

Chapitre III

Les divers cas d'espèces-objets:

L'essence angélique

L'âme humaine séparée

L'essence divine.

Article I

L'ange et l'âme humaine séparée se connaissent par leur essence.

Nous voudrions, en cet article, tout d'abord montrer que la substance angélique a raison d'espèce intelligible dans la connaissance que l'ange a de lui-même, puis ensuite expliquer comment, très précisément, l'essence angélique s'unit intentionnellement à son intelligence.

Ce que nous disons de la substance angélique par rapport à son intelligence s'applique, d'une certaine façon, à l'âme humaine séparée qui se connaît.

En d'autres termes, nous voudrions étudier la nature de la distinction de l'entitativ et de l'intentionnel dans ces deux cas d'espèces-objets.

La question n'est pas facile à résoudre. Mais elle est importante. — Si, en effet, connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre, l'ange qui se connaît doit devenir soi-même, non pas soi-même sujet, mais soi-même objet. Il doit également en être ainsi de l'âme humaine séparée qui se connaît.

§ 1.

S. Thomas affirme que l'ange se connaît par sa substance, ou que l'essence de l'ange joue le rôle d'espèce intelligible par rapport à son intelligence.

Dans la Somme Théologique:

"Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens: et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat."¹

Dans le De Veritate:

"Intellectus vero angeli, quia habet essentiam, quae est ut actus in genere intelligibilem, sibi praesentem, potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam; non per aliquam similitudinem, sed per seipsam."²

Dans le Contra Gentes:

"Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam, ut actu existentes in esse intelligibili; unde unaquaeque earum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei."³

Le fondement de cette assertion est ainsi exposé par le Docteur Angélique. - D'abord, dit-il, il faut que l'objet intelligible en acte soit uni à l'être intelligent: car l'intellection est une opération immanente: et dans l'opération immanente, l'objet doit être uni à l'agent, contrairement à ce qui a

1. I, q. 56, a. 1.

2. Q. 8, a. 6.

3. L. II, c. 98.

lieu dans l'opération transitive. Deuxièmement, l'objet intelligible en acte et uni à la puissance joue à l'égard de l'intellection le rôle de principe formel. Ainsi l'espèce de la chose vue est le principe formel de la vision dans l'œil. Or, troisièmement, l'espèce de l'objet est tantôt en puissance seulement dans la faculté, et alors cette faculté est connaissante en puissance seulement; mais il se peut aussi que la faculté ait toujours en acte cette espèce, et dans ce cas, elle connaît par cette espèce, et cela sans réception préalable.

Etre mu par l'objet, en ce sens que l'objet cause dans le connaissant l'espèce de lui-même, n'est pas de la raison du connaissant en tant que connaissant, mais en tant qu'il est connaissant en puissance. Et donc, quatrièmement, il est accidentel que l'espèce intelligible inhère en l'être intelligent. Il se peut très bien que cette espèce soit subsistante par soi. Et elle n'en est pas moins principe de l'opération immanente. Ainsi la forme chaleur, qui est en fait une forme accidentelle, inhérente, ne réchaufferait pas moins ou ne serait pas moins principe de caléfaction si elle était une forme subsistante.

Tel est le cas de l'ange. Son essence ou sa substance est une forme immatérielle, intelligible en acte, subsistante par soi. Bien qu'elle ne soit pas une forme inhérente à l'intelligence angélique, elle lui est néanmoins toujours unie en acte, et donc elle est principe de la connaissance par laquelle l'ange se connaît.⁴

4. I, q. 56, a. 1.

§ 2.

Quelles sont les conditions de l'espèce-objet?

Pour expliciter l'argument précédent, il nous faut dire les conditions de l'espèce-objet, et voir si ces conditions se réalisent dans l'essence angélique. Si la substance de l'ange possède ces conditions, i.e. si elle peut être espèce intelligible dans la connaissance que l'ange a de lui-même, il sera inutile d'en appeler à une espèce-vicaire. L'espèce-vicaire, en effet, est un substitut de l'objet. Mais si l'objet peut s'unir par lui-même à la faculté, et cela de la façon requise par la nature de la connaissance, il est vain d'en appeler à un substitut.

Première condition

Pour qu'un objet puisse être lui-même espèce intelligible, il faut tout d'abord qu'il soit intelligible en acte par lui-même, et non par quelque chose de surajouté. Et ce qui le rend tel, c'est sa spiritualité, son immatériabilité. S'il est intelligible en acte, il peut par lui-même déterminer l'intelligence.

Deuxième condition

Deuxièmement, cet objet pourra être par lui-même espèce intelligible, qui sera proportionné à l'intelligence; car il sera son principe spécificateur propre. Pour cela, il doit être spirituel en acte, comme c'est le cas de l'intelligence, et non en puissance seulement.

Troisième condition

La chose qui sera par elle-même espèce intelligible devra être intimement présente et unie à l'intelligence. Comment, en effet, déterminer par elle-même l'intelligence si elle en est distante et séparée?¹

Quatrième condition

L'objet qui voudra être par lui-même espèce intelligible, devra être intimement présent et uni à l'intelligence non pas seulement d'une présence et union subjective ou entitative, mais, formellement, d'une présence et union intentionnelle ou objective. Ainsi, par exemple, notre âme, dans l'état d'union au corps, est le sujet d'inhérence de notre intelligence; et pourtant, il est admis communément qu'elle ne peut, directement, immédiatement et par elle-même déterminer intentionnellement notre intelligence en cette vie.²

Cinquième condition

Pour qu'une chose soit par elle-même espèce intelligible, il faut qu'elle exerce une certaine causalité effective, soit immédiate soit radicale, sur l'acte d'intellection par lequel elle est intelligée; et, si elle est substance et que la faculté connaissante est son accident, il faudra qu'elle se subordonne la faculté-accident dans l'ordre entitatif, contrairement à ce qui a lieu pour les espèces-vi-

-
1. Voir Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. IV., Disp. 21, a. 2, n. 7.
 2. Voir Id. Ibid., n. 8.

caires, qui, entitativement, sont subordonnées à la faculté. Il faudra, de plus, qu'elle se subordonne la faculté dans l'ordre intelligible, puisque l'objet, de soi, est l'acte de la puissance.

3. Voir Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 15.

§ 3.

La substance de l'ange réalise les
trois premières conditions de l'es-
pèce-objet.

Elle réalise la première.

Car elle est intelligible en acte, étant spirituelle. L'espèce-vicaire intelligible, en effet, n'a d'autre but que de rendre intelligible en acte la chose qui n'est intelligible qu'en puissance, et d'actuer à son endroit la faculté. On voit donc que l'essence de l'ange, qui est intelligible en acte parce qu'elle est spirituelle, pourra par elle-même jouer le rôle d'espèce intelligible auprès de son intellect.

Elle réalise la deuxième.

L'essence de l'ange est proportionnée à son intellect qui est acte puisqu'elle est elle-même immatérielle, spirituelle en acte. A cause de cela, elle pourra être le principe spécificateur propre de son intellect.

Elle réalise la troisième.

La substance de l'ange est intimement présente et unie à son intelligence. Elle est, en effet, la racine immédiate d'où émane son intellect qui inhère. Les espèces-vicaires intelligibles, elles, inhièrent en l'intelligence sans toutefois émaner d'elle. On voit donc que la connexion, l'union de ces dernières avec l'intelligence est moins intime,

moins immédiate que celle qui a lieu entre l'essence immatérielle d'un ange et son intelligence. À ce point de vue, donc, rien n'empêche la substance d'un ange de jouer auprès de son intellect, dans la connaissance qu'il a de lui-même, le rôle d'espèce intelligible.¹

1. Voir Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Disp. 21, a. 2, n. 7.

§ 4.

La substance de l'ange réalise la
quatrième condition de l'espèce-
objet.

