui servait en effet d'une façon naturelle serait un obstacle à la connaissance des autres choses. — pourquoi la présence de la corporeité dans l'intelligence servirait-elle un obstacle à la connaissance des corps ? — C'est parce qu'une nature n'est pas déterminable par un autre corps. Si, comme le dit Gaétan, une forme était déterminable par toutes les formes, la matière première qui servait informe par une forme, pourrait recevoir toutes les autres formes. Donc, si l'intelligence était corporelle, la nature se-rait déterminée et non pas déterminable. — elle ne pourrait pas recevoir la déter-mination des autres corps. De fait, l'intelligence peut recevoir la déter-mination de tous les corps. Donc, elle n'est pas elle-même un corps. Il suit de là que l'affirmation d'Aristote ne veut que dans le cas des natures déter-minées et non dans le cas des natures déterminables.

Gr. Prima Pars, question 16, article 1.

Saint Thomas enseigne qu'un ange peut connaître un autre ange. Il n'y a pas d'inconvenient à cela, bien au contraire. La raison qu'en donne saint Thomas, c'est l'affinité des natures angéliques entre elles. Des natures angé-liques sont également semblables ; elles ne diffèrent que par leur degré spécifique. Alors, il y a lieu de demander pourquoi l'expression ne s'appli-que pas aux puissances angéliques.

Dans le cas des aanges, l'ange qui connaît et l'ange qui est connu sont tous deux de même nature généralement parlant. La ressemblance, la similitude de ces natures est la raison de cognocibilité. Alors pourquoi donc la proposition ne s'applique-t-elle pas aux natures spirituelles telles que les aanges, alors qu'elles se s'appliquent dans les natures corporelles ?

Solution apportée par Cajetan : Il y a deux façons d'envisager les natures connaisables parce qu'il y a deux ordres de choses connaisables. Il y a des choses qui sont connaisables seulement - c'est le cas des natures sensibles ; il y en a d'autres qui sont à la fois connaisables et connaisantes - c'est le cas des substances séparées. Celles-ci sont par nature connaisantes et connais- sables. Alors, - s'il s'agit de natures connaisables, on a affaire à des natures qui ne sont pas déterminables par une autre nature. Si, au contraire, il s'agit des natures qui sont à la fois connaisables et connaisantes, la similitude des natures, loin d'être un obstacle à la connaissance, la favorise. - Elle n'est pas un obstacle à la connaissance, pourquoi ? - Précisément parce que dans la mesure où cette nature est connaisante, ou cognitive, elle est déterminable. Si la blancheur était non seulement visible, mais encore capable de voir, par le fait même, elle serait déterminable par les autres couleurs tout comme les autres puissances visibles sont déterminables par les autres couleurs ; mais la blan- cheur n'est que visible - cela la rend déterminable par les autres couleurs.

Le fait pour la couleur d'être coloré ne serait pas pour elle un ob-

stacle à la vision de la couleur. Dans le cas des natures connaisables et dans la mesure où cette nature est connaisable, elle est déterminable.

Cajetan continue : La similitude des natures, loin d'être un obstacle à la connaissance favorise la connaissance. La raison qu'il en donne, c'est que la connaissance se fait par assimilation. C'est le fait qui a le plus frappé les philosophes : c'est que la connaissance suppose similitude entre connaisant et connu. Plus il y a similitude entre les natures, plus il est facile de réa- liser la connaissance. Ainsi s'explique la réponse de saint Thomas à propos de la connaissance de l'ange par un autre ange. Si chaque ange était une substance spirituelle, aucun ange ne pourrait en connaître un autre. C'est dans l'affini- té mêmes substances angéliques que saint Thomas voit la possibilité pour une intelligence d'un connaisant une autre.

Autre difficulté : Saint Thomas, à la suite d'Aristote, conclut que l'âme n'est pas corporelle en ce sens qu'elle est en puissance à rec-

voir toutes les qualités corporelles.

Cela revient à dire que l'intellect n'est pas une entité corporelle, parce qu'elle est en puissance à recevoir "intentionnellement" toutes les qual- ités corporelles autrement dit, l'intellect n'est pas une nature corporelle, n'est pas un être subjectivement, étant donné qu'il peut être toutes les natures corporelles sans l'être spirituel (intentionnel).

On veut démontrer que notre intelligence n'est pas une chose corporelle. Pour ce faire, on dit que notre intellect peut être toutes les choses corporelles d'une façon intentionnelle.

Alors, on voit tout de suite la difficulté : c'est qu'il semble qu'il y ait un passage indû du plan naturel au plan entitatif. N'importe quel être connaît et existe sur le plan de sa nature. Il est quelque chose en lui-même

et par lui-même. Quand je connais la pierre, je garde ma nature et éprouvant l'existence de l'existence d'une autre chose que moi. Dans la démonstration, il y a un passage illégitime d'un Plan à un autre Plan.

Le fait que cette difficulté ne se rencontre pas chez les autres com- mentateurs, cela ne veut pas dire qu'elle n'en est pas moins une. D'un autre côté, il y a de ce qu'il y a de remarquable que ce silence des commentateurs à propos d'un texte qu'ils ont pu examiner soigneusement. De silence, dis-je, est significatif. A mon point de vue, il signifie que la solution de cette difficulté impose sur des notions générales qui sont présupposées par Aristote et saint Thomas.

Mr. De Veritate, question 2, article 2.

A cet endroit, saint Thomas explique que la perfection du connaisant en tant que connaisant, c'est de pouvoir posséder en lui-même en plus de sa perfection propre, celle des autres choses. Comme le dit saint Thomas, la connaissance, c'est un remède qui reméde à l'inconvénient qui résulte du fait que la détermination spécifique d'une chose empêche cette chose par le fait même de cette détermination, d'avoir la détermination spécifique des autres choses. Une pierre, c'est une pierre dans la nature, elle est ce qu'elle est. Elle a sa nature spécifique. C'est une perfection d'exister. Cette détermi- nation spécifique que cette pierre possède est la perfection de quelque chose.

La perfection du connaisant en tant que connaisant, ce qui fait qu'il connaît, c'est sur les autres non-connaisants. - L'être connaisant, par son âme, est toutes les autres choses en puissance. Il peut devenir toutes les autres choses, c'est là sa perfection, sans quoi il n'y aurait aucun avantage à être connaisant. La perfection du connaisant, c'est de pouvoir posséder des choses autres que soi.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2^e, Chemin Ste-Foye, Québec, Lund, de 11 hres à 12 hres, le 17 juillet 1950.

8^e Cours

Je vous ai signalé au dernier cours une difficulté à avoir, saint Thomas semble passer du plan naturel au plan entitatif. Il se passe pour le faire sur le fait que l'intelligence humaine est en puissance à l'égard des natures corporelles. Il connaît en fait que l'intelligence humaine n'est pas une entité corporelle. Il devrait connaître que notre intelligence n'est pas sur le plan intentionnel des choses qu'elle est appelée à connaître.

Ce qu'elle ne possède, c'est une raison intentionnelle qu'elle en est dépourvue. On devrait conclure que notre intelligence est une puissance à la nature de la connaissance. De monde dans l'esprit, le connaître c'est être l'autre en tant qu'autre. Et ce rappelle l'enseignement de saint Thomas établissant la différence entre les êtres connaisants et les êtres non-con- naissants.

Il suit de là que c'est une condition générale de l'être connaisant de n'être pas objectivement ce qu'il est destiné à connaître, mais de le deve-

nir objectivement. Si l'intelligence était subjectivement un corps, elle n'aurait pas besoin de connaître pour être corps. - Parce que l'intelligence humaine est une substance spirituelle, elle doit devenir ces choses de façon objective. Dire qu'elle est déterminée à connaître toutes les natures corporelles, c'est dire qu'elle doit être toutes les natures corporelles.

