

des concepts objectifs intrinsèquement divers; cependant, l'un ne se détache pas parfaitement de l'autre: l'intelligibilité divine est comprise dans l'entité divine comme l'implicite dans l'explicite. Autrement, il faudrait admettre en Dieu une certaine composition au moins métaphysique. Ce qui répugne à l'acte pur.

Il résulte, quatrièmement, que, puisque Dieu est en acte pur son être, son intelligibilité et son être intelligé, il n'y a dans son essence, entre la raison d'entitativ et la raison d'intentionnel, qu'une distinction de raison raisonnée mineure.

"Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium." 16

Chez l'ange, par exemple, l'aspect entitativ et l'aspect intentionnel se distinguent d'une distinction de raison raisonnée majeure, parce que son être intentionnel (comme d'ailleurs son être entitativ) comporte potentialité. L'essence de l'ange n'est pas son intelligibilité, comme elle n'est pas son existence. C'est pourquoi, l'essence angélique comme entité et l'essence angélique comme espèce intelligible sont saisies par nous au moyen de deux concepts objectifs intrinsèquement divers et se détachant l'un de l'autre. Mais quand il s'agit de l'essence divine, où il n'y a aucune potentialité parce qu'elle est son être et son intelligibilité, notre intelligence saisit la raison d'entitativ et la raison d'intentionnel au

16. I, q. 14, a. 2, ad 3m.

moyen de deux concepts qui ne se détachent pas parfaitement l'un de l'autre, bien qu'ils soient intrinsèquement divers.

C'est d'ailleurs parce que l'essence divine est son intelligibilité, l'intelligibilité elle-même, qu'elle peut s'unir comme forme ou espèce intelligible à l'intelligence surélevée des bienheureux. S. Thomas parle¹⁷ de la différence qui existe entre l'essence créée de l'ange, par exemple, et l'essence divine. Et il dit que ce qui est pure forme intelligible, et par conséquent l'intelligibilité même, peut s'unir intelligiblement par soi-même, à tout intellect créé suffisamment surélevé. Il n'en est pas ainsi de l'essence angélique qui n'est pas l'intelligibilité elle-même, mais qui est intelligible. Parce que l'essence angélique possède l'intelligibilité, elle peut être la raison de son intellection par sa propre intelligence, de même que ce qui possède la forme naturelle a ce qu'il faut pour exister et opérer. Cependant, parce que l'essence de l'ange n'est pas son intelligibilité, elle ne peut pas s'unir par elle-même, par mode de forme intelligible, à une autre intelligence qu'à la sienne propre.

"...cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ei ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo; nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse: quod est proprium soli Deo, ut in secundo (c. 15) ostensum est. Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam

17. Contra Gentes, L. III, c. 51; Voir aussi: In IV, Dist. 49, q. 2, a. 1.

in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae."

En un mot, pour s. Thomas, la ligne de l'être entitatif et naturel, si elle existe dans toute sa pureté, atteint par elle-même la ligne de l'être intelligible; car l'être entitatif, s'il existe dans sa pureté la plus absolue, est l'être immatériel en acte pur. Or, l'acte pur est la pure intelligibilité. C'est pourquoi, tout en distinguant ou en percevant par des concepts intrinsèquement divers la raison d'entité infinie et la raison d'intelligibilité infinie en Dieu, notre intelligence perçoit implicitement la raison d'intelligible en acte pur en percevant explicitement la raison d'entité infinie de Dieu, et vice versa.

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

Chapitre IV

L'entitativ et l'intentionnel
dans la connaissance des sens
externes.

§ 1.

Une connaissance moins objective qu'une autre.

Comme nous l'avons vu au tout début de notre introduction, le présent travail porte sur le mode d'union de l'objet et de la puissance cognitive. Nous avons aussi affirmé que toute connaissance est objective ou n'est pas.¹

Il est temps, cependant, de noter que, si toute connaissance est objective, il n'en reste pas moins qu'une connaissance peut être moins objective qu'une autre. Toutefois, la connaissance la moins objective ne sera jamais subjective en tant qu'elle est connaissance. Elle sera dite subjective seulement en ce sens qu'elle est sous la dépendance de la subjectivité.

Mais le mot subjectivité peut s'entendre en deux sens. Selon le premier sens, subjectivité s'oppose à objectivité, comme puissance s'oppose à acte. Et ainsi toute faculté de connaissance créée est subjective par rapport à l'objet, car le connaissant, pour connaître de fait, doit être l'autre en acte. Considérés sous cet aspect de la composition de puissance et d'acte, tous les connaissants créés disent, proportionnellement, une certaine subjectivité: chez eux tous, on trouve, proportionnellement, une certaine opposition entre l'essence et l'existence, l'essence et la faculté, la faculté et son acte, le sujet et l'objet. Mais, précisément dans la proportion où l'on trouve

1. Voir plus haut, p. 15.

chez eux, cette opposition de sujet à objet, on trouve aussi défaut dans la raison même de la connaissance. Dieu seul est le connaissant parfait, le connaissant en acte pur, parce qu'en lui, l'essence, l'existence, l'intelligence, l'acte d'intellection et l'objet intelligé s'identifient parfaitement.