La substance d'un ange est présente et unie à son intellect non seulement d'une façon entitative et subjective en tant qu'elle est son sujet d'inhérence et qu'elle le sustente; mais encore, elle lui est unie d'une façon objective ou intentionnelle, parce qu'elle le détermine intelligiblement.

Voyons d'abord ce que dit s. Thomas à ce sujet:

"Essentia angeli quamvis non possit comparari ad intellectum sicut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo."¹

"essentia enim angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia."²

Commentant ces passages, Jean de Saint-Thomas écrit:

"Itaque substantia spiritualis non solum subjective, sed objective se habet ad intellectum, et in quantum subjective, sic sustentat et recipit intellectum entitative, quia intellectus illi inhaeret; in quantum vero objective, sic comparatur ad intellectum, ut actus obiectivus determinans illum intelligibiliter, ibique non operatur, ut substantia, sed ut intelligibile determinans, cum alia sit unio et conjunctio in ratione entis, alia in ratione intelligibilis, et secundum primam concurrat substantia per modum sustentantis, et subjecti, secundum vero alteram per modum objecti specificantis, et determinantis objective ad intelligendum."³

1. De Veritate, q. 8, a. 6, ad 2m..

2. Id. Ibid., ad 6m..

3. Curs. Theol., Vires, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 9.

Que dire maintenant du mode de cette union intentionnelle?

- Ici, encore, ce sont les deux grands commentateurs de s. Thomas, Cajétan et Jean de Saint-Thomas, qui vont nous expliquer la pensée du Maître.

Faut-il comprendre la chose comme ceci? - Cette actuation de l'intellect de l'ange par son essence se ferait de telle façon que la substance, dont émane entitativement l'intelligence et qui la sustente, recouvrirait à son tour, pour ainsi dire, l'intelligence, et se réfléchirait sur elle d'une façon intelligible, comme une forme intentionnelle qui l'actuerait.

Cette explication offre des difficultés sérieuses. Car, d'abord, comment la substance de l'ange peut-elle recouvrir intentionnellement son intelligence, si ce recouvrement, cette actuation ne se fait pas, au préalable, selon l'ordre entitatif? Car une union réelle intelligible présuppose nécessairement une union réelle entitative. Or, il répugne que la substance de l'ange informe entitativement l'intelligence qui est son accident. D'autre part, dire que la substance assiste intimement, mais extrinsèquement, son intelligence, c'est ne rien dire.⁴

Cajétan a traité de ce problème avec sa subtilité et sa profondeur coutumières. La substance de l'ange, dit-il, actue d'une façon réelle son intelligence, selon l'ordre intentionnel, non pas par inhérence, ni par information, mais par identité.

4. Voir Jean de Saint-Thomas, ibid., n.10.

"Nos enim dicimus essentiam esse ipsi angelo, non solum in esse naturae intrinsecam, sed etiam in esse intelligibili. Ita quod est objectum actu intelligibile magis intime unitum quam per informationem seu inhaesionem: quia est conjunctum per identitatem." 5

Si on objecte que chez l'ange il y a distinction réelle entre l'intelligence et la substance, Cajétan répond:

"...dicendum est quod nihil refert ad propositum distinctio vel identitas intellectus cum angelo... Imaginandum est enim quod, quia intelligere primo est opus substantiae intelligentis, perfectius intelligere fit, si substantia ipsa utramque vim habet, scilicet et objecti et operantis, quamvis mediante aliqua proprietate illam operationem eliciat; quam si solam vim operantis habeat, et mediante illamet proprietate, objecti vim accidentaliter adipiscatur..."

"Sed quod multos fallit, est quia considerantur intellectus angeli et substantia ejus quasi duae res seorsum, et quaeritur quomodo uniuntur: cum tamen, secundum veritatem, intellectus fluat ab essentia actu intelligibili, magisque intimius formatus illa quam quacumque intentionali specie; et hoc in genere intelligibili." 6

"...ex hoc enim quod cognoscens ex natura sua non habet in se cognitum, sed est in potentia ad illud, sequitur quod moveatur ab illo, et fiat actu tale quale cognitum est. Unde, ut subdit s. Thomas, si cognoscens ex se vel aliunde actu haberet in se naturam cogniti, non moveretur a cognito, ut de se patet: quia nihil est mobile ad id quod habet." 7

Voici comment Cajétan conçoit la chose. - L'intelligence de l'ange est le principe prochain de son intellection. Mais sa substance en est le principe éloigné ou radical. On peut donc dire que la substance de l'ange est son intelligence prise ra-

5. In Iam. Partem, q. 56, a. 1, n. VIII.

6. Id. Ibid., n. IX.

7. Id. Ibid., n. X.

dicalement. Et ainsi la substance de l'ange, en tant qu'objet intelligible en acte, détermine l'intelligence radicale de l'ange, c'est-à-dire la substance elle-même de l'ange considérée comme racine et principe de son intelligence-faculté. Cette détermination, on le conçoit facilement, se fait par identité. En d'autres termes, parce que la même substance angélique possède à la fois et la raison d'objet intelligible et la raison de sujet intellectuel, de cette substance émane la faculté intellectuelle: comme faculté d'intelliger, elle émane de la substance considérée comme sujet qui la sustente; elle en émane entitativement; mais elle a aussi, inséparablement, sa détermination intentionnelle, laquelle lui vient de la substance considérée comme objet intelligible en acte.

Jean de Saint-Thomas reprend ainsi l'explication de Cajétan:

"Est ergo considerandum quod substantia angeli, quia immaterialis et spiritalis est, per seipsum est actu intelligibilis, et intellectiva, et esse intelligibilem pertinet ad principium objectivum intelligendi, esse autem intellectivam pertinet ad principium subjectivum, a quo egreditur operatio intelligendi ut a principio radicali. Et sic cum ipsa substantia sit radicaliter suus intellectus, identificantur in intellectu radicali, qui est ipsamet substantia angeli, duae illae rationes seu formalitates, et objecti intelligibilis et subjecti intelligentis: unde cum in sua radice intellectus istae duae rationes concurrant per identitatem, scilicet ratio objectiva et subjectiva, intelligibilis et intellectiva, quando a tali radice intellectuali emanat potentia intellectiva, emanat ut vis intellectiva, seu operativa intellectionis, et ut determinata, et completa objectiva a seipsa ut ab objecto intelligibili." 8

8. Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 11.

Et le même commentateur nous livre ce bel exemple: si la puissance visuelle, dit-il, émanait de la substance de l'âme sensitive, comme déterminée par l'espèce d'une couleur et par la lumière, elle serait par le fait même déterminée à voir cette couleur. Car dans son émanation elle-même elle serait déterminée intentionnellement par l'objet. Peu importe que la détermination intentionnelle de la faculté connaissante se fasse dans l'émanation de celle-ci ou bien, par une information qui survient après l'émanation.

"...et sic species substantia. facit
per emanationem in intellectu proprio subiecti
sicut accidens per inhesionem." 9

Cette exposition faite, considérons maintenant trois objections.

On objecte premièrement:

Il ne suffit pas, pour expliquer la connaissance de l'ange par son essence, de dire que son essence en tant qu'objet ou selon son être intelligible comporte identité avec son intelligence radicale, i.e. avec la substance elle-même de l'ange selon qu'elle est la racine de la faculté accident. Mais il faut que cette union et cette identité ait lieu entre l'objet et la faculté elle-même qui émane, ou la puissance prochaine d'intellection; car c'est bien par son intelligence-faculté que l'ange s'intelligé formellement.

9. Id. Ibid., n. 11.

Or, si l'union se fait entre l'objet et la faculté intellectuelle proprement dite, ce sera une union selon l'être intelligible, comme celle qui a lieu pour les espèces-vicaires, lesquelles informent la puissance et dans la ligne de l'entitativ et dans la ligne de l'intentionnel.