Ce qui est en puissance à devenir quelque chose objectivement n'est pas cette chose subjectivement. Appliquons l'intelligence, cela signifie que l'intelligence, du fait qu'elle est en puissance à devenir objectivement n'importe quelle nature corporelle n'est subjectivement autre chose d'elle.

Le sens, lui, est subjectivement corporel, dira-t-on? - Même si le sens est subjectivement corporel, cela ne l'empêche pas de connaître les qualités corporelles, alors, est-ce qu'on doit dire que l'axiome ne s'applique pas au sens?

Saint Thomas ne fait pas d'exception. S'assimile que l'axiome s'applique aussi dans le cas de la connaissance sensible. - C'est vrai que le sens est corporel, dépendant il est en puissance à connaître certaines qualités corporelles. L'axiome s'applique à lui comme à l'intelligence. Le véritable sens de l'axiome, ce qui est en puissance à devenir ces choses, n'est pas ces choses subjectivement.

Le sens qui possède certaines déterminations corporelles, n'est pas en puissance à cette détermination même, puisqu'il la possède. L'œil, bien que quelle chose de corporel, n'est pas une puissance réceptive de ce qu'il possède déjà, mais dépendant l'œil est en puissance à la couleur laquelle est bien une qualité corporelle. Seulement, du fait que l'œil va recevoir la couleur à laquelle il est en puissance, il ne deviendra pas pour autant subjectivement couleur, de même pour notre intelligence qui continue d'être immatérielle et d'être à cette condition qu'elle pourra connaître les choses corporelles. De même que le sens ne possède pas subjectivement ce qu'il est destiné à connaître, ainsi l'intelligence n'est pas subjectivement une nature corporelle parce qu'elle est destinée à devenir objectivement toutes les natures corporelles. Etant donné que notre intelligence est une puissance essentielle à l'égard de son objet, il s'en suit qu'on doit faire intervenir un principe actif pour la connaissance.

La question qui suit ici, c'est celle de l'intellect agent.

La conséquence immédiate de cette potentialité de l'intelligence c'est la nécessité d'un principe actif pour expliquer l'intellection.

L'INTELLECT AGENT,

Il faut ici tenir compte de l'affirmation d'Aristote et de saint Thomas.

Nous avons vu au début du chapitre 5, du DE ANIMA, que l'intellect agent est comparé, par Aristote, à la lumière. La comparaison porte sur ce point à savoir que la lumière convertit les couleurs en puissance à la couleur en acte. La lumière ne confère pas aux couleurs leur détermination de couleur, mais elle confère à ces couleurs, la capacité d'être perçue par la puissance visuelle.

D'après la comparaison d'Aristote, que l'intellect est nécessaire à l'intellection comme la lumière est nécessaire à la vision, il faut noter à cet égard du DE ANIMA, qu'Aristote ne dit pas expressément ce que l'intellect agent

illumine, à savoir les phantasmes. Il dit simplement qu'il faut un principe pour faire passer l'intellect possible à l'acte.

L'objet prochain, immédiat, sur lequel s'exerce l'action de l'intellect agent, ce sont les phantasmes. Cela est tout à fait conforme à la pensée d'Aristote. Il le répète à plusieurs endroits. De même que la lumière agit sur l'objet de la couleur, qui est l'objet de la vue, ainsi l'intellect-agent agit sur l'objet de l'intelligence. Il est normal de penser que c'est au stade du phantasma que la chose sensible qui est l'objet de l'intelligence est le plus en état d'accepter l'action de l'intellect agent. En effet, pour être saisie par l'intelligence, il faut que la chose sensible soit dépourvue de ses conditions matérielles et ce dépourvulement se fait graduellement. Il y a d'abord le passage de l'objet de l'existence naturelle à l'existence inféditionnelle par le fait de la connaissance des sens externes, ensuite vient une connaissance intentionnelle plus parfaite que les sens externes. - Je veux dire celle des sens internes.

Quand on se représente une chose sensible par le moyen des sens internes, il est évident que l'objet est plus dégagé de la matière qu'il ne l'est par la saisie de l'objet par les sens externes. Alors, incontestablement ce sont les phantasmes qui sont la matière sur laquelle tombe la lumière de l'intellect agent. En quoi consiste cette illumination des phantasmes par l'intellect agent? - Elle consiste à rendre intelligible en acte ce qui n'était qu'inelligible qu'en puissance. Ainsi la lumière de l'intellect agent fait que la quiddité qui est contenue dans le phantasma soit saisissable dans l'intellect-agent. C'est pas une facilité qui connaît. Si le rôle de l'intellect-agent est de rendre spirituellement lumineuses les quiddités contenues dans les phantasmes, le rôle de l'intellect agent c'est de rendre possible la connaissance par le moyen de l'intellect possible.

Nous touchons ici un point de jonction entre les choses sensibles et les choses intelligibles.

Ce sont là deux plans extrêmement distants l'un de l'autre. Alors, il s'agit de savoir comment se dégage du phantasma illuminé par l'intellect agent, l'espèce intelligible qui va informer notre intellect et lui permettre d'atteindre notre connaissance. L'espèce intelligible c'est la quiddité sensible devenue quelque chose de matériel. C'est l'objet de l'intelligence parvenu à l'état d'imatérialité, lequel va parvenir à l'intelligence finalisée immatérielle. C'est là une question difficile qui soulève des opinions divergentes chez les principaux commentateurs de saint Thomas.

Les trois grands commentateurs de l'Ecole thomiste, Gaétan, Jean de saint Thomas, Silvestre de Ferrard. (Ce dernier a commenté surtout la Somme contre les Géants).

Il va sans dire qu'il y en a qui ont soutenu que l'intellect agent n'était pas nécessaire. Ceux qui n'admettent pas l'existence de l'intellect agent se basent sur ceci que si l'intellect agent n'existe pas, son objet se portera soit sur l'intellect possible, soit sur les phantasmes. Alors, on prétend que ce seuf-dément intellect ne peut pas agir soit sur les phantasmes, soit sur l'intellect possible. Ainsi, on dit par exemple, que l'intellect agent ne peut pas agir sur les phantasmes parce que s'il agissait sur eux, il tirerait d'eux

une forme intelligible (donc immatérielle puisque l'immatérialité vient de l'intelligible), comme c'est le cas de l'espèce intelligible.

On dit que cela est impossible parce que dans le cas de l'induction d'une forme, la forme ainsi aboutie a pour sujet d'intérence le sujet de l'être à l'ouï.

À cela, on pourrait dire que dans le cas d'induction d'une forme intelligible, il faut distinguer entre la puissance subjective et la puissance objective ministérielle. La puissance subjective se tient du côté de l'intellect possible. C'est dans l'intellect possible que la species se trouve reçue comme dans son sujet. L'espèce intelligible est tirée du phantasme comme de sa puissance subjective, comme par le ministère de quoi on a l'espèce intelligible. Cette espèce est dans l'intellect possible comme dans son sujet.

Le phantasme est bien la puissance qui sert à l'induction; c'est la puissance ministérielle et non pas la puissance subjective.

L'intellect agent ne peut pas agir sur l'intellect possible sous prétexte que cette action s'exerce sur le phantasme. On n'admet pas que le phantasme, même uni à l'intellect agent, puisse agir sur l'intellect possible sous prétexte que l'intellect possible est immatériel.

Il y a un peu de vrai dans ceci, mais il y a surtout de la fausseté. C'est que de lui-même et seul, le phantasme est impuissant à agir sur l'intellect possible, mais il est fait de dire que l'intellect agent n'apporte aucune modification au phantasme. En lui-même, le phantasme reste un phantasme et il faut qu'il reste tel quel. Il faut dire que le phantasme n'est pas transformé intrinsèquement par l'intellect agent, mais extrinsèquement. Il y a modification. Autre chose est que le phantasme considéré en lui-même, autre chose ce même phantasme agissant comme instrument de l'intellect agent. C'est un fait qu'une même forme agissant sous la dépendance d'un autre va produire un effet que pour un autre, il ne pourrait pas produire. Cela est évident. Alors, les objections concernant l'existence de l'intellect agent ne tiennent pas.