Entendue en son second sens, la subjectivité désigne corporéité sensible. La corporéité, envisagée comme telle, implique des parties purement et simplement en dehors des parties, des parties extérieures les unes aux autres; elle implique extension et extranéité; elle dit immersion totale dans la matière: elle est, en elle-même, l'acte le plus éloigné du connaître et l'acte le plus pauvre comme objet. En ce sens, l'objet corporel est moins connaissable que l'objet qui ne l'est pas; il est moins objet; il est enseveli en une certaine subjectivité.

Il y a plus. Il se peut que non seulement la chose à connaître soit enseveli dans cette subjectivité corporelle, mais aussi que la puissance qui l'atteint dépende elle-même d'un instrument corporel, d'un organe. C'est le cas des sens. A cause de cela, la connaissance sensible est radicalement différente de la connaissance intellectuelle. La première porte sur le singulier, la seconde sur l'universel.

"Sciendum est igitur... quod sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicujus organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum

in acta. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab hujusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae; et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalis, et horum sunt scientiae." 2

A ce sujet, M. Charles De Koninck écrit:

"Alors que l'intelligence est une faculté séparée qui atteint les choses sans leurs conditions matérielles, le sens reste, à tous les niveaux, lié à ces conditions de la matière. Et cela est le plus manifeste dans les sens externes. Ceux-ci sont, pour ainsi dire, diffusés sur les choses dans leur concrétion matérielle, et, par conséquent, dans ce qu'elles ont d'obscur en soi. Sous ce rapport, ils participent aux conditions mêmes de l'objet dans ce qu'il comporte d'irréductiblement entitatif: la sensation est liée à un organe corporel. On le voit le mieux dans le toucher. L'organe de la température a lui-même une température; il a lui-même dureté et mollesse; il est étendu et il est mesuré par le temps; il a sa masse à lui; il se répand sur l'objet étendu; il cède à l'objet dur, et il en épouse la figure; il s'imprime dans l'objet mou qui l'enveloppe; etc.. Bien que les premiers philosophes se soient trompés dans leur explication de la connaissance par une similitude entitative qui serait requise de la part du connaissant, ils ont néanmoins énoncé un principe qui se vérifie du sens. Mais il s'y vérifie dans la mesure où le sens s'éloigne de la pure objectivité. La connaissance sensible est imparfaite parce qu'elle demande cette immixtion de l'organe à la chose matérielle. Le sens sera moins parfaitement l'autre dans la mesure où il demande au préalable une assimilation entitative dans laquelle le sens même est passif. Le toucher ne peut

sentir une température sans que l'organe ne prenne lui-même cette température. Cette passibilité où nous sommes, pour ainsi dire, assimilés par une autre chose, est, comme telle, à l'extrême opposé de la connaissance: celle-ci est, en effet, une opération vitale: motus ab intrinseco. L'immixtion aux choses dans leurs conditions matérielles reste purement instrumentale."³

3. Notes sur la Méthodologie scientifique, première partie, Procosmium, pp. 18-19.

§ 2.

Nécessité de l'espèce impressée dans
la connaissance des sens externes.

L'espèce impressée est une similitude formelle de l'objet, mais qui représente ce dernier en acte premier et au principe de la connaissance. Elle diffère de l'espèce expresse qui, elle aussi, est une similitude formelle, mais représentant l'objet en acte second, et par mode de terme.

Nous parlons évidemment ici de l'espèce sensible impressée selon ce qu'elle a de formel, et de son information intentionnelle. En effet, le mode d'information entitative de l'espèce est accidentel à la connaissance; son mode d'information intentionnelle seul est essentiel.

Qu'au principe de la sensation les sens doivent recevoir les espèces intentionnelles des choses à sentir, c'est l'affirmation explicite d'Aristote:

"Oportet autem universaliter de omni sensu accipere, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, ut cera, annuli sine ferro et auro, recipit signum."⁴

Saint Thomas reprend la même chose dans son commentaire.⁵ Après Aristote, il compare le sens, qui reçoit les espèces sans la matière,

"...à la cire, qui reçoit l'empreinte du sceau

4. II De Anima, c.12, 20a.

5. In II De Anima, lect. 24, n.551.

sans recevoir la matière dont le sceau est fait. Peu importe que le sceau soit d'or ou de fer, ce que la cire reçoit, quand le sceau s'imprime en elle, c'est la forme seulement, non le sujet de cette forme. Ainsi en est-il dans la sensation; qu'il s'agisse d'un son, d'une couleur ou de tout autre sensible, ce que le sens reçoit, c'est la forme ou l'espèce du sensible, non sa matière."6

En d'autres termes, la forme du sensible qui existe dans le sens qui subit l'action du sensible, n'y existe pas de la même façon qu'elle existe dans le sensible lui-même.