Il ne répugne pas, en effet, que l'union qui a lieu entre la substance de l'ange et sa faculté intellectuelle soit double virtuellement, i.e. que la substance s'unisse d'abord à son intelligence comme sujet radical qui la sustente et d'où elle émane, puis comme objet qui la détermine et la spécifie dans l'ordre intelligible. Ainsi, par exemple, l'existence qui est distincte de l'essence, est unie à l'essence d'une double manière: d'abord, comme à son sujet qui la reçoit, puis comme à un principe qui la spécifie, de sorte que, par exemple, l'existence de l'homme n'est pas l'existence du cheval. Par le fait que l'existence actue telle essence et non pas telle autre, elle est une existence de cette espèce-ci et non de cette espèce-là.

Jean de Saint-Thomas répond à cette objection d'une façon fort lumineuse:

"...respondetur non sufficere identificatio-
nem objecti cum virtute radicali intelligendi SINE
DIMANATIONE IPSIUS VIS INTELLECTIVAE A TALI IDENTI-
FICATIONE, et ut participante ab ipsa substantia
id quod virtutis est in eliciendo, et id quod objecti
est in determinando. Illa autem identificatio objec-
ti cum virtute radicali SIMUL CUM EMANATIONE POTEN-
TIAE AB IPSA, participando utramque perfectionem, et
in ratione intelligibilis objective, et in ratione

intellectivi subjective sufficit ut TALIS INTELLIGENTIA MANEAT DETERMINATUS AB OBJECTO, PROCEDERE ILLA COGNITIO A POTENTIA ET OBJECTO, quia, ad hoc ut ab objecto procedat, sufficit quod ipsa substantia mediante intellectu influat in actum, non solum ut intellectiva radicaliter est, sed etiam ut intelligibilis, ut statim dicemus. Ut autem determinet intellectum in esse intelligibili, NON REQUIRITUR QUOD UNIATUR ILLI ENTITATIVE PER SUPERADDITAM UNIONEM, ut explicatur est, nec quod identificetur cum intellectu identificatione aliqua entitativa, ut de se notum est, cum intellectus sit entitas realiter distincta a sua substantia, etiam ut intelligibilis est. Nec denique fit aliqua alia identificatio, seu unio formalis in esse intelligibili SUPERVENIENS intellectui POST emanationem a sua radice, quia haec non apparet quomodo fiat, sine nova actione et applicatione in qua fundatur unio: ...in essentia autem angeli non fit nova immutatio et applicatio essentiae suae ad intellectum ut in ratione objecti ei uniatur. Restat ergo quod fiat identificatio, et unio radicalis, et virtualis secundum, quod ipsa substantia ut radicaliter intellectiva est, etiam formaliter, et actu intelligibilis, et ex tali radice sic intellectiva intelligibili emanat potentia, etiam intelligibiliter determinata, et non solum ut vis intellectiva et elicitiva: potestque trahere, et participare per talem emanationem, objectivam determinationem formaliter in se ab intelligibilitate substantiae radicalis, sicut trahit vim elicendi, et operandi intellectionem ab ejus intellectiva vi radicali. Quod vero dicitur de existentia, quod eadem unione, qua conjungitur essentiae, et recipitur in illa, ut in causa materiali, etiam specificatur, seu determinatur ab illa ut a formali, dicimus ita esse et inde explicari nostram sententiam, quia sicut existentia specificatur, et determinatur ab essentia, NON per hoc quod essentia SUPERVENIAT EXISTENTIAE, eique ut causa formalis de novo uniatur, ipsa existentia materialiter suscipiente essentiam, et specificationem ejus, sed per hoc quod existentia, quae RESULTAT EX PRODUCTIONE TALIS ESSENTIAE, ADAEQUATUR ILLI; et sic modificatur in ipsa receptione a specificativo hujus essentiae, participatque et ebibit existentia ab ipsa essentia determinatam illam speciem; ita intellectus ex hoc quod dimanat a substantia, in qua non solum est intellectiva vis radicalis, sed etiam intelligibilitas objectiva, quia immaterialis et spiritualis est in actu, ex hac emanatione ebibit et participat non solum intelligendi virtutem ab illa radice, sed etiam determinationem ob-

jectivam ab illa intelligibilitate; et sic manet actus, et determinata a sua substantia, ut ab objecto, non PER INFORMATIONEM SUPERVENIENTEM, sed per emanationem a tali substantia, etiam ut habente rationem objecti intelligibilis, ut dictum est." 10

On objecte encore:

Mais cette actuation qui a lieu "non par inhérence ni par information, mais par identité" ne détruit-elle pas la distinction de l'entitativ et de l'intentionnel chez l'ange?

-Pas du tout. Nous voulons précisément, pour le moment, revendiquer cette distinction chez les substances séparées créées. Seulement, il faut nous rappeler la nature de la distinction que nous avons établie, au chapitre précédent, entre l'entitativ et l'intentionnel. Il ne s'agit pas d'une distinction réelle du côté de l'objet, mais d'une distinction de raison raisonnée, ou cum fundamento in re, comme entre l'être et sa propriété transcendente. L'essence de l'ange est bien et ce d'où émane entitativement l'intelligence angélique et ce qui détermine objectivement, intentionnellement cette intelligence. L'essence de l'ange possède ces deux raisons qui sont une identice et materialiter, mais distinctes formaliter: comme la propriété de l'être est l'être identice et materialiter, sed non formaliter. L'essence de l'ange se distingue donc virtuellement, ou d'une distinction de raison

10. Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 14.

raisonnée, selon ces deux ordres ou ces deux genres: en tant que l'intelligence inhère en elle et en émane, elle ne dit que son entité propre absolue: elle est une certaine nature et appartient au genus rei; mais en tant qu'elle est intelligible en acte et détermine objectivement l'intelligence qui émane d'elle, elle est l'acte premier de son intelligence et la forme intentionnelle qui la formalise: elle a raison d'objet intelligible et appartient au genus intelligibilis.
 Elle n'est plus prise comme entité absolue, mais formellement dans son rapport de complément de l'intelligence, dans son rapport d'objet intelligible. Son être intelligible est son être entitativ identice, sed non formaliter.

On objecte troisièmement.

Une chose ne peut pas avoir raison d'espèce intelligible si elle n'actue pas réellement, dans l'ordre intelligible, la faculté. Or, cette information réelle intentionnelle présuppose une information réelle entitative, puisqu'une chose ne peut être réellement représentée que dans et par une certaine entité. Or, toute entité est substance ou accident, et la substance de l'ange, entitativement prise, est une substance. Mais comment une substance peut-elle informer d'une façon vraie et réelle son accident?

-Nous avons déjà répondu implicite-
 ment à cette difficulté. Nous avons dit, en effet, que la substance de l'ange n'actue pas son intellect par information, mais

par identité, en ce sens qu'elle s'identifie avec lui radicalement, et que, conséquemment, l'intellect émane d'elle à la fois comme puissance intellectuelle, et comme déterminée objectivement, i.e. dans l'ordre intelligible, par la substance. C'est précisément la différence qui existe entre l'espèce-vicaire, qui est accident, et l'espèce-objet, qui est substance. La première actue par information et dans l'ordre entitativ et dans l'ordre intentionnel, tandis que la seconde actue par identité radicale, comme nous l'avons expliqué. Parce qu'elle est intimement présente et unie à la faculté et que, d'autre part, la faculté en émane à la fois comme d'un principe radical d'intellection et comme d'un principe intelligible en acte, cette substance joue vraiment le rôle d'espèce intelligible par rapport à son intelligence.

§ 5.

La substance de l'ange réalise la
cinquième condition de l'espèce-ob-
jet.