Autre difficulté soulevée par Cajetan: Il se demande s'il y a autorité de l'intelligible en acte par rapport à l'espèce intelligible ou si les deux sont exactement la même chose. Autrement dit, quand on parle de l'intelligible en acte, est-ce que c'est la même chose que l'espèce intelligible? ou bien s'il y a une autorité de nature sur l'intelligible, sur l'espèce intelligible? - Part-ce que ce n'est pas plutôt l'espèce intelligible lui-même qui constitue cet intelligible en acte lequel est produit par l'intellect agent? Pourquoi Cajetan se pose-t-il cette question? - L'autorité de l'intelligible en acte sur l'espèce intelligible.

Gr. Somme Théologique, Prima Pars, question 79, article 3.

Saint Thomas compare l'intelligence et l'intelligible en acte au sens et au sensible en acte. Alors, de même que c'est le sensible en acte qui fait passer le sens de la puissance à l'acte, ainsi c'est l'intelligible en acte qui fait passer l'intellect possible de la puissance à l'acte. Cette question n'est pas inutile parce que dans le cas de la connaissance sensible, saint Thomas en

seigne qu'en dehors du sens, le sens est sensible en acte.

Dans le cas de la connaissance, ce principe actif - c'est le sensible en acte. Les choses sensibles, en dehors de l'âme, sont sensibles en acte.

Saint Thomas parle constamment de la species intelligibilis. Il y a autorité de l'intelligible en acte sur l'espèce intelligible? Est-ce que l'intellect agent commence par illuminer le phantasme et que celui-ci, à son tour va produire l'espèce intelligible?

L'espèce intelligible exerce un effet de l'intelligible en acte. Il y aurait donc autorité au moins de nature (par opposition à une autorité de temps). Alors, il y aurait une autorité au moins de nature de l'intelligible en acte sur l'espèce intelligible.

INTELLIGIBLE EN ACTE : ce qui est actuellement saisissable par l'intelligence.

Il y a une deuxième raison apportée par Cajetan pour voir une distinction entre les deux. (Cette raison est tirée de la secundum).

Dans cette réponse, saint Thomas dit que la raison pour laquelle on recourt à l'intellect agent, c'est la même raison pour laquelle on recourt à la lumière corporelle pour expliquer la raison.

De même que la lumière corporelle est requise pour rendre la couleur visible en acte, et cette couleur qui est ainsi visible en acte produit la species visibilis, ainsi l'espèce intelligible produit l'intelligible en acte lequel à son tour produisent la species intelligibilis.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 24, Chemin St-Joseph, Québec, Mardi, de 11 hres à 12 hres, le 18 juillet 1950.

et secondairement elle se termine à la chose représentée par l'espèce.

D'abord, en premier lieu, ce qui est produit par l'opération de l'intellect agent, c'est l'espèce intelligible. En second lieu, cette action se termine à la chose représentée par l'espèce intelligible.

La quiddité est dite humétielle non pas en elle-même mais par dénomination extrinsèque.

La pierre est dénommée intelligible en acte grâce à l'intellect agent.

L'action de l'intellect agent se termine précisément à l'espèce intelligible et directement à la chose elle-même ainsi représentée dans l'espèce intelligible et cette même chose se trouve dite intelligible en acte extrinsèquement.

Cette manière de voir s'appuie sur le texte de la Somme.

Gr. Somme Théologique, question 75, article 3.

Dans cet article, saint Thomas nous dit qu'il faut poser du côté de l'intellect, une force pour actualiser l'intellect possible. Cela revient à dire qu'il faut poser un intelligible en acte pour faire passer l'intellect possible, de la puissance à l'acte ou quelque chose d'équivalent.

Quand nous démontrons la nécessité de l'intellect agent, nous ne démontrons pas par le fait même que l'intellect agent est une faculté de l'âme.

Par le fait même qu'on démontre la nécessité de l'intellect agent, on ne dit pas où cet intellect existe. Très fréquemment saint Thomas appelle l'espèce intelligible l'intelligible en acte. Il semble que cela soit la même chose. En second lieu, il y a une opinion propre à Cajetan. Il y a antériorité de l'espèce intelligible en acte sur l'espèce intelligible. L'intellect agent produit l'espèce intelligible dans le phantasma. Par mode d'abstraction. Voici comment Cajetan explique sa manière de voir. Il procède par comparaison.

Il montre que l'abstraction, i.e., action illuminative de l'intellect agent, - comme l'illumination corporelle, comporte deux effets, effet formel (c'est la luminosité; c'est l'effet que la lumière réalise quand elle pénètre dans un milieu transparent). Alors, l'effet formel c'est la luminosité produite par la lumière. L'effet objectif c'est l'apparition de l'objet illuminé. Maintenant, la couleur n'apparaît que si elle est illuminée. Parce que l'opération de l'intellect agent est abstraite, étant donné que l'abstraction c'est une séparation (c'est l'acceptation d'une chose sans l'exception d'une autre qui lui est conjointe). L'effet propre de l'abstraction, c'est de faire apparaître une chose, (la quiddité) et de laisser l'autre dans l'abré (les principes indubius).

1. doctrine soigneusement admise,
2. manière de voir propre à Cajetan.

Quelle est la doctrine communément admise sur cette question? -

- SPECIES INTELLIGIBILIS est identique à intelligible en acte. Cet intelligible en acte est l'effet de l'intellect agent à condition qu'on entende par là que l'action de l'intellect agent se termine à l'espèce intelligible.

Quand le phantasma est illuminé par l'intellect agent, étant donné que dans un phantasma il y a une nature de contenu, - quand arrive la lumière de l'intellect agent, le phantasma est illuminé non pas formellement mais objectivement comme la couleur est illuminée.

Alors, cette illumination fait ressortir seulement la nature ou la quid-

dité. Cette illumination fait resplendir la quiddité sans la singularité.

C'est une illumination abstraite. C'est ainsi que resplendit le phantasma, l'intelligible en acte, ou si l'on aime mieux, la nature abstraite. Cet intelligible en acte n'est l'intellect possible. Il fa sans dire que tout de suite l'on voit la différence qui se présente : c'est qu'elle pose de l'intelligibilité matérielle dans le phantasma. Si cette manière de voir n'était pas celle de Gajetan, on dirait que cela était à rejeter complètement.

Gajetan lui-même a vu cette difficulté : il nous prouve que cette manière de voir lui est particulière, ne pose pas de l'intelligibilité matérielle dans le phantasma, ceci reste quelque chose de sensible, mais il est illuminé sous un rapport sans l'être sous l'autre. On pourrait dire que dans ces conditions l'espèce intelligible est inutile, si la quiddité devient intelligible en acte dans le phantasma.

À cette difficulté, Gajetan répondra que dans la quiddité, il n'y a pas de connaissance sensible sans que la faculté de connaissance soit formée par une espèce. Alors que de même, dans la connaissance sensible, l'espèce n'est pas inutile sous prétexte que la sensible en acte.

Ainsi, dans la connaissance intelligible, l'intelligible en acte peut exister antérieurement à la production d'une espèce intelligible. Il ne faut pas interpréter son opinion comme si elle signifiait que l'intellect agent illumine le phantasma ainsi illuminé produit une espèce intelligible. Gajetan affirme toutefois qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'intellect agent et l'espèce intelligible.

Cette lumière est produite simultanément par l'intellect agent et du phantasma. Seulement, même si l'espèce intelligible et l'illumination ordre d'appréhension à l'après lequel l'illumination du phantasma est antérieure à l'actualisation de l'espèce intelligible.

Gajetan ne prétend pas avoir inventé cela. Il dit trouver chez saint Thomas des textes à l'appui de son affirmation. — Saint Thomas dit que l'action de l'intellect agent sur le phantasma précède la réception par l'intellect possible.