"Dans le sensible, la forme existe d'une existence naturelle; dans le sens, elle existe d'une existence intentionnelle. Saint Thomas parle même d'une existence spirituelle. Il arrive souvent à saint Thomas de qualifier de spirituelle la manière d'exister que les choses revêtent dans la connaissance, même sensible. Non pas qu'il veuille, par là, signifier la spiritualité au sens strict, mais pour montrer que la connaissance, de soi, appartient aux natures spirituelles, et que les êtres matériels n'en sont pourvus que dans la mesure où ils participent, d'une certaine façon, à la spiritualité."7

Les raisons les plus fortes pour douter de la réalité de ces espèces impresses intentionnelles, qui actuent les sens externes, viendraient du fait que le toucher et le goût, par exemple, requièrent pour la sensation un contact, une application locale. A cela, Jean de Saint-Thomas répond lucidement: c'est vrai, il faut à ces sens un contact local pour la sensation, mais cette application immédiate et physique à l'objet ne suffit pas, à elle seule, pour expliquer la sensation; il

6. Stanislas Cantin: L'âme sensitive d'après le De Anima d'Aristote, dans Leval Théologique et Philosophique, 1947, Vol. III, numéro 2, pp. 156-157.

7. Id. Ibid., p. 157; voir: In II De Anima, lect. 24, n. 553.

Il faut de plus une union vitale et intentionnelle entre le sens et le sensible. Autrement, deux briques qui sont l'une contre l'autre devraient sentir formellement. Donc cette proximité purement entitative et physique n'explique pas à elle seule la sensation du toucher. Mais ce qu'il faut surtout, c'est l'union intentionnelle, par mode de représentation, laquelle est proprement cognitive. A cause du caractère matériel du sens du toucher, il faut à cette puissance un contact physique et immédiat avec la chose pour pouvoir obtenir l'union intentionnelle; mais le pur contact physique ne suffit pas.⁸

Selon Aristote et l'école thomiste, donc, le sentant devient, en acte premier, le sensible, non pas selon l'entité physique de ce dernier, mais selon son espèce, sa représentation. Sans doute cette espèce elle-même, prise matériellement, est-elle une entité physique; mais, prise formellement, selon son rôle propre, elle n'est autre chose que la cognoscibilité de la chose dont elle est la similitude; elle est cette chose-là comme cognoscible. Grâce à elle, le sens pourra devenir, dans l'ordre cognoscitif, le sensible lui-même, qui, dans la nature, existe physiquement. Grâce à elle, le sens pourra avoir la forme du sensible en tant que forme du sensible.

8. Voir: Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 191, a27-45.

§ 3.

Pas de production d'espèce extrasse
dans la connaissance des sens externes.

Le fondement de cette proposition gît dans le fait que la connaissance des sens externes est intuitive et expérimentale. Or, une connaissance expérimentale est une connaissance qui se résout dans la chose connue elle-même, c'est-à-dire dans la chose revêtue de l'existence physique et entitative.

"Requiritur ad rationem intuitivi...ut res aliqua attingatur sub ipsa praesentia, ut scilicet ab ipsa praesentia afficitur et in ipsa re physica exercetur."¹

Selon l'école thomiste, toute connaissance humaine a son point de départ et se réduit, en dernière analyse, dans la connaissance des sens externes. Les sens externes nous mettent en relation immédiate avec les choses extérieures. S'il en était autrement, i.e. si la sensation externe ne se terminait pas à l'objet en soi, dans sa présence physique, mais à la représentation de l'objet, il y aurait lieu de faire une résolution extérieure et de voir si cette représentation correspond bien à la chose dont elle est la représentation. De plus, comment pourrait-on vérifier par expérience que cette représentation est conforme au réel, si on ne pouvait, en définitive, atteindre le réel en soi, dans sa présence physique? Comme dit encore Jean de Saint-Thomas:

1. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. I, p. 733, bl-5.