Tout d'abord, la substance angélique, non pas seulement en tant que principe intellectuel radical, mais aussi en tant qu'objet intelligible, exerce une certaine causalité efficiente sur l'acte d'intellection par lequel l'ange s'intelligé. En plusieurs endroits, le Docteur Angélique compare l'espèce cognoscible à la forme chaleur.¹ Or, la chaleur est cause effective prochaine de la caléfaction.

Sans doute, l'essence de l'ange, formellement en tant qu'objet intelligible en acte, n'est-elle pas principe efficient principal et radical de l'opération vitale par laquelle l'ange se connaît; ce principe efficient radical, ici, c'est la substance angélique prise formellement comme entité, comme sujet de l'intelligence-faculté. La substance de l'ange, considérée comme objet intelligible, est, premièrement et principalement, principe déterminateur et spécificateur. Mais, d'autre part, comme dit Jean de Saint-Thomas,² la connaissance est un acte assimilateur; nous savons de plus qu'il y a, au terme de la connaissance que l'ange a de lui-même, production d'une espèce-vi-

1. Voir: De Veritate, q. 2, a. 6; I, q. 56, a. 1; I, q. 85, a. 2.

2. Voir: Curs. Phil., Tom. III, q. 6, a. 3, p. 189, a41-p. 191, a2.

caire expresse. Or, la production de cette similitude expresse ne procède pas de la seule intelligence-faculté comme d'un principe efficient suffisant. Il faut donc assigner un autre principe efficient qui contribue à réaliser cette assimilation et cette expression. Et ce principe n'est autre que l'objet lui-même qui a actualisé en acte premier la puissance.

"...cognitio est actus potentiae assimilativus et productivus speciei expressae. Sed potentia sola non est sufficiens principium effectivum hujus similitudinis expressae, siquidem non potest ipsi soli assimilari talis effectus. Ergo oportet assignare alterum principium effectivum, cui simul cum potentia assimiletur iste effectus. Non est autem aliud principium, cui assimiletur species expressa ut egrediens a potentia, nisi impressa, quae determinat illam ad tale objectum. Ergo cum in tali egressione, quae effectiva est, egrediatur a potentia et specie illa cognitio et similitudo, manifestum est, quod non sola potentia est principium effectivum, sed potentia ut determinata per speciem, et consequenter species ipsa effective cooperatur." 3

Ceci dit, il faut cependant noter que la substance de l'ange en tant qu'espèce intelligible n'est pas subordonnée entitativement à l'intelligence de l'ange, qui est son accident, contrairement à ce qui a lieu dans le cas des espèces-vicaires, qui, elles, inhérent entitativement en la faculté. Il n'est pas essentiel à l'espèce qu'elle influe sur l'acte de connaissance de par sa subordination entitative à la puissance; mais il peut se faire qu'elle influe sur l'acte de connaissance

3. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, q. 6, a. 3, p. 189, b41-p. 190, a18.

par suite de la subordination de la puissance à l'espèce. Et c'est ce qui a lieu dans la connaissance que l'ange a de lui-même. Ainsi, si la chaleur subsistait dans le bois et était identifiée au bois, elle ne réchaufferait pas moins que si elle est une forme inhérente. L'intelligence de l'ange n'émane pas de sa substance comme une puissance qui serait intelligiblement indéterminée ou indifférente envers cette substance comme envers tout autre objet; mais elle en émane comme déterminée intelligiblement par cette substance. ⁴

4. Voir Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 15.

§ 6.

Conclusion générale concernant la
substance de l'ange comme espèce-
objet.

L'ange se connaît par son essence. Sa substance a, individuellement bien que distinctes formellement, et la raison de sujet intellectuel et la raison d'objet intelligible. L'intelligence de l'ange émane de sa substance à la fois comme principe prochain d'intellection, et comme déterminée intelligiblement et connaissant, du moins en acte premier, sa substance.

Evidemment, la substance d'un ange ne peut jouer le rôle d'espèce-objet que par rapport à l'intelligence de ce même ange. Par exemple, l'essence de Gabriel ne peut pas être espèce-objet pour l'intelligence de Raphaël. En effet, pour que la substance angélique puisse servir d'espèce intelligible à une intelligence, il faut ou bien qu'elle l'informe ou inhère en elle, ou bien que ce soit cette intelligence qui inhère en elle et en émane comme déterminée objectivement. Or, si la substance d'un ange ne peut pas informer proprement la faculté de ce même ange, à plus forte raison ne peut-elle pas informer proprement celle d'un autre ange. Car toute information intentionnelle présuppose une certaine union entitative dans un genre de cause quelconque. Mais il n'existe aucune union entitative, en quelque genre de cause que ce soit, entre la substance d'un ange et l'intelligence d'un autre ange. - Le deuxième cas est

également impossible: l'intelligence d'un ange n'émane pas de la substance d'un autre ange. Il s'ensuit donc que pour que Raphaël connaisse Gabriel, il lui faut une espèce-vicaire.¹

L'essence de l'ange ne peut pas non plus être espèce terme ou espèce expresse.

"Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse."²

En d'autres termes, parce que l'intelliger et le être chez l'ange n'est pas identique à la substance, le fruit ou le terme exprimé de cette diction sera quelque chose de distinct de la substance de l'ange; ce sera une espèce-vicaire.³

l'ange
Troisièmement, non seulement connaît son essence par son essence, mais aussi il connaît par son essence ses accidents naturels. Car de même que les accidents naturels de l'ange ont dans la substance et par la substance leur être, ainsi ont-ils en elle et par elle leur intelligibilité. Autrement dit, l'intelligibilité de la substance angélique est apte à représenter intentionnellement à son intellect ses accidents naturels.⁴

1. Voir Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 16.

2. Contra Gentes, L. 4, c. 11.

3. Voir Jean de Saint-Thomas, ibid., n. 17.

4. Id. Ibid., n. 18; se reporter aussi à: I, q. 58, a. 3.

Concluons donc que la substance angélique joue le rôle d'espèce intelligible dans la connaissance que l'ange a de lui-même et de ses accidents naturels.

Nous avons montré comment cela peut se faire, et comment la substance de l'ange ne fait pas qu'assister extrinsèquement son intelligence, mais encore la détermine vraiment, non seulement dans la ligne de l'entitativ en tant qu'elle est la racine d'où l'intelligence émane et le sujet qui la sustente, mais encore en tant qu'elle est intelligible en acte et qu'elle la détermine intelligiblement. Elle la perfectionne non seulement par son intellectualité radicale active, mais aussi par son intelligibilité objective. Et cette détermination se fait, non par une information qui surviendrait à l'émanation de l'intelligence à partir de la substance, mais dans et par cette émanation elle-même.

§ 7.

L'âme humaine séparée, espèce-objet
par rapport à son intelligence.

Ce que nous avons dit de la substance angélique comme espèce-objet intelligible par rapport à son intelligence, convient aussi à l'âme humaine séparée du corps. La substance de l'âme humaine réalise les cinq conditions requises à l'espèce-objet. Elle est intelligible en acte, parce que spirituelle en acte. Elle est intimement présente et unie à son intelligence. Elle lui est présente et unie non seulement d'une présence et union physique, subjective, excitative, mais aussi d'une présence et union objective et intentionnelle. Enfin, elle exerce une certaine causalité effective dans l'acte de connaissance par lequel elle se connaît, sans en n'étant pas subordonnée entitativement à son intelligence qui est son accident.

Si, comme nous l'avons dit précédemment¹, dans l'état d'union au corps, notre âme ne se connaît pas par sa substance, c'est pour une autre raison.

Notre intelligence, en tant qu'elle émane de l'âme humaine, en émane à la fois comme d'une racine et d'un principe d'intellection, et comme d'un objet intelligible qui la détermine, bien que cette intelligibilité de la substance de l'âme ne se manifeste pas en acte, selon sa pure spiritualité, ni par soi.