Dans l'âme intelligible, il y a une vertu active qui agit sur les phantasmes et qui les rend intelligibles en acte. Dans ce même Livre, au chapitre 62, saint Thomas dit : qu'il faut bien établir une distinction entre l'espèce intelligible et l'intelligible en acte. Cela, c'est la manière acceptée par tout le monde. Elle est rejetée par Sylvestre de Ferrard et par Jean de Saint Thomas.

Sylvestre de Ferrard, c'est le commentateur officiel de la Somme contre les Gentils. Il est beaucoup moins critiqué que Gajetan et il est moins connu également que Jean de Saint Thomas. Tout en admettant l'opinion de Gajetan, laquelle peut être défendue, il la rejette et lui substitue une autre interprétation.

expression. L'ILLUMINATION RADICALE : « on peut résumer toute sa doctrine, dans cette pour Sylvestre de Ferrard, c'est une illumination radicale, tandis que pour Gajetan cette illumination est objective.

Il suffit pourtant de lire ce que cela veut dire : — L'illumination radicale est celle cette aptitude antérieurement à l'action de l'intellect agent.

Voici comment s'explique la manière de voir de Sylvestre de Ferrard :

O'est que l'intellect agent et l'imagination sont deux facultés qui possèdent de la même manière intelligible. Elles s'entraînent toutes deux dans la même essence de l'âme intelligible. Toutes nos facultés, toutes nos puissances quelles qu'elles soient, émanent de la même essence qui est l'essence même de l'âme.

Etant donné cet entraînement de l'intellect agent et de l'imagination dans l'essence de l'âme, il en résulte que les phantasmes produits par son imagination sont des phantasmes illuminés contrairement aux phantasmes de la brute. Alors, les phantasmes produisent de l'imagination radicalement illuminée qui prend de la proximité de l'intellect agent. Cette affirmation repose sur une illumination plus parfaite, donne un degré d'être plus parfait. Les puissances qui émanent d'une telle âme sont plus parfaites que celles de la brute. Les sens internes sont plus parfaits chez l'homme que chez la brute. Mais alors, les effets qu'ils produisent entre autres les phantasmes, seront plus parfaits chez l'homme que chez la brute. Cette perfection des phantasmes formés par mon imagination constitue ce que Sylvestre de Ferrard appelle leur aptitude nature à causer avec l'intellect agent, les espèces intelligibles dans l'intellect possible.

Parler d'illumination des phantasmes, cela ne veut pas dire que les phantasmes, une fois produits, reçoivent quelque chose d'acquérable de l'intellect agent. Cela veut dire que le phantasma, du seul fait qu'il est produit par une puissance enracinée dans la même âme que l'intellect agent, est de la même nature et plus efficace que s'il était produit par une puissance qui ne serait pas jointe à l'intellect agent.

Cette manière de faire de Ferrard simplifie les choses considérablement mais ce n'est pas celle que nous savons parce que l'illumination n'entre pas dans la causalité efficace. Cette manière de voir n'est pas en contradiction avec l'enseignement d'Aristote et de saint Thomas.

saint Thomas dit que l'essence de l'âme n'exerce pas une causalité efficace sur les puissances. Sylvestre de Ferrard ne semble pas faire de cette illumination des phantasmes par l'intellect agent, quelque chose que l'on puisse faire entrer dans la causalité efficace. C'est une illumination radicale ou fondamentale, comme il le dit lui-même. On pourra comparer cette manière de voir à celle de saint Thomas, sur la ligne dont s'exercent les puissances, sur l'une, les puissances émanent naturellement de l'essence de l'âme. C'est la même chose de l'intelligence des phantasmes par l'intellect agent dans le système de Ferrard. La seule présence de l'intellect agent a pour effet d'illuminer le phantasma.

Dr. P. Paris, question 85, article 1, ad 4.

Sylvestre de Ferrard s'appuie sur ce texte de saint Thomas.

Les phantasmes sont illuminés par l'intellect agent parce que la partie sensitive, par le fait de son union avec l'intelligence, est rendue plus efficace ainsi, les phantasmes, à cause de l'intellect agent. Alors, les phantasmes reçoivent de l'intellect agent une aptitude à l'abstraction. L'intellect agent, à cause de sa proximité, donne aux phantasmes, une opacité, une vertu. L'imperfectionnement consiste en ce que l'intelligence et le sens sont enracinés dans une même essence.

Ainsi si l'imagination de l'homme est plus parfaite que celle de la brute, c'est parce que la partie sensitive chez nous, est voisine de la partie intellective; de même parce que la partie intellective exerce une influence sur la partie sensitive, ainsi nos phantasmes, à cause de leur proximité de l'intellect agent, reçoivent une aptitude qu'ils ne possédaient pas. C'est le phantasma qui donne à l'espèce intelligible la détermination qu'il empêche. Le rôle de l'intellect agent c'est de produire effective-ment quelque chose d'immuable. Dans l'espèce intelligible, on a deux choses: une détermination objective et une détermination immatérielle.

D'après le texte de saint Thomas que Sylvestre de Ferrard apporte en sa faveur, si le phantasma est plus parfait chez l'homme que chez la brute, ce n'est pas parce que l'intellect agent surajoute quelque chose à la nature, mais parce que ce phantasma sort d'une imagination plus parfaite, parce que cette imagination est enracinée dans la même essence que l'intellect agent.

La causalité instrumentale est d'ordre efficient. C'est cette causalité de l'intellect agent n'est pas une causalité efficiente, on ne pourra plus parler de cause instrumentale dans l'espèce intelligible. Il va sans dire qu'on retrouve les mêmes textes apportés par ces différents auteurs.

L'action de l'intellect agent sur le phantasma prévoit l'action

de l'intellect agent sur l'intellect possible.

Sylvestre de Ferrard prétend que malgré ce texte de saint Thomas,

il peut continuer à soutenir son point de vue.

L'action dont parle saint Thomas n'entend pas quelque chose de l'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard. Il est question d'une action de l'intellect agent autre qu'une illumination radicale avant que l'intellect possible requière l'espèce intelligible.

Il y a un autre texte de saint Thomas, que Sylvestre de Ferrard n'entend plus plus, et qui semblerait affirmer considérablement son point de vue. Saint Thomas nous dit que dans la causalité instrumentale il faut faire intervenir une entité toute spécielle qu'on appelle une entité d'ordre intentionnel.

La véritable causalité instrumentale n'entre pas dans l'interprétation de Sylvestre de Ferrard. D'après saint Thomas, il faut voir dans le phantasma un instrument de l'intellect agent.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 28, Chemin Ste-Foye, Québec. Mercredi, de 11 hres à 12 hres, le 19 juillet 1970.

Saint Thomas dit quelque chose qui semble contraire à Sylvestre de Ferrard. "Dans les instruments qui sont mis par l'artificier, la vertu, la capacité de l'artificier existe par mode d'intention. La causalité de l'intellect agent se connaît au phantasma par mode d'intention."

Dans la formation de l'espèce intelligible, le phantasma est l'instrument de l'intellect agent.

Gr. De Anima, début du chapitre 5.

l'illumination du phantasma posséderait dans l'intellect agent quelque chose qui serait surajouté à la nature du phantasma. Ce texte de saint Thomas, Sylvestre de Ferrard ne l'ignore pas, mais il ne voit pas là une raison d'abandonner son point de vue, qui s'explique comme suit:

Il en est du phantasma comme il en est des causes secondes lesquelles sont en quelque sorte les instruments des causes principales. Ce qui ne les empêche pas d'agir par une vertu qui leur est propre même si elle est partagée. Le phantasma n'agit que sous la dépendance de l'intellect agent et c'est en cela qu'il est un instrument d'après Sylvestre de Ferrard. Il agit cependant par une vertu qui est un propre d'assez sérieux. Cette appellation ne veut pas dire que c'est une vertu originale, mais, que c'est la même manière de voir étrangère à saint Thomas.