"...certitudo experimentalis non potest sistere in intellectu formante verbum neque in phantasia formante idolum, sed debet resolvi in sensum attingentem rem in se sine imagine."²

Aristote soutient l'impossibilité de la sensation externe sans la présence des sensibles.³ Et saint Thomas affirme:

"...sensus secundum actum, sunt singularium quae sunt extra animam... sentire non potest aliquis cum vult, quia sensibilia non habet in se, sed oportet quod adsint ei extra."⁴

Notons encore que la sensation, comme la connaissance intellectuelle, est une opération immanente. Or, l'opération immanente ne demande pas à être définie par le terme qu'elle produit. même s'il lui arrive d'en produire. La nécessité pour le sens externe de produire une espèce expresse devrait donc venir a) soit du fait que le sensible n'est pas immédiatement présent au sens, b) soit du fait que le sensible n'est pas proportionné au sens. Or, nous avons vu que la chose perçue par le sens externe doit être physiquement présente; et de plus, nous savons que les sensibles externes sont parfaitement proportionnés aux sens.

D'après ce qui précède, il est possible de se rendre un compte exact du double rôle exercé par l'objet sensible dans la sensation externe; l'objet est à la fois principe et terme de cette sensation; il en est principe en autant qu'il donne au

2. Curs. Phil., Tom. III, p. 195, b. 10-15.

3. II De Anima, c. 5, 417 b20.

4. In II De Anima, lect. 12, n. 375.

sens une première détermination. Mais il donne au sens cette première détermination par l'intermédiaire d'une espèce intentionnelle, puisque, encore une fois, la seule présence entitative ne suffit pas et que le sensible doit, d'une certaine façon, pénétrer dans le sens pour que la sensation ait lieu. Si nous considérons maintenant l'objet sensible comme terme de la sensation externe, ou, en d'autres termes, si nous considérons l'objet senti, c'est la chose qui existe extérieurement d'une existence physique; et cela ne se trouve en nul autre cas de connaissance créée. Même si l'espèce impressée du sensible externe peut être causée par un agent autre que le sensible externe lui-même, la sensation externe ne peut avoir lieu en acte second que si l'objet senti est physiquement présent. En d'autres mots, le terme de la sensation externe n'est pas un terme-vicaire, mais un terme-objet.⁵

5. Voir: Stanislas Cantin: Précis de psychologie thomiste, Éditions de l'Université Laval, Québec, 1948, pp. 75-76.

§ 4.

Une objection - Réponse

Si ce que nous venons de dire est vrai, une difficulté considérable semble surgir contre l'argument général de notre thèse. En effet, si la connaissance des sens externes ne se termine pas à une espèce expresse ou à la représentation de la chose sentie, mais à la chose sentie elle-même dans sa présence physique, il semble bien que la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel (distinction de raison raisonnée du côté de l'objet: distinction entre la chose et son intelligibilité, entre la chose et sa sensibilité, comme entre l'être et sa propriété transcendante), il semble bien, dis-je, que la distinction entre l'intentionnel et l'entitativ, que nous avons revendiquée pour toute connaissance, tombe, au moins au terme de la sensation externe. Et alors, il faudrait conclure. ou bien que la définition de la connaissance donnée par saint Thomas: cognoscere est habere formam rei alterius in quantum alterius, n'est pas bonne, ou bien que la sensation externe n'est pas proprement connaissance.

- Pour voir le défaut de cette objection, il faut distinguer.

Tout d'abord, autre chose est de dire que la connaissance des sens externes se termine à l'objet même, dans sa présence physique et entitative (et non à une espèce expresse dont

l'entité propre est un accident mais qui, formellement, n'est autre que la sensibilité de la chose), et autre chose de dire que la connaissance des sens externes se termine à l'entité même de la chose. Car l'être sensible n'est pas sa sensibilité, comme les essences créées ne sont pas leur intelligibilité. Il y a entre la chose corporelle et sa sensibilité la même distinction qu'entre l'être et sa propriété transcendente. La sensation externe se termine formellement à la sensibilité de l'objet, mais à cette sensibilité telle qu'elle trouve dans la chose externe, concrètement enveloppée dans ses conditions subjectives et matérielles. C'est en ce sens que nous avons fait remarquer que la connaissance des sens externes est moins objective que, par exemple, la connaissance intellectuelle humaine.¹

L'intelligence humaine reste une faculté séparée, qui atteint les choses sans leurs conditions matérielles individuanes, alors que le sens externe, lui, est, à tous les niveaux, lié aux conditions de la matière physique dans son entité épaisse. Il est diffusé sur les choses dans leurs conditions matérielles et leur concrétion physique. A cause de cela, la connaissance des sens, et particulièrement des sens externes, tout en étant connaissance au sens propre, est moins parfaitement connaissance que la connaissance intellectuelle. Mais