1. Voir: p.56: Quatrième condition.

directement et immédiatement, à notre intelligence, dans l'état d'union au corps; et cela parce que, dans l'état d'union au corps, la connaissance de notre âme débute par les sens; ce qui fait que notre intelligence est, ici-bas, tournée vers les sensibles. L'union objective entre l'âme humaine et son intelligence existe en acte dès ici-bas; mais la manifestation à l'intelligence de l'intelligibilité de la substance, dans sa spiritualité et immatérialité pure, ne se trouve qu'en puissance, à cause de la conversion naturelle de l'intelligence unie au corps vers les choses sensibles.² Aristote nous dit, au III^e livre du De Anima, que notre âme, ici-bas, se connaît comme elle connaît les autres choses, c'est-à-dire par des espèces qui lui viennent des phantasmes. Et s. Thomas:

"Sed quia"

connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est (quaest. praec., a. 1., ad 2^m., et quaest. 84, a. 7), consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster."³

Il ne faut cependant pas entendre ces paroles dans le sens que l'âme se connaîtrait ici-bas par une espèce abstraite des sens, de telle sorte que cette espèce serait la similitude de

2. Voir Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 13.

3. I, q. 87, a. 1.

l'âme elle-même, mais bien dans le sens suivant : l'intelligence, considérant la nature de l'espèce qui est abstraite des sensibles, découvre la nature de l'âme en laquelle est reçue cette espèce.

Il ne faut pas oublier que l'intelligence humaine, dans l'état d'union de l'âme au corps, est la faculté d'une âme informant un corps ; par suite, elle dépend du corps, ministériellement, dans son mode de connaître, d'opérer.

Article II

L'espèce-objet qu'est l'essence divine.

Distinction de l'entitativ et de l'intentionnel
en Dieu.

§ 1.

L'essence divine a raison d'objet.

Du premier coup, on voit mal que l'essence divine puisse avoir raison d'objet ou d'espèce-objet par rapport à l'intellect divin, puisque l'intellect divin et la substance divine sont réellement identiques.

Pourtant, s. Thomas dit explicitement:

"...species principalis intellecti... (in Deo) nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam."¹

Commentant ce passage, Jean de Saint-Thomas écrit:

"Hic Sanctus Doctor, dicendo quod specificatur per essentiam suam, admittit essentiam habere munus specificandi, et consequenter objecti formalis. Et simile patet I Contra Gentes, cap. 48 (ratione 5). -- Et ratio est manifestissima: quia etsi Deus sit suum intelligere, tamen vere et proprie est intelligibilis et intellectus a se, licet in actu puro; ergo habet veram rationem objecti, quia nihil aliud est esse objectum alicujus potentiae, quam esse id quod attingitur ab illa: sicut Deus est objectum voluntatis, quia est volitum a se."²

Certains ont tort de s'imaginer que l'objet spécifique de soi comporte certaines fonctions que ne peut exercer l'essence divine auprès de l'intellect divin qui lui est identique. Tout d'abord, disent-ils, l'objet spécifique joue le rôle de cause formelle et détermine la perfection de ce dont

1. I, q. 14, a. 5, ad 3m..

2. Curs. Theol., Solesme, Tom. II, Disp. 17, a. 1, n. 1.

-Il est le spécificateur. Or, l'intellection divine qui est acte pur et infini ne peut rien recevoir de l'objet ni être déterminé par lui comme par une cause formelle. Deuxièmement, il est du rôle de l'objet spécificateur de mouvoir la faculté à éliciter son acte; mais si l'essence divine est identique à l'intellect divin et à l'intellection divine, elle ne peut pas mouvoir le premier ni avoir raison de cause motrice par rapport à la seconde. Troisièmement, l'objet spécificateur doit être terme par rapport à l'intellection; mais il est évident que l'essence divine ne peut pas terminer l'intellection divine qui lui est identique. Quatrièmement, pour avoir raison d'objet spécificateur par rapport à l'intellection divine, il faudrait que l'essence divine dise elle-même ordre transcendantal à cette intellection.³

Pour voir tomber toutes ces difficultés, il suffit de distinguer entre l'objet spécificateur absolument parfait et celui qui comporte des imperfections. L'essence divine a vraiment raison d'objet spécificateur par rapport à la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures; mais cet objet spécificateur est purifié de toute imperfection comme il convient à l'être intelligible en acte pur.

"Constat enim quod ad lineam intelligibilem pertinet intelligere active et intelligi passive,

3. Id. Ibid., nn. 2 et 3.

et utrumque dicit perfectionem, quia dicit actualitatem seu ipsum esse intelligibile, quo aliquid est intellectum in actu, et non solum intelligens: et hoc dicit magnam perfectionem, quia constituit primam veritatem, ut cognoscibilem in actu secundo: pertinet enim veritas ad rationem cognoscibilitatis passivae. Et in hac ratione debet esse cognoscibilitas non in actu primo et in potentia, sed in actu ultimo, id est, ut cognita, non ut solum cognoscibilis. Et ita ubi invenitur ordo intelligibilis in summa perfectione, inveniri debet ratio objecti, quod est intelligi, et ratio intellectionis, quod est intelligere. Ut autem advertit S. Thomas infra (q. 27, a. 1, ad 2), quanto objectum et intellectus magis unum fiunt, tanto est perfectior intellectio: intelligere enim ad hoc nititur ut trahat ad se objectum et unum fiat cum illo. Unde formalis ratio objecti non petit distinctionem ab intellectu, sed magis unitatem et identitatem: distinctio autem et divisio inter objectum et intellectum nascitur ex limitatione et imperfectione intelligibilitatis, ut docet D. Thomas (in hac quaest., a. 2). Quare non est de ratione objecti ex vi suae perfectionis et formalitatis, quod inter illum et intellectionem intertur ordo transcendentalis, vel ratio causae formalis aut moventis: sed hoc solum invenitur in objectis habentibus aliquam imperfectionem et potentialitatem, per quam distinctio ab ipsa intellectione quam creantur. Alterum praecisa ratio objecti, secundum id quod per intellectionis est salvatur in hoc quod sit res intellectus passive, et unum cum ipso intelligere, illudque distinguat sive ab aliis actibus qui non sunt intelligere, sive ab aliis objectis quae non sunt unum cum ipso intelligere sed extra illud manent et mediante hoc specificativo et formali intelliguntur, ut contenta in illo. Et hoc modo essentia divina ut intellectus seu ipsamet intellectio ut intellecta et acta, distinguit a volitione quae respicit ipsam essentiam divinam ut bonam; et similiter distinguitur a creaturis, quae sunt objectum materiale, et mediante principio et formali cognoscuntur."4

On voit donc qu'il n'est pas requis de l'objet spécifiqueur absolument parfait qu'il meuve réellement, qu'il cause, qu'il dé-

4. Id. Ibid., n. 4.

termine et limite formellement; il suffit qu'il remplisse ces fonctions par mode d'éminence. Car toutes ces fonctions, prises formellement, présupposent qu'il y a distinction réelle entre l'objet spécificateur, la faculté et l'acte d'intellection.

"...sufficit ergo ad formalem rationem objecti, secundum conceptum perfectum objecti, quod constituat rem aliquam in esse intelligibili seu intellectae per modum veritatis, et quod distinguat a quacunque alia ratione formali quae non sit attingentia veritatis, et a quocunque objecto materiali quod solum ratione illius formalis intelligitur. Et sic potest aliquid specificare seipsum, non specificatione causante et limitante specificatum, sed identificante illud sibi summa unitate formali, ut explicatum est." 5

On voit également que cet ordre transcendantal entre l'objet spécificateur et l'intellection spécifiée ne peut être de la raison de l'objet spécificateur lui-même, que si cet objet spécificateur est distinct de l'intellection spécifiée. Mais, pour l'objet d'intellection, être distinct de l'intellection elle-même, ce n'est pas un signe de perfection: c'est, au contraire, un signe d'imperfection. 6

5. Id. Ibid., n. 6.

6. Id. Ibid., n. 5.

§ 2.