Parce qu'il ne voit pas comment réaliser cette illumination instrumentale, qui ferait apparaître l'immédiateté sans la singularité. Il a raison. Sur ce point, le phantasma a bien été illuminé, il reste singulier. Ce qu'il est représenté par le phantasma ne contient aucune intelligibilité connelle.

Il y a plusieurs détails apportés par Sylvestre de Ferrard à ce sujet, mais que la justification de sa position. Je vous fais grâce de ces longueurs, mais que l'on me permet de dire quelques mots sur sa position. Laquelle est la suivante: Sylvestre de Ferrard distingue dans l'intelligibilité ce qui, selon lui, s'applique à l'objet de l'intelligence, au phantasma et à l'espèce intelligible. Il y a donc trois choses qui, pour lui, sont en sorte. Ces trois choses - c'est ce qui est dans l'intelligibilité et quelques chose de plus; les deux autres.

Secondairement on peut appeler intelligible, l'espèce intelligible et le phantasma. - Premièrement cette appellation s'applique à l'intelligence.

Alors, Sylvestre de Ferrard parle de l'intelligibilité en puissance et de l'intelligibilité en acte, soit à propos de l'intelligence, soit à propos du phantasma et de l'espèce intelligible. Au point de vue de la doctrine, ces distinctions ne tiennent pas beaucoup parce qu'elles reviennent à des distinctions

de raison purement et simplement. Sylvestre de Ferrard disait quelque chose de semblable.

Intelligible en soi ? - Cela se réalise grâce à l'illumination du phantasma, du seul fait que le phantasma provient d'une image emracinée par l'intellect agent. L'illumination qui accompagne la nature même du phantasma, du seul fait que le phantasma provient d'une image emracinée chose de l'intelligible. Il est ordonné à l'intellection. Le phantasma ne possède pas ce qu'il doit avoir pour montrer l'intelligible dans la mesure où il représente les choses dans ce qu'elles ont de matériel et de singulier. À ce point de vue le phantasma n'est intelligible qu'en puissance.

Intelligible en soi ? - Cela se réalise grâce à l'illumination du phantasma par l'intellect agent. L'illumination qui accompagne la nature même du phantasma, du seul fait que le phantasma provient d'une image emracinée dans l'essence même dell'âme intelligible.

Cette distinction est une distinction de raison purement et simplement. Ce qui a conduit Sylvestre de Ferrard à faire cette distinction, c'est que nous trouvons des textes de saint Thomas qui parlent à différentes endroits, par Sylvestre de Ferrard. Celles-ci ne veulent pourtant pas dire que la même chose.

En troisième lieu, on a l'opinion de saint Thomas. - Il commence par faire la critique des opinions, en particulier de celle de Cajetan. Il n'accepte pas l'illumination objective de Cajetan, non plus l'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard. L'illumination abstraite de Cajetan fait apparaître la quiddité sans faire apparaître ce qui la singularise. Si Cajetan a recours à l'illumination objective c'est qu'il veut montrer que l'intelligibilité est incompatible avec l'illumination du phantasma. Si Cajetan, dis-je, a phantasma. La lumière de l'intellect agent étant spirituelle, elle éprouve le phantasma en quelque sorte, et cela suffit pour que la quiddité se manifeste. Cette illumination a, beau s'exercer du dehors, elle n'en constitue pas une action sur le phantasma, dit Jean de saint Thomas. Alors, il n'y aura pas lieu de parler d'illumination.

Il y a donc une action qui s'exerce par l'intellect agent sur le phantasma, du fait que cette illumination implique une action, cette action doit avoir un terme. Cette action se tient dans la ligne de la causalité efficacité. C'est ici que surgit la difficulté de l'opinion de Cajetan. Ce terme, on se produit-il ? - Dans le phantasma ? - NON, parce que le phantasma serait intrinsèquement modifié. Dans l'intellect possible ? - NON PLUS, parce que le terme produit dans l'intellect possible, c'est l'espèce intelligible et, ce qui est peu intelligible. Ce qui rend l'opinion de Cajetan vulnérable aux yeux de saint Thomas, c'est la difficulté de faire apparaître la quiddité dans le phantasma, d'avoir l'indication de ce phantasma. Si la quiddité devient apparente, alors, le phantasma se trouve modifié intrinsèquement par l'intellect agent. "Il n'est pas modifié intrinsèquement, comment la quiddité apparaît-elle dans le phantasma ?" -

Saint Thomas n'admet pas la thèse de l'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard et ce, parce qu'elle est insuffisante. Alors, cette illumination radicale est tout à fait insuffisante et ne met pas le phantasma en état de

concourir à la production de l'espèce intelligible.

On a beau dire que les phantasmes sont enracinés dans l'âme, ils n'ont aucune proportion avec l'espèce intelligible qui est spirituelle. Ce que le phantasma produit, cela reste au niveau de l'imatériel. Ce phantasma ne correspond pas à cette chose spirituelle qui est l'espèce intelligible.

C'est l'imagination en tant qu'imagination et la cogitative en tant que cogitative qui sont plus parfaites. Cela reste dans une nature d'autre chose que l'intellective, mais elles restent d'ordre sensible. Les phantasmes restent donc d'ordre sensible. Nos phantasmes sont propres à l'intellection, moyennant l'action de l'intellect agent, mais d'eux-mêmes, ils n'ont aucune friandise d'ordre immatériel. Si Jean de saint Thomas admette l'illumination radicale, il n'admet pas non plus l'illumination formelle. Le phantasma doit rester sensible. Si la lumière de l'intellect agent l'affecte, il ne sera plus matériel. Il faut donc que le phantasma reste un phantasma, tout en recevant de l'intellect agent quelque chose qui va produire une espèce intelligible.

Il serait bon de noter que Jean de saint Thomas trouve insuffisante l'opinion de Suarez pour qu'il y ait des contours du phantasma se réduisant à fournir à l'intellect agent la matière dont il a besoin pour produire l'espèce intelligible. C'est vrai que le phantasma est matière, mais pas la matière de l'espèce intelligible, mais la matière sur laquelle s'exerce l'intellect agent. Il reste une entité corporelle et comment une entité corporelle peut-elle agir sur l'intellect possible qui est d'ordre spirituel ?

Saint Thomas nous dit que l'intellect agent donne à l'espèce intelligible son immatérialité et que le phantasma lui donne sa détermination ultime objective. Jean de saint Thomas ne voit pas là une raison de redire le rôle du phantasma.

Ce qui importe aux yeux de saint Thomas c'est que la causalité instrumentale exerce par le phantasma dans la production de l'espèce intelligible. Le problème est de voir comment s'exerce cette causalité instrumentale. Voici comment il formule son opinion : "L'intellect agent se sert du phantasma comme d'un instrument qu'il utilise pour produire l'espèce intelligible et c'est dans cette espèce que : 1o - l'objet n'a aucune intelligibilité actuelle avant l'espèce intelligible ; 2o - le phantasma reçoit de l'intellect agent une motion qui l'élève au rang de l'espèce intelligible. Cette motion que le phantasma reçoit, c'est quelque chose d'instrumental. Le phantasma reste un phantasma."

Pour devenir l'intelligible en acte, l'objet doit subir une modification qui le rende immatériel. Une chose est intelligible à condition d'être séparée de la matière même. Dans le phantasma, il n'y a aucune intelligibilité. Il reste sensiblement sensible. Le phantasma, c'est une image des choses singulières. C'est quelque chose qui est produit par une faculté organique.

Pour que le phantasma devienne intelligible en acte, il doit devenir immatériel. Un phantasma qui contient endroit de l'intelligibilité actuelle ne se raidit plus un phantasma. Même l'illumination ne le sort pas de la corporelité.

PHANTASME : image représentant des choses singulières.