1. Voir: In II De Anima, lect. 12, n. 375.

ce qu'elle perd en objectivité pure elle le gagne en expé-
rimentalité, et en expérimentalité tout à fait propre aux con-
naissants composés de corps et d'âme, et qui reste pour eux
d'une importance radicale, tout en étant, absolument parlant,
une imperfection dans la ligne même de la connaissance. Con-
naître, c'est un mode d'être; et de même que l'être est prédi-
qué de ses inférieurs d'une façon analogique, quoique intrin-
sèque, ainsi la connaissance se réalise-t-elle analogiquement
chez Dieu, les anges, les hommes; de nouveau, la connaissance hu-
maine se dit analogiquement, selon que nous parlons de la
connaissance humaine intellectuelle, sensible interne et sen-
sible externe. Celui qui exerce un acte de sensation exter-
ne devient l'autre en tant qu'autre; il devient l'autre sans
que l'autre cesse d'être ce qu'il est; mais, d'autre part, ce
devenir l'autre-objet, chez le sentant, implique un certain
mode de devenir l'autre-sujet. Mais, encore une fois, cette
immixtion aux choses dans leurs conditions matérielles et
subjectives n'est qu'instrumentale dans la connaissance des
sens.

Deuxièmement, il faut bien se garder de croire que la dis-
tinction entre l'entitativ et l'intentionnel est liée à la
production d'une espèce-vicaire. S'il faut une espèce-vicai-
re impressée au principe de la sensation externe, c'est que

le sens, tout d'abord, est passif et que la connaissance ne peut avoir lieu sans que le connu soit dans le connaissant. Or, l'objet chaud, par exemple, ne peut venir dans le toucher selon sa totalité physique et entitative. Il y vient selon sa chaleur, i.e. selon la représentation de sa chaleur. S'il suffisait pour sentir la chaleur d'un objet d'acquérir la chaleur physique de cet objet, il faudrait dire que le morceau de fer rougi au feu sent, formellement, la chaleur du feu. Mais, d'autre part, comme nous l'avons déjà dit, parce que l'organe du toucher a lui-même chaleur, il s'ensuit que l'espèce chaleur, transmise au sens du toucher par l'objet chaud, sera reçue dans le toucher selon une objectivité moins grande et moins pure que si l'organe du toucher n'avait pas lui-même chaleur.

Une fois que le sens a été impressionné, actué par l'espèce impressée de l'objet, même si cette actuation intentionnelle ne se fait pas sans une certaine immixtion aux conditions matérielles de l'objet, le sens devient actif. La connaissance est une opération vitale. Le sens externe réagit donc. Et cette réaction a un terme, non pas un terme qui est produit par le sens et dans le sens, comme c'est le cas pour l'intelligence produisant un verbe et pour l'imagination produisant un phantasme, mais la réaction du sens externe se termine à l'objet lui-même, c'est-à-dire à la sensibilité de la chose, telle que cette sensibilité se trouve concrètement dans l'objet extérieur, matériel et individuel.

"...il importe de noter que, de soi, le terme de la connaissance ne demande pas à être à l'intérieur de la puissance cognitive. C'est par rapport à une certaine connaissance que cela est nécessaire. Ainsi, dans l'intellection humaine, dont l'objet est tiré du sensible. A cause de sa matérialité, l'objet, tel qu'il existe en lui-même, n'a pas les qualités voulues pour terminer l'acte d'intellection. Il faut que cet objet soit spiritualisé. Il faut qu'en raison même de terme connu il soit proportionné à l'intelligence. De là la nécessité d'une espèce expresse. Il n'en va pas ainsi pour la connaissance des sens externes: parce que sensible et expérimentale, elle n'exige pas une telle immatérialisation."²

O-O-O-O-O

2. Stanislas Cantin: Précis de psychologie thomiste, p. 76.

Deuxième partie

L'ENSEIGNEMENT DE SUAREZ

CRITIQUE

Chapitre I

Fonction de l'objet

§ 1.

L'objet n'actue pas par lui-même la puissance; il l'assiste extrinsèquement.

I. Ce qu'affirme Suarez.

La distinction que les Thomistes posent entre l'entité de la chose à connaître et son être intentionnel, Suarez la nie. Et, comme il est évident que la chose à connaître n'actue pas ou n'informe pas la puissance selon son être physique, il en conclut que l'objet n'actue pas du tout la faculté, mais qu'il ne fait que l'assister extrinsèquement. Il nie que la faculté ait besoin d'être déterminée par l'être intentionnel de la chose à connaître ou par l'espèce-objet, antérieurement à l'acte de connaissance.