L'essence divine a raison d'espèce intelligible dans la connaissance que Dieu a de lui-même et dans celle qu'il a des créatures.

En D'autres termes, pour Dieu, l'unique et totale raison de se connaître et de connaître les créatures, c'est son essence.

"Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit."¹

"Ad sciendum autem qualiter alia a se, componant, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per propriam speciem adaequatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius; vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso."²

Dieu se connaît par son essence.

En effet, comme il a été dit déjà, il faut que l'objet de l'intelligence soit en acte dans

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

2. I, q. 14, a. 5.

l'être intelligent pour que ce dernier intellige. D'autre part, toute diversité entre l'intelligence et son objet provient d'une potentialité quelconque. Comme dit excellemment Cajétan:

"...identitas horum(intellectus et objecti intellectus) sequitur actualitatem status eorum,diversitas vero potentialitatem. Intelligibile(ergo) oportet esse in intelligente,et non est aliquomodo distinctum nisi per potentiam;ergo intelligibile illius in quo nulla est potentia,nullo modo distinguitur ab eo: si ergo Deus est absque potentia,etc.,ergo,..."³

Le même commentateur note encore⁴ que lorsque s.Thomas dit que l'essence divine est son espèce,il prend le mot espèce au sens universel,c'est-à-dire et d'espèce impresse et d'espèce expresse. En effet,là où l'intelligence et l'espèce,prise universellement,ne se distinguent pas,l'intelligence et l'objet de l'intelligence sont tout à fait identiques:c'est-à-dire qu'il n'y a entre eux ni composition d'acte et de puissance,ni composition de substance et d'accident. En Dieu seul,l'intellection et l'espèce expresse est substantielle.

Dieu se connaît donc d'une connaissance immédiate,sans interposition d'espèce représentative créée. En lui,l'intellect,l'espèce et l'acte de l'intellect sont absolument une seule et même chose. Tout se tient ici. Du même coup,s.Thomas se trouve à démontrer que Dieu même constitue,au fond, tout l'objet de la connaissance divine.

3. In Iam.Partem,q.14,a.2,n.1.

4. Id.Ibid.,n.5.

Chez les êtres créés, quand le sensible ou l'intelligible est en puissance, c'est-à-dire quand la chose est simplement en soi avec la capacité d'être sentie ou intelligée, mais n'exerce pas encore en acte ce pouvoir, cette capacité, elle est évidemment distincte du sens ou de l'intelligence qui doivent s'en emparer plus tard. Quand, de son côté, le sens ou l'intellect est en puissance, i.e. à l'état de capacité de connaître, mais n'exerce pas encore cette capacité, il est également distinct de l'objet. Mais lorsque la connaissance a lieu, l'objet vient déterminer le connaissant et lui procurer un supplément, un prolongement d'existence. Le connaissant dès lors devient l'objet, l'objet devient le connaissant: dans l'ordre intentionnel, le connaissant et le connu se confondent. Ils ne font vraiment qu'un: ils communient dans un acte commun. Et sans qu'il en résulte formellement aucun composé d'ordre constitutif, il se fait d'eux, dit Averroès, une unité plus intime qu'entre la matière et la forme des êtres physiques.

On voit par là qu'un être pleinement en acte, comme c'est le cas de Dieu, ne peut pas avoir d'objet à connaître, puisque avoir à connaître est une possibilité, une capacité; non un acte. Quand Dieu connaît, donc, ce qu'il connaît lui est, en tant qu'objet, nécessairement identique.

"...in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem." 5

Dieu connaît les créatures dans son essence.

Non seulement

Dieu se connaît lui-même par lui-même, mais il ne connaît en réalité que lui-même. Non, certes! qu'il ignore les autres choses. Il les connaît toutes selon leurs caractères propres, leur individualité la plus intime, leur durée, leurs activités, les résultats de ces activités.⁶ Seulement, ces autres choses, il ne les connaît pas en elles-mêmes, mais dans sa propre essence, comme dans une sorte de miroir. Mais, notons-le, ce miroir ne fait pas que refléter, que réfléchir; il crée, il porte les choses; il est, lui, la souveraine réalité; il est même toute réalité; car le réel appelé créature ne fait pas addition au réel divin. L'essence divine dans laquelle Dieu voit les créatures, est l'essence par laquelle il produit les êtres créés selon toutes leurs différences. On le comprend, dans ces conditions, voir les êtres créés en lui-même est plus parfait que de les voir en eux-mêmes.

Les représentations des créatures en Dieu ne sont autre chose que l'essence divine conçue comme représentable elle-même en des multitudes d'êtres. Comme nous l'avons insinué plus haut, en toute rigueur de termes, Dieu n'a d'autre objet d'intelligence que soi-même. Car étant tout acte, et en acte à l'égard de tout être, comment pourrait-on le supposer en at-

6. I, q. 14, aa. 5 et 6.

tent à l'égard d'un objet quelconque, d'un objet qui devrait le déterminer et par rapport auquel il serait passif. L'objet auquel il devrait une nouvelle perfection, lui qui est la perfection souveraine? La connaissance que Dieu a des créatures est antérieure à elles. Tout ce que Dieu a, il l'a de soi, il l'a parce qu'il est soi; et il a tout.

Aristote a bien vu cela. Des gens qui n'avaient pas, même de très loin, sa pénétration d'esprit l'ont accusé d'avoir enseigné que Dieu ignore le monde. Au fait, Aristote a enseigné la transcendance divine en matière de connaissance comme en tout le reste. Il affirme que Dieu n'est mêlé à rien, qu'il ne doit rien à rien, que sa connaissance est toute indépendante, comme son être, et qu'il puise tout en lui-même, même quand il s'agit de la connaissance des autres choses que soi.

Quand Dieu connaît les créatures, son essence n'a pas seulement raison de medium quo, mais aussi de medium primum et ultimum ut quod.⁷ En d'autres termes, il connaît les créatures en lui-même comme en leur cause, et il se connaît comme cause avant de connaître ses effets.⁸ Ce qui ne veut pas dire, cependant, que la connaissance que Dieu a des créatures est discursive, et se fait à partir de la connaissance de l'essence divine comme

7. Voir: Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Solésme, Tom. II, Disp. 17, a. 2, n. 11.

8. Id. Ibid., n. 17.

à partir d'une prémisse vers la conclusion.⁹ Non. Son essence est un infini miroir qui représente d'abord l'image divine, et secondairement toutes les participations créées de sa divine perfection.

9. Id.Ibid., n.23.

§ 3.

Doit-on distinguer la raison d'entitativ
et la raison d'intentionnel dans l'essen-
ce divine?

Nous venons de voir que l'essence divine joue le rôle d'espèce intelligible dans la connaissance de Dieu.

Cette conclusion entraîne une nouvelle question: doit-on distinguer dans l'essence divine qui est espèce intelligible l'aspect entitativ et l'aspect intentionnel?

Pour répondre aussi méthodiquement que possible, disons d'abord ce qu'est la distinction, quelles sont ses divisions, puis appliquons ces principes au problème qui nous occupe.

A. Qu'est-ce qu'une distinction?

La distinction (ou encore la pluralité, la multitude) s'oppose à l'unité ou à l'identité. Et comme l'unité suit l'être, de même qu'il y a deux genres d'être, l'être réel et l'être de raison, ainsi y a-t-il la distinction réelle et la distinction de raison.

B. Divisions de la distinction.

1- La distinction réelle est celle qui est donnée dans la réalité, avant toute considération de l'intelligence.