1^{re} affirmation : Le phantasma ne contient aucune illumination avant la production de l'espèce intelligible.

2^{me} affirmation : De l'intellect agent il reçoit une motion qui le rend apte à être instrument.

Il est possible à un instrument corporel surélevé de produire un effet d'ordre spirituel. Mais que c'est possible par miracle, ce n'est pas contradictoire. Le miracle, c'est quelque chose qui se produit en dehors de l'ordre naturel. Alors, cela n'implique pas contradiction. On n'a qu'à se rappeler les notions de catéchisme. L'eau du baptême efface le péché original à condition que ce soit de l'eau naturelle et qu'elle touche le front de l'enfant.

Comme cette chose corporelle produit la grâce dans le baptême, le phantasma, qui est image sensible, corporelle, doit coopérer avec l'intellect agent, à la production de l'espèce intelligible. Il coopère à la façon dont les entités corporelles reçoivent la grâce.

Le phantasma acquiert de l'intellect agent une efficacité que de lui-même il ne possède pas, cette entité l'est davantage de lui-même.

Preuve rationnelle apportée par l'auteur qui est tirée de la subordination du corps et de l'esprit.

Cette subordination de l'âme au corps est ordonnée au perfectionnement de l'intelligence. Autrement, notre âme ne tendrait pas naturellement à cette union. Notre âme est une forme substantielle qui est faite pour être unie à la matière et qui a besoin de la matière pour son opération propre. Opération propre, connaissance intellectuelle.

Tous avons besoin du corps pour connaître de la connaissance intellectuelle. De là vient la subordination naturelle du phantasma à l'intellect agent pour la production de l'espèce intelligible.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2^{me}, Chemin Ste-Foye, Québec.

Jeudi, de 11 hres à 12 hres, le 20 juillet 1950.

sont tirées.

Donc, illumination (regarde les phantasmes), abstraction (concerne les espèces intelligibles).

Etant donné que sans l'abstraction, il n'y a pas d'immortalité et que, par le fait même, d'intelligibilité en acte, il s'ensuit qu'il n'y a pas lieu de voir de l'intelligibilité actuelle en acte, il s'ensuit qu'il n'y a pas lieu de voir de l'intelligibilité actuelle dans les phantasmes mêmes. En d'autres termes, si les objets acquièrent dans la représentation une intelligibilité actuelle qu'ils n'ont pas par eux-mêmes, cela est dû à l'abstraction. Donc, cela est dû au fait qu'une espèce a été produite et c'est dans cette espèce-là qu'on trouve l'intelligibilité actuelle. Ceci. - ça va.

S'il y a de l'intelligibilité actuelle, cela est dû à l'abstraction. On peut dire, mais, en quoi consiste l'illumination des phantasmes ? Elle consiste à donner aux phantasmes vis-à-vis de l'abstraction une aptitude qu'ils n'ont pas par eux-mêmes. Alors, les phantasmes reçoivent de l'intellect agent, une aptitude à servir à l'abstraction. Cette aptitude, qu'est-ce que c'est au juste ? Ce n'est pas l'immortalité complète telle qu'on la trouve dans l'espèce intelligible parce qu'en soi, le phantasma nécessite d'être un phantasma, mais c'est quelque chose de plus que l'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard.

L'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard n'est pas une illumination. Pourquoi ? C'est parce qu'elle vient de l'intellect agent. Or, per natus, c'est l'intellect agent qui est la racine du phantasma. La racine du phantasma, c'est l'essence de l'âme. Alors, cette illumination dont parle Aristote et saint Thomas, c'est quelque chose d'actuel et non pas quelque chose de radical, puisque cela vient de l'intellect agent. Ce quelque chose ne peut être qu'une certaine motion, une impression qui rend le phantasma apte à devenir l'instrument de l'intellect agent. Les phantasmes qui proviennent de notre imagination sont naturellement ordonnés à l'intellection mais de l'intellect agent, ils reçoivent quelque chose d'actuel. C'est un peu comme le pinceau dans la main de l'artiste. De lui-même, le pinceau n'est que pinceau. Pour qu'il coopère à la production d'une œuvre d'art, il faut qu'il reçoivent une motion de la part de l'artiste ; il faut qu'il soit l'instrument de l'agent principal. Comme on le voit, Jean de saint Thomas s'oppose à Sylvestre de Ferrard parce que contrairement à ce dernier, il fait du phantasma un véritable instrument de l'intellect agent.

L'instrument en tant que tel n'est pas par une vertu qui lui est propre, mais grâce à l'efficacité qu'il reçoit de la cause principale. Si le phantasma possède par la vertu qui lui est propre, il serait cause principale et comme la vertu qui est propre au phantasma est quelque chose de corporel, il ne pourrait produire l'espèce intelligible qui est quelque chose de sensible de spirituelle. A moins de nier au phantasma toute efficacité dans la production de l'espèce intelligible, il faut en faire l'instrument de l'intellect agent.

Ici, il y a une difficulté qui surgit, c'est que cette vertu qui fait du phantasma, l'instrument de l'intellect agent, c'est quelque chose de spirituel. Alors, comment peut-il avoir pour sujet cette entité corporelle qu'est le phantasma. Le phantasma, c'est quelque chose de sensible de corporel de matériel. Comment peut-il être le sujet d'une motion d'ordre spirituel ?

Jean de saint Thomas dit qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une vertu spirituelle donne par moyen de motion et d'une façon passagère, soit reçue

La causalité de l'intellect agent est une causalité efficacité, et ce, pour la raison qu'Aristote donne au chapitre 5 du 31^{me} livre du DE ANIMA où il dit que parce que notre intelligence est essentiellement en puissance, elle a besoin d'un principe qui la fasse passer de la puissance à l'acte.

Pourquoi faut-il que le phantasma concoure dans l'ordre de la cause efficacité ?

Or, saint Thomas, Prima Pars, question 85, article 1, ad 4. Jean de saint Thomas, Cursus Philosophicus, Tome III, page 309.

Dans ce texte on a deux choses affirmées, à savoir :

1. que les phantasmes sont illuminés par l'intellect agent ;
2. de plus, par le moyen de l'intellect agent des espèces abstraites

dans un sujet corporel, étant donnée la subordination naturelle du corps à l'esprit.

La matière est pour la forme. Elle n'existe pas pour elle-même. La matière est pour l'âme, l'est d'être au service de l'esprit. Si c'est pour cela que la forme existe, il doit y avoir communication entre le corps et l'esprit. Et cette communication doit être possible. Autrement, il n'y aurait aucune communication possible entre le corps et l'esprit. Si ce qui est normal ne

paroît pour être le sujet d'une entité spirituelle, — à cause de cela il arrive que certains formes spirituelles sont naturellement communiquables en corps à corps. Ici, qu'on rattache la question présente à une doctrine celle de l'âme éthérée corps au point de trouver leur perfection propre dans cette communication même. C'est probablement le cas de l'âme humaine, laquelle est plus parfaite, unie au corps, que quand elle en est séparée. Ce n'est pas un accident que l'homme abîme sempre d'âme et de corps. C'est l'ordre de l'univers qui exige ainsi. De plus, il n'y a pas d'incarnation à corps humain, soit dans un corps dont elle reçoit sa perfection propre, c'est pour pouvoir exercer son action, individualité que l'âme est unie au corps. C'est parce que nous ne sommes plus des esprits que nous avons besoin d'un corps.

Ainsi, il n'y a pas d'inconvénient à ce que la virtù de l'individu ait tout refusé dans un phantasme. Il fait que notre être reçoit un changement par son union au corps, ainsi la vertu de l'individu ait rejoint cette vertu.

Ainsi, il n'y a pas d'inconvénient à ce que la vertu de l'intellect soit reçue dans un phantôme. Il y a pas d'inconvénient à ce que l'âme humaine soit unie au corps, de même il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'intellect agent donne une vertu au phantôme et qu'il en reçoive à son tour, un perfectionnement.