"...objectum per se et secundum se non postulat uniri cum potentia per modum formae propriae actuantis et informantis illam. Dico autem per se, nam aliquando contingit objectum, quod intelligitur esse actum vel habitum ipsius intellectus, qui unitur potentiae propriae, per modum formae. Sed hoc convenit illi quatenus est qualitas mentis non per se, ac praecise quia objectum intelligibile actu est. Unde potest dari aliquod objectum hujusmodi, quod sit substantia, vel res alia extrinseca intellectui, quae ex se non habet informare intellectum. Quando ergo res potest aliter per se ipsam conjungi intellectui in ratione objecti intelligibilis, non oportet, illam unionem esse per modum formae propriae informantis, sed per modum principii juvantis intellectum ad intelligendum."¹

1. OPERA OMNIA SUAREZII, Ed. Vivès, Parisiis. - De Divina Substantia Ejusque Attributis, L. II, c. 12, n. 8.

Au numéro suivant, Suarez s'attaque directement au commentaire des disciples de saint Thomas sur la lettre du Docteur Angélique: I, q. 12, a. 2, ad 2m., et Contra Gentes, L. III, c. 51.

"Distinguunt enim, dicunt, duplicem unionem, seu informationem, seu duplicem actuandi modum, scilicet in esse reali vel in esse intelligibili, dicentes objectum ipsum, v.g., essentiam divinam, si per se conjungatur potentiae, quamvis non uniatur illi per modum formae naturalis in esse reali, tamen necessario debere uniri in esse intelligibili, ita ut vere constituat intellectum in actu primo per modum formae intelligibilis." 2

II. Fondements de son opinion.

Mais, se demande Suarez, quelle est cette union selon l'être intelligible, et quelle est sa nature? Ou bien c'est une union vraie, formelle et réelle entre la puissance et l'objet, laquelle union est antérieure à l'acte d'intellection, ou bien cette union n'est pas vraie, formelle et réelle. Si c'est la négative qui est vraie, le problème soulevé par les Thomistes, i.e. par leur interprétation, tombe. 3

Mais si c'est la partie affirmative qui l'emporte, alors surgissent trois graves inconvénients.

Premièrement:

"...nova unio realis non est sine novo modo, vel mutatione reali in altero extremorum, hic vero neque in essentia divina hoc reperiri potest, ut per se constat, neque in intellectu, ut ipsi fatentur, nam praeter lumen gloriae nulla alia

2. Id. Ibid., n. 9.

3. Id. Ibid., n. 9.

mutatio, vel modus ponitur in intellectu in actu primo et quatenus antecedit visionem, nec facile potest fingi aut explicari talis modus."

Deuxièmement:

"Deinde, quia omnis unio realis terminatur ad unum reale compositum, ex intellectu vero, et essentia divina non componitur unum ens reale, quia neque una substantia, neque unum accidens, neque unum aliquod esse, neque divina essentia communicat suum esse increatum intellectui, neque e contrario."

Troisièmement:

"Denique unio realis inter duo non intelligitur sine aliqua vel causalitate mutua, vel saltem dependentia reali in existendo: nihil autem horum reperitur inter essentiam divinam et intellectum."

Et il conclut au même numéro: l'union entre la puissance et l'objet ne peut donc être autre chose qu'une proximité, une non-distance des entités, destinée à la production conjointe d'un même acte, l'acte de connaissance. Il y a seulement assistance de la part de l'objet, assistance qui complète l'activité de la puissance.

III. Critique.

Connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre. Et, pour cela, il faut que l'autre actue, détermine intrinsèquement la puissance. Peu importe qu'il l'actue par lui-même, selon son être intentionnel, parce que connaissable en acte et intimement présent à la faculté, ou qu'il l'actue par l'intermédiaire d'une espèce-vicaire, dont l'être intentionnel

est identique à l'objet comme objet.

Car, pour éliciter l'acte de connaissance, la puissance cognitive dépend de l'objet. L'acte de connaissance, en effet, sort de la puissance spécifié et déterminé, i.e. portant sur tel objet. La connaissance est essentiellement une assimilation par le connaissant de l'objet connu. Une telle assimilation ne peut émaner de la puissance cognitive que moyennant le concours formel et intrinsèque de l'objet. L'enseignement de Suarez a le triste privilège d'avoir préparé la voie au subjectivisme. Il est à propos de rappeler ici la judicieuse comparaison de Jean de Saint-Thomas. La puissance et l'objet sont entre eux, dit-il, dans l'acte de connaissance, ce que sont la mère et le père dans la génération. De même que pour donner naissance à son enfant la mère a dû d'abord être fécondée par le père, ainsi pour s'exercer dans la connaissance la puissance cognitive a dû préalablement être actée par l'objet.⁵

Suarez a raison de dire que l'objet, en soi, ne demande pas à être uni à la puissance "per modum formae propriae informantis". Nous avons, en effet, établi plus haut la distinction qui existe entre les formes proprement informantes et les formes terminantes.⁶ Mais Suarez n'admet pas cette distinction. Il ne peut pas dire avec nous que l'objet comme tel est forme terminante, par opposition à forme informante. Et quand il nie que