La distinction de raison, au contraire, est faite par l'intelligence et n'est pas donnée dans la réalité.

2. La distinction de raison se divise en distinction de raison raisonnante et en distinction de raison raisonnée.

La première est faite par l'intelligence, mais n'a pas de fondement dans la chose; elle est seulement une distinction quant au mode de signifier, d'intelliger, comme, par exemple, quand la même chose est appréhendée par l'intelligence comme distincte d'elle-même et prédiquée d'elle-même: Pierre est Pierre.

La seconde est faite par l'intelligence, mais avec fondement dans la chose. Ainsi, il y a une distinction de raison raisonnée entre la justice et la miséricorde divine, ou encore entre les prédicats essentiels d'une même nature.¹

Pour bien saisir la nature de la distinction de raison raisonnante et celle de la distinction de raison raisonnée, il faut comparer les deux: 1) du côté de l'identité qu'elles nient et 2) du côté du fondement qui existe ou n'existe pas dans la chose à pareille distinction. Car, d'une part, toute distinction est une carence d'identité, et, d'autre part, la distinction de raison se divise en distinction de raison raisonnante et en distinction de raison raisonnée, selon qu'elle n'a pas ou a un fondement dans la chose.

1) du côté de l'identité qu'elles nient.

L'identité est matérielle ou formelle. L'identité formelle est l'identité dans la même raison propre ou dans la même dé-

1. Voir: Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. I, p. 294, al 9-b24.

finition. Les choses qui se distinguent formellement, donc, se distinguent par leur définition propre. Ainsi, les concepts objectifs de justice et de miséricorde, d'animal et de raisonnable.

L'identité matérielle est l'identité dans l'entité ou la réalité elle-même. Il y a une carence d'identité matérielle entre les choses qui sont réellement distinctes.

Eh bien! Il y a cette différence entre la distinction de raison raisonnante et la distinction de raison raisonnées, que la première n'enlève du côté de l'objet ni l'identité matérielle ni l'identité formelle; tandis que la seconde, tout en laissant l'identité matérielle, enlève l'identité formelle: ainsi la distinction entre animal et raisonnable faite au sujet de homme.²

2) du côté du fondement.

a-Le fondement de la distinction de raison raisonnante se prend seulement du côté de l'intelligence qui connaît. Ici, l'intelligence pose une distinction dans une chose, simplement parce qu'elle la connaît par comparaison à une autre chose où il y a distinction. Ainsi nous distinguons l'intelligence divine et l'intellection divine, la volonté divine et le vouloir divin. Ces distinctions n'ont pas leur fondement en Dieu lui-

2. Voir: I, q. 13, a. 4; De Potentia, q. 7, a. 9: I Contra Gentes, c. 35; I, q. 41, a. 4, ad 3m.; Cajétan: De Ente et Essentia, c. 3; Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. I, p. 295, b41-p. 296, a46.

même. Nous les faisons uniquement parce que nous connaissons Dieu au moyen des créatures où il y a une distinction entre leurs facultés et leurs actes.

Notons cependant que pour faire une distinction de raison raisonnée, il ne suffit pas que l'intelligence conçoive deux fois la même chose. Autrement, le sens de la vue qui verrait Pierre deux fois ferait une telle distinction; ce qui est absurde. Mais il faut que l'intelligence dédouble le même objet en faisant une comparaison. Ainsi, lorsque je dis: Pierre est Pierre, je conçois Pierre comme sujet et comme prédicat, et je le compare avec lui-même.³

b-Par contre, la distinction de raison raisonnée a un double fondement, l'un du côté de l'objet connu, et l'autre du côté de l'intelligence qui connaît.

a'-Du côté de l'objet connu, le fondement est la supériorité ou l'excellence de cette chose identifiée dans l'unité des perfections, des natures (rationes) qui sont distinctes dans les autres êtres. Pour cette raison, cet objet est dit contenir une pluralité virtuelle qui fonde la distinction de raison raisonnée. Il comporte plusieurs aspects dont chacun a sa définition propre. Telle la distinction entre la justice et la miséricorde divine. Elle est une distinction de raison raisonnée, car elle a un fondement dans la perfection infinie de

3. Voir: Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. I, p. 297, b23-p. 298, b4.

Dieu qui comporte, dans son unité et sa simplicité absolue, ces deux perfections qui ont chacune leur définition propre.

"In distinctione autem rationis ratiocinatae, licet versetur circa eandem rem, quia tamen non adaequate omnes ipsius rationes repraesentat, quilibet conceptus respiciens distinctam rationem objecti quasi intrinsecam, quia ex his quae ipsi objecto intrinsece conveniunt, accipit unum et relinquit aliud; et ita in esse objecti quasi intrinsece fit ista distinctio, quia in rationibus quae in objecto inveniuntur, fundatur."⁴

Au contraire, la distinction de raison raisonnante:

fit quasi in ipso objecto intrinsece et secundum propria considerata, sed quasi extrinsece et secundum comparationem vel respectum adjunctum."⁵

b' - Du côté de l'intelligence qui connaît, le fondement de la distinction de raison raisonnée est l'imperfection de cette intelligence, laquelle ne peut pas atteindre adéquatement, dans un seul concept, ces natures, ces raisons, ces perfections, mais a besoin, pour ce faire, de plusieurs concepts.⁶

Brièvement, il y a distinction de raison quand l'intelligence conçoit la même chose par divers concepts objectifs, qu'elle relate d'ailleurs l'un à l'autre comme étant les concepts d'une même chose. Si ces concepts sont intrinsèquement divers, nous avons une distinction de raison raisonnée ou avec fondement dans la chose; si, au contraire, ils sont extrinsèquement divers seulement, i.e. s'ils sont divers par pure connotation

4. Voir: Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. I, p. 298, a4-16.

5. Id. Ibid., p. 297, b49-p. 298, a3.

6. Id. Ibid., p. 298, b5-p. 299, a18.

Dieu qui comporte, dans son unité et sa simplicité absolue, ces deux perfections qui ont chacune leur définition propre.

"In distinctione autem rationis ratiocinatas, licet versetur circa eandem rem, quia tamen non adaequate omnes ipsius rationes repraesentat, quilibet conceptus respiciens distinctam rationem objecti quasi intrinsecam, quia ex his quae ipsi objecto intrinsece conveniunt, accipit unum et relinquit aliud; et ita in esse objecti quasi intrinsece fit ista distinctio, quia in rationibus quae in objecto inveniuntur, fundatur."⁴

Au contraire, la distinction de raison raisonnante:

fit quasi in ipso objecto intrinsece et secundum propria considerato, sed quasi extrinsece et secundum comparisonem vel respectum adjunctum."⁵

b'-Du côté de l'intelligence qui connaît, le fondement de la distinction de raison raisonnée est l'imperfection de cette intelligence, laquelle ne peut pas atteindre adéquatement, dans un seul concept, ces natures, ces raisons, ces perfections, mais a besoin, pour ce faire, de plusieurs concepts.⁶

Brièvement, il y a distinction de raison quand l'intelligence conçoit la même chose par divers concepts objectifs, qu'elle relate d'ailleurs l'un à l'autre comme étant les concepts d'une même chose. Si ces concepts sont intrinsèquement divers, nous avons une distinction de raison raisonnée ou avec fondement dans la chose; si, au contraire, ils sont extrinsèquement divers seulement, i.e. s'ils sont divers par pure connotation

4. Voir: Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. I, p. 298, a4-16.

5. Id. Ibid., p. 297, b49-p. 298, a3.

6. Id. Ibid., p. 298, b5-p. 299, a18.

à autre chose, nous avons une distinction de raison raisonnée ou sans fondement dans la chose.

3-La distinction de raison raisonnée se subdivise encore en majeure et en mineure.