On a ici un parallèle qui s'établit entre les formes accidentielles et les formes substantielles. Les deux sont spirituelles. Dans la ligne de la substantialité, il y a des formes spirituelles qui ne peuvent pas être unies à des corps parce qu'elles sont parfaites en elles-mêmes (c'est le cas des substances éthériques); il y en a d'autres qui ont des formes également spirituelles, dont la nature exige qu'elles soient unies à des corps (ce sont les Ames humaines).

Dans le reste de l'occident, où les formes spirituelles qui ne peuvent avoir un corps pour sujet parce qu'elles sont complètes en elles-mêmes, c'est le cas des substances spirituelles de toute intelligence, au fait que toute intelligence, toute volonté ne sont pas des facultés, ou aïnques, on a d'autres formes, également spirituelles, mais incomplètes, elles ne jouent pas comme l'intelligence et la volonté, un rôle, sinon d'une opération, leur perfection est de subordonner le corps à l'esprit, relativement à la production de l'effet spirituel. Ce serait peut-être mieux dans une entité corporelle, mais une forme de ce genre quelle qu'elle soit, seraient inspirées au phénomène. C'est une forme de ce genre qui l'intelligence agit sur l'âme substantielle. C'est une forme acciunelle de cette nature que le phénomène régit. Une forme analogique à celle qui donne aux choses corporelles leur efficacité dans la production de la grâce sacramentelle, et cette grâce à l'est préparément au corporelle, au incorporelle, parce qu'elle n'est pas une forme corporelle, c'est une forme incomplète.

cela ne veut pas dire que le concours du phénomène ait une influence
tient du miracle. Il existe dans la nature même des unités dont la réalité ne fait
aucun doute, mais quelles la démonstration d'être un "épiphénomène" n'est
reductrice. C'est le cas du mouvement. Il n'y a rien de plus naturel que le mouve-
ment. Sependant, à proprement parler, le mouvement, ce n'est pas un être. On pen-
te, la démonstration du mouvement, le mouvement, il est un être qui est en puissance,
mais qui n'est en aperçus. Le mouvement, c'est l'être en puissance en tant qu'il
est en puissance. Il est le chameau de la puissance en acte.

Il en est ainsi de cette action que l'intellect agit imprimé au phénomène. On ne peut pas dire que c'est une chose corporelle, mais on ne peut pas dire davantage que c'est une chose spirituelle. Alors, cette action essentiellement imprécise comme le mouvement, tient le milieu entre le paralysie immatériel et la pure corporéité qui émane de l'intellect agit et la pure corporéité du phénomène. Mais pour démontrer que cette illumination du phénomène par l'intellect agit, il doit être démontré que l'intellect agit comme si la lumière qui l'informait et l'animait, était une chose corporelle au point de vue de celui qui l'agit.

Alors, tout en restant une chose corporelle, le phénomène reçoit une action relativement à la production de certaines entités spirituelles qui sont les phénomènes intelligibles, une action sur l'âme mais non pas transportable.

Il faut noter enfin que si le phénomène a besoin de la motion de l'intellect, c'est pour donner à la production de l'effet spirituel, il possède une efficacité qui lui est propre parce que c'est grâce à lui que l'espèce reproduit. Celle nature plutôt que celle autre, et ceci est appelleur immédiat.

le texte de saint Thomas dit: «**VERITATE**, question 10, article 6, in 77. on saint Thomas dit: «**Ex illo intellectus possibilis...»**

À cela il faut répondre que l'action de l'intellect agent concerne toute la spiritualité de l'espèce intelligible. Alors, parce que l'espèce intelligible est spirituelle non seulement quant à son entité, mais aussi quant à sa représentation, il faut distinguer l'entité de l'espèce et la formalité même de l'espèce qui est de représenter l'objet.

L'entité, c'est une chose, mais quelque chose de secondaire au point de vue de la connaissance. Ce qui est formel dans l'espèce, c'est de représenter (c'est ce qu'elle est par rapport à la chose qu'elle représente, qui compte).

L'intellect agent fait que la chose soit une entité spirituelle, mais il fait aussi que cette chose n'ait pas de formalité spirituelle, mais le phantasma représente matériellement. Le phantasma - c'est quelque chose de matériel; c'est une entité par soi, mais une entité dont la formalité est de représenter. Au point de vue de la représentation, le phantasma est quelque chose de sensible, il représente donc les choses dans leur singularité. C'est la même chose pour l'espèce intelligible. On a distingué ces deux aspects. Il faut que l'espèce intelligible soit spirituelle; il faut qu'elle le soit quant à ce qu'elle représente et la façon dont elle représente. Voilà pourquoi la causalité présente suffisante dans la formation de l'espèce intelligible, appartient à l'intellect agent, non pas au phantasma. L'illumination que le phantasma reçoit l'associe à l'intellect agent comme un instrument que Jean de saint Thomas qualifie d'ORIGINE. Si l'on tient à l'expression de cause efficiente, il faudra dire que c'est une cause efficiente à exercer sur le plan intentionnel, et non pas sur le plan entitif.

Alors, on a là les opinions des principaux commentateurs de saint Thomas relativement à l'illumination des phantasmes par l'intellect agent. Evidemment ce n'était peut-être pas absolument nécessaire de rapporter l'expression de Sylvain de Ferrard et de Cajetan, on pourrait s'en tenir à celle de Jean de saint Thomas. Mais, - je crois que pour faire voir la véritable solution, il était nécessaire de montrer ce qu'en pensaient d'autres commentateurs.

Pour Cajetan, le problème qui se pose, c'est de savoir si l'autorité de nature de l'intelligible en acte avec l'espèce intelligible. De même que le sensible en acte ne s'identifie pas avec l'espèce sensible. Il le précise et en fait la cause, il est normal de poser que l'intellect agent est la cause de l'espèce intelligible.

L'article de la Somme, sur lequel saint Thomas s'appuie pour affirmer cette autorité, dit que la production de l'intelligible en acte est obtenue par le moyen de l'abstraction. Ceci exclut toute intelligibilité en acte antérieur à la production de l'espèce intelligible.

Il a cherché la solution dans une illumination qui n'est rien moins que l'abstraction qu'il qualifie d'OBJECTIVE.

En parlant ainsi, Cajetan a conscience de s'écarte de l'opinion courante et ce n'est pas sans raison que Sylvain de Ferrard qualifie cette opinion d'INNOCATION. Personnellement, je dirai volontiers que l'opinion de Cajetan est vaincue d'avance.

Pour se rendre compte de ceci, on n'a qu'à se rappeler que l'intellect agent est bien notre opération à nous. Il expliquait que la continuité qui doit exister entre l'intellect et nous est réalisée grâce à l'espèce intelligible.

Saint Thomas dit que l'intellection est notre opération. Il faut qu'il y ait entre l'intellection et nous, - continuité. Il ajoute qu'une telle continuité est impossible parce que l'espèce intelligible n'est l'acte de l'intellect que si elle est intelligible en acte. Lorsqu'elle est intelligible en acte, elle est séparée et abstraite des phantasmes.

À la lumière du texte de saint Thomas, on ne peut parler d'intelligibilité en acte à moins qu'on parle également d'abstraction. Cajetan, en parlant d'une intelligibilité dans le phantasma, s'exprime aussi semblablement à la manière d'Avicenne.

Vendredi, de 11 hres à 12 hres, le 21 juillet 1950.

REVUE GÉNÉRALE

121^{me} Cours

L'INTELLIGENCE; 2. SA SPIRITUALITÉ; 3. L'INTELLECT AGENT.

Pour ce qui concerne la passivité de l'intelligence, on est censé savoir à quoi s'en tenir sur l'intelligence est quidam patit. À ce sujet, nous avons rappelé l'enseignement de saint Thomas sur les trois sens du mot PASSION: 1. au sens large; 2. au sens strict; 3. au sens intermédiaire entre le sens général (réception) et le sens strict (i.e., une passion qui comporte une espèce de détérioration de la chose qui subit la passion).