5. Curs. Phil., Tom. III, p. 104, b29-39.

6. Voir plus haut: pp. 25-26.

l'objet soit forme proprement informante, c'est pour affirmer qu'il n'est qu'un principe aidant extrinsèquement la puissance à produire l'acte de connaissance. Il n'accorde donc qu'une union extrinsèque entre l'objet et la puissance. Jean de Saint-Thomas répond à cette prétention de Suarez:

"Dicere autem quod sufficit assistentia, et praesentia substantiae... est nihil dicere, quia id quod se habet ut species, non solum per extrinsecam assistentiam, sed per intrinsecam unionem debet actuare et determinare potentiam."⁷

Et le Docteur Angélique:

"...cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens..., sed sicut duo ex quibus fit unum principium cognitionis; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatum ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam."⁸

Aux arguments de Suarez, nous répondons directement.

Il y a

entre le connaissant et l'objet une union véritable, formelle et réelle. Il est faux de dire qu'il n'y a d'union véritable et réelle que l'union entitative. L'union du connaissant et de l'objet est formelle et réelle intentionnelle.

"...et haec unio vocatur entitativa et realis, non quia alia intelligibilis realis non sit, id est a parte rei, sed quia non constituatur ad constituendam tertiam naturam per modum partis..."⁹

7. Curs. Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 8.

8. De Veritate, c. 8, a. 7, ad 2m.

9. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 105, b4-9.

Au sujet du premier inconvénient, il faut dire: de l'union intentionnelle de l'objet et de la puissance, il suit dans la puissance une mutation réelle, non pas une mutation réelle physique, mais une mutation réelle intentionnelle.

"Non ergo est immutatio physica, sed intentionalis et repraesentativa et conditionibus physicae immutationis carens." 10

La puissance, en effet, devient intentionnellement l'objet, soit en acte premier soit en acte second.

Au sujet du deuxième inconvénient, on répond: cette union réelle intentionnelle ne se termine pas à un composé physique, soit substantiel soit accidentel. La puissance, sans cesser d'être ce qu'elle est entitativement, devient l'objet d'une façon intentionnelle. Il n'y a pas là constitution d'une nouvelle nature. Or, parler de composé substantiel ou accidentel, c'est se tenir dans la ligne de l'entitatif.

Au sujet du troisième inconvénient, il convient de dire: l'objet, par son être intentionnel, actué, détermine la puissance, et celle-ci, forte de cette détermination, élicite l'acte de connaissance. Il y a une dépendance réelle entre la puissance et l'objet, non pas une dépendance réelle dans l'ordre entitatif ou physique, mais une dépendance réelle dans l'ordre de la connaissance. La faculté ne peut réellement pas connaître cet objet, si elle n'est pas préalablement actuée par cet objet

10. Id. Ibid., p. 183, a47-b3.

cognoscibiliter. Ce n'est pas par l'entité comme telle de la chose à connaître ou connue que les actes de la puissance cognitive sont spécifiés, mais par la chose formellement en tant qu'objet, i.e. selon son être cognoscible. Il faut que la puissance soit actée par son principe spécificateur comme tel.

De même l'objet, pour être connu soit en acte premier, soit en acte second, dépend-il réellement de la puissance. Et cette dépendance, formellement, se tient dans la ligne de l'intentionnel.

L'objet, contrairement à ce que prétend Suarez, actue donc la puissance, la détermine intrinsèquement. Il lui fournit un complément d'être. Il la constitue "in aliquo vero et reali esse", lequel n'est pas un esse entitativ, mais un esse intentionnel.

§ 2.

L'objet concourt dans la ligne de la cause efficiente seulement à la production de l'acte de connaissance.

Niant que l'objet puisse jouer le rôle de forme déterminant intrinsèquement la puissance, dans la ligne de la cause formelle, Suarez en conclut qu'il ne fait qu'assister extrinsèquement la faculté, et qu'il concourt avec elle, dans la ligne de la cause efficiente seulement, à la production de l'acte de connaissance.

I. Ce qu'il affirme.

Si l'objet, dit-il, ne s'unit pas à la puissance par mode d'union véritable, réelle et formelle (tout cela entendu selon l'ordre entitativ ou physique), il suit que pour l'objet

"uniri in esse intelligibili, nihil aliud erit quam simul conjungi (avec la puissance), tanquam duo principia ad efficiendum unum actum intelligendi." ¹

Plus loin:

L'objet "solum ita assistit intellectui, ut compleat activitatem ejus..." ²

Et encore:

"...si per se possit (objectum) conjungi intellectui ad efficiendum actum intelligendi, non id faciet mediante accidente, sed per se potius melius efficiet, quam per instrumentum." ³

1. De Divina Substantia Ejusque Attributis, L. II, c. 12, n. 9.

2. Ibid., n. 10.

3. Ibid. n. 6.

II. Fondements de son opinion.

Il n'a pas d'autre raison que celle indiquée ci-haut: ou bien il y a information réelle, i.e. physique et entitative, ou bien il y a seulement union extrinsèque dans la ligne de la cause efficiente.