Elle est majeure quand il y a dans la chose un fondement parfait à la distinction des concepts objectifs, c'est-à-dire quand un prédicat se détache parfaitement de l'autre. Par exemple, il y a distinction de raison raisonnée majeure entre les degrés métaphysiques d'une certaine essence.

Elle est mineure, au contraire, quand il n'y a pas dans la chose un fondement parfait à distinction, c'est-à-dire qu'un concept ne se détache pas parfaitement de l'autre, mais que le premier se distingue du second comme l'explicite de l'implicite. Tel est le cas des inférieurs de l'être. Tel ou tel être est contenu dans le concept commun être non pas en puissance seulement, mais en acte confus.

C. Application aux perfections divines.

L'essence physique de Dieu consiste dans l'ensemble de toutes les perfections, ces perfections étant prises à un degré infini et confondues dans la plus parfaite simplicité. Car Dieu est l'être subsistant, qui n'est circonscrit par aucun terme. Or, s'il lui manquait une perfection quelconque, il serait limité. De plus, s'il est illimité ou infini, il rejette toute composition de parties, puisque la présence de parties implique limitation. Les

parties, en effet, se complètent l'une l'autre, et impliquent puissance et acte; de plus, se complétant l'une l'autre, elles constituent le tout, qui lui-même, étant composé de parties limitées, dit limitation. L'être subsistant ne peut pas non plus être limité ab extrinseco; son essence, en effet, n'a pas raison de puissance par rapport à son existence; mais son existence s'identifie avec son essence. Il ne peut pas être limité par une cause efficiente, puisqu'il est l'être a se.

Il n'y a pas entre les diverses perfections de Dieu de distinction réelle, comme il est évident, mais seulement une distinction de raison. Cette distinction de raison n'est pas seulement de raison raisonnante, mais de raison raisonnée. Car les concepts que se forme l'intelligence des diverses perfections divines sont intrinsèquement divers. Autres, en effet, et intrinsèquement divers, sont les concepts que se forme l'intelligence de la justice de Dieu, de sa miséricorde, de son intelligence et de sa volonté, etc..

Mais cette distinction est de raison raisonnée mineure. Là, en effet, où il y a une distinction de raison raisonnée majeure, les formalités distinguées se détachent parfaitement l'une de l'autre, et donc font composition, ayant raison de parties potentielles par rapport à un tout. Or, tel n'est pas le cas des perfections divines, puisque Dieu est absolument simple.

C'est pourquoi l'une quelconque des perfections de Dieu contient implicitement les autres, et le concept objectif de

de l'une de ces perfections, bien que intrinsèquement diverse de celui d'une autre perfection, n'est cependant distinct de ce dernier que comme l'explicite de l'implicite.

"Omne compositum causam habet; quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquo uno nisi per aliquam causam adunantem ipsa; Deus autem non habet causam."⁷

"Deus est suum esse. Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus."⁸

"Ostensum est: ... Deum simplicem esse. Ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quae insunt esse non potest. Si ergo in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversae in ipso; relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo."⁹

"Cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere (intellectus noster) et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantis rationes diversas... Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus intellectum nostrum excedit. Quod Deus autem excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur."¹⁰

"In Deo est sapientia, bonitas et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa essentia divina, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum suam verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione non tantum ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei."¹¹

7. I, q. 3, a. 7.

8. I, Dist. 8, q. 4, a. 1

9. Compendium Theologiae, c. 22.

10. I, Dist. 2, a. 1, c. 3

D. Application de ces principes au problème de la distinction de l'entitativ et de l'intentionnel en Dieu.

Nous avons vu au chapitre I que la distinction entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants repose sur la dualité de l'ordre entitativ et de l'ordre intentionnel. Saint Thomas, en effet, définit le connaître: être l'autre en tant qu'autre; avoir la forme de l'autre en tant que forme de l'autre. Nous savons, d'autre part, que l'essence divine a raison d'espace-objet aussi bien dans la connaissance que Dieu a des créatures que dans celle qu'il a de lui-même. On est donc nécessité à poser une distinction dans l'essence divine entre la raison d'entitativ et la raison d'intentionnel.

De quelle distinction s'agit-il?

Il ne peut être question d'une distinction réelle, puisque l'essence divine, de même qu'elle est son être, est aussi son intelligibilité.

Il ne peut s'agir non plus d'une simple distinction de raison raisonnante. En effet, le concept d'entité divine et le concept d'intelligibilité divine sont, quant à nous, des concepts intrinsèquement distincts. Nous avons vu déjà qu'il y a entre l'être pris absolument et la propriété de l'être, le vrai ou l'intelligible, une distinction de raison avec fondement dans la chose. Car autre est pour nous l'essence divine prise absolument en soi et l'essence divine considérée formellement

dans son rapport à l'intelligence, sous son aspect d'objet. Notre intelligence saisit ces deux raisons au moyen de concepts intrinsèquement divers.

"Sic ergo veritas et entitas distincto conceptu concipiuntur: non quia unum formaliter non includat aliud, sed quia per unum modum et sub una connotatione exprimitur entitas in uno, sub qua non exprimitur in alio; quae connotatio non est aliquid reale, sed rationis, necessario tamen requisitum ut unus conceptus sic distinguatur ab alio, scilicet per diversum modum exprimendi eandem entitatem: quia inter transcendentalia, quae se intime imbibunt, non potest alio modo formari distinctio, nisi sub istis connotationibus et respectibus sic diversimode exprimentibus." 12

Le même commentateur note cependant au numéro suivant:

quod veritas prima non est veritas mensurata, sed mensurans, utpote ut prima et summa: et sic non est per modum adaequationis, sed summae identitatis, conformatur cum intellectu divino. Veritas ergo transcendentalis in communi, ut abstrahit a creatura et increata, dicit conformitatem cum divino intellectu, abstrahendo a conformitate per regulationem, sicut in creatura, vel per summam identitatem, sicut in Deo." 13

Mais comme on le voit, en ce dernier numéro, Jean de Saint-Thomas parle du premier rapport de la vérité transcendante de Dieu, de celui qui est fondamental et intrinsèque, i.e. de la parfaite identité de l'essence divine avec l'intelligence divine. En d'autres termes, il parle encore ici de l'essence vraie de Dieu comme entité. Mais cette essence divine, qui est identique à l'intellect divin, a aussi véritablement, bien que secondairement, raison d'objet spécifique par rapport à

12. Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Solesme, Tom. II, Disp. 22, a.1, n.33.

13. Id. Ibid., n.34.

cet intellect incréé; et, considérant ce dernier aspect, nous sommes justifiés de parler de la vérité transcendante de Dieu comme propriété au sens large.

Comme nous l'avons établi pr  c  demment¹⁴, l'essence divine a vraiment raison d'objet spécificateur dans la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures, bien que cet objet spécificateur soit purifié de toutes les imperfections que nous trouvons dans les objets créés.¹⁵

Troisièmement, cette distinction entre l'entit  tif et l'intentionnel dans l'essence divine n'est pas de raison raisonnée majeure ou avec fondement parfait dans la chose.

Car Dieu est acte pur. De même qu'il est son être il est aussi son intelligibilité. Il est l'être et l'intelligibilité comme l'être intelligé pur. Il n'y a en Dieu aucune composition d'acte et de puissance, aucune ombre d'acte premier et d'acte second. De même que l'être contient ses inférieurs non en puissance, mais en acte, bien que en acte confus, ainsi parler de l'essence divine comme entité, c'est parler du même coup, en acte confus, de son intelligibilité et de son être intelligé. Sans doute, pour nous, le concept d'essence divine prise absolument et en soi et le concept de l'essence divine prise formellement dans son rapport d'objet sont-ils

14. Voir plus haut: pp. 80-83.

15. Voir: Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Solesme, Tom. II, Disp. 22, a. 1, nn. 10, 16 et 20bis..