En second lieu, il faut être capable d'exposer le raisonnement de saint Thomas au sujet de la passivité de l'intelligence. Raisonnement qui se trouve dans la Somme Théologique à l'endroit déjà indiqué.

Saint Thomas procède à partir du fait que l'intelligence est ordonnée à l'être universel et, qu'à l'égard de cet être universel, l'intellect est soit en acte pur, soit en puissance pure, soit en puissance à un certain point de vue et en acte à un autre point de vue.

En troisième lieu, cela nous mène à l'intelligence humaine et à l'intelligence angélique sous ce rapport de la passivité. Il faut faire la différence entre la potentialité de l'intelligence divine et l'intelligence humaine. POTENTIALITÉ n'est pas synonyme de PASSIVITÉ.

Dans le cas de l'intelligence angélique, on a une potentialité qui n'est jamais une passivité à l'égard de l'être Premier. L'intelligence angélique est toujours en acte de ce qu'elle connaît naturellement.

En quatrième lieu, il faut pouvoir établir la différence entre le PARI de l'intelligence, entendu au sens GAUSLIER et PORMAITER du mot.

Notre que l'intelligence connaît formellement dans une pure passion? - Si l'intelligence d'un PARI est FORMELLE, cela vaut dire que l'intellect subit l'action de l'intelligible. GAUSLIER: l'intellection est causée par la passion. La passion interviennent comme cause de l'effet qui est l'intellection.

Il faut savoir sur quoi s'appuient ceux qui nient le PARI même causalité.

Comment l'entendent ceux qui, tout en l'admettant, ne l'entendent pas à la façon de saint Thomas.

En cinquième lieu, il serait bon de pouvoir démontrer que la doctrine entendue au sens CAUSAL du mot est fondée sur la connaissance. Il est important d'avoir une notion fondamentale précise de la connaissance. CONNAÎTRE, c'est être l'autre en tant qu'autre. C'est en cela que consiste la différence entre les êtres connais- sants et non-connaissants.

Il y aurait peut-être lieu d'exposer pourquoi la connaissance est telle; mais il ne fait aucun doute que dans l'enseignement saint Thomas dit: Connaitre, c'est être l'autre en tant qu'autre.

Etant donné que connaître pour l'intelligence, c'est être les choses intel- ligibles, il est bon de savoir ce qu'on entend par puissance essentielle? à quoi cela s'oppose-t-il? - à puissance accidentelle.

En sixième lieu, il serait bon d'être capable d'expliquer de qu'en effet entend en disant que INTELLIGENCE EST QUONAM PARI, au sens causal du mot. L'intel- lIGENCE est active en raison de l'espèce intelligible seulement. Ce n'est pas en raison d'une partie de lui-même que le connaissant connaît; mais c'est en raison de tout lui-même.

En septième lieu, expliquez comment l'unité de l'intellect et de l'intel- lIGENCE est plus grande que celle de la matière et de la forme?

En huitième lieu, - montrez que la potentialité de l'intelligence est une potentialité réceptive? St. Thomas raisonne à partir de la puissance au sens rationnel et il conclut à une puissance d'ordre déterminé; puissance réceptive. Ceci s'explique par la connaissance.

L'intelligence telle qu'elle est - nécessairement active pur, puissance pure et que connaître c'est être l'autre, - alors, si l'intelligence n'est pas l'âtre, c'est qu'elle est en puissance à devenir, à être ce qu'elle n'est pas. Ce qui implique que cette potentialité est nécessairement INCORPOREE parce que l'intelligence deviendra si elle reçoit ce qu'elle n'est pas.

Pour cette question, il serait peut-être bon de justifier la raisonnement de St. Thomas qui parle du fait que l'intelligence n'a l'âtre universel comme objet. Ce que nous voulons connaître, c'est la quidité des choses sensibles. Est-ce que le raisonnement de St. Thomas ne déborde pas la fin qu'il se propose? qu'est-ce qui justifie saint Thomas de raisonner comme il le fait à ce sujet? - Se rappeler la discussion de Gaetan entre le mode de connaître et de à quoi elle se termine comme à son terme, l'opération de l'intelligence. Si vraiment l'intelligence atteint l'âtre dans toute son universalité, cela comprend bien. Seulement il y a une différence entre ce qui termine la connaissance et la manière dont nous attribuons les choses que nous connaissons.

Le ~~septième~~ second point traité, de la spiritualité de l'intelligence.

Il est bon, lèrement, de savoir sur quoi repose la démonstration de cette spiritualité? Quel en est le fondement? Nous avons consenti toute la démonstration sur un point capital: que notre intelligence est en puissance à connaître toutes les natures corporelles.

21ème point: Connaitre et expliquer l'unité: ce qui est en puissance essentielle.... Certaines choses ne possèdent pas en soi des choses d'une manière actuelle. Parce la distinction qui s'impose entre puissance essentielle et puissance accidentelle.

22ème point: Pour que l'on voie que cet axiome comporte certaines difficultés, entre autres: le fait que notre être est en puissance à connaître l'être dont constitutive. Alors, c'est-à-dire que l'axiome s'applique encore parce que cet axiome est tout à fait universel et ne souffre aucune exception.

Toutes les natures corporelles sont naturellement déterminées. Alors, notre in- telligence ne possède la détermination d'aucun corps. Donc, - elle n'est pas corporelle.

Un autre point sur lequel j'attire votre attention, c'est toujours en rapport avec cette axiome, avec réponse apportée par Aristote, à savoir: comment il se fait que notre intelligence ne peut pas être corporelle? - Celle détermi- nation est un INTRUS APPARENS. Ce qui est, existe en nous de façon naturelle, est un obstacle à la réception des objets à connaître. Alors, à ce sujet on se rappelle que l'on a dit pourquoi cet INTRUS APPARENS PROHIBIT EXTRANGU ne s'applique pas dans le cas de la connaissance angélique. Au contraire, nous avons dit que a cause même de l'absence des natures angéliques, cette affinité est une raison qui favorise la connaissance.

C'est ici qu'arrive la distinction entre les natures qui sont seulement possibles (natures sensibles) et celles qu'ont à la fois connaissables et con- naissantes (natures angéliques). Cette différence doit s'entendre de la nature prise selon tout ce qu'elle est et non pas seulement selon une partie d'elle-même.

Enfin, il serait peut-être bon de pouvoir répondre à la difficulté à propos de la démonstration de la spiritualité de l'âtre. Est-ce que dans cette démonstration, il n'y a pas un passage de l'ordre intentionnel à l'ordre entitatif. L'âtre est spirituellement sur le plan entitatif. Par cela, nous allons chercher notre preuve dans le fait que notre être est en puissance à l'égard des choses corporelles. Donc, elle n'est pas corporelle au point de vue entitatif. Néanmoins, au point de vue intentionnel, elle n'est pas corporelle.

Il y a un passage intérêtant de l'ordre intentionnel à l'ordre entitatif. Conclusion: Puisque notre être ne possède pas d'une façon actuelle, ce qu'il est apte à connaître, elle est en puissance à connaître. Comment peut-on inférer qu'elle est spirituelle? - ce qui fait que notre être est connaissante, c'est qu'elle peut être intentionnellement les choses qu'elle n'est pas d'une façon entitatif.

Le troisième point - c'est la question de l'intellect agent. Il va sans dire que la première question à laquelle on doit répondre est la nécessité de l'intellect agent. Pourquoi poser un intellect agent? Notre intelligence est une faculté essentiellement en puissance. Elle a besoin d'un principe actif qui la force passer de la puissance à l'acte.

Est-ce que l'intellect agent est une faculté de connaissance? - Est-ce qu'il est la même chose que l'habitus des premiers principes?

•politics

...the generic being of man

charles mc coy

faculte de philosophie
universite laval
cours d'ete - 1950