III. Critique

Il n'est pas faux de dire que l'objet, soit l'être intentionnel de l'objet, soit l'espèce-vicaire entendue selon ce qui est formel en elle, concourt d'une certaine façon, dans la ligne de la cause efficiente, à la production de l'acte de connaissance. Mais il est faux de dire qu'il ne concourt que dans la ligne de la cause efficiente. Lisons un texte de saint Thomas qui va nous éclairer singulièrement sur ce problème.

"In actione quae manet in agente, oportet ad hoc, ut procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc ut sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma, quae est principium actionis, in aliis agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo."⁴

En D'autres termes, le concours efficient de l'objet suppose son concours formel, et ne s'opère qu'à travers ce concours formel intentionnel.

"...semper distinctus est concursus virtutis in operando effective, et objecti in specificando."⁵

4. I, q. 56, a. 1; Voir aussi: De Veritate, q. 8, a. 6.

5. Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol., Tom. II, Solesmes, Disp. 13, a. 1, n. 10.

Selon Suarez, l'objet et la puissance exerceraient tous deux un concours partiel efficient dans la production de l'acte de connaissance. Mais cela ne peut pas être admis.

La raison en est la suivante. L'acte de connaissance est quelque chose d'un et indivisible. Il n'est pas un composé dont une partie serait l'oeuvre de l'objet et l'autre l'oeuvre de la faculté cognitive. La puissance cognitive n'est pas passive de toute façon, de sorte que l'actuation par l'objet expliquerait le tout de la connaissance. Elle est passive à l'égard de son objet antérieurement à l'acte de connaissance. Mais quand l'acte de connaissance est posé, il l'est par une puissance préalablement fécondée et actée. Et de la sorte, l'acte qui en découle est quelque chose d'un. L'actualisation de la puissance n'est pas la connaissance proprement dite; elle n'en est que la condition préalable. Cette condition réalisée, l'acte découle, un et indivisible, c'est-à-dire émanant d'une puissance préalablement actée par son objet.

Nous disons que l'acte de connaissance est une action émanant de la puissance cognitive et non pas une passion subie par elle, parce que la connaissance est un acte vital. Or, la vie consiste dans le mouvement autonome. Le vivant est un être qui se meut lui-même. Se mouvoir, c'est agir et non pas subir.

Notons cependant que cette opposition que nous mettons ici entre action et passion n'a pas d'autre but que de faire ressortir le rôle actif de la puissance cognitive dans l'acte de

connaissance. Nous n'entendons pas dire que l'acte de connaissance appartient au prédicament action. Pour parler formellement, il faut dire que la connaissance est, non une action ou une passion au sens prédicamental, mais une opération immanente. Et l'opération immanente appartient au prédicament qualité.

"Intelligere ergo non est formaliter pati; quamvis proprie loquendo, non sit etiam formaliter agere, sed potius active passiveque vitaliter operari. Et idem iudicium est de sensatione." 6

La puissance cognitive et l'objet ne sont pas deux choses qui s'unissent pour former un composé. L'union est plus intime encore que cela. La puissance devient elle-même la chose connaissable. Par conséquent, là où il n'y a pas lieu de distinguer deux parties d'un composé, il n'y a pas lieu non plus d'attribuer l'activité de ce composé partiellement à la puissance et partiellement à l'objet.

"Quod vero non partialiter concurrat potentia et species, sed unica et indivisibili actione, ut bene advertit Cajetanus I P., q. 79, a. 2., inde constat, quia quidquid in cognitione relucet, pro indiviso correspondet potentiae et objecto. Neque enim potentia influxum aliquem habere potest nisi determinatum et specificatum per objecta, neque objectum concursum aliquem habere potest nisi vitalem. Quare unus et indivisibilis concursus est, scilicet vitalis, determinatus et specificatus; et quod specificationis est, habet ab objecto, quod vitalitatis a potentia... sicut in aliis agentibus idem est pro indiviso influxus ipsius agentis et virtutis ejus determinatae, et influxus in speciem rei et in substantiam et individuationem, ita et

6. Cajétan: In Iam. Partem, q. 79, a. 2, n. XX.

in potentia cognoscitiva unus et indivisibilis est concursus virtutis ut vitalis et ut determinatae ad specificationem talis actus per speciem objecti."⁷

Cela dit, Jean de Saint-Thomas admet que l'objet ne concourt pas seulement à l'acte de connaissance dans la ligne de la cause formelle et déterminante, mais encore qu'il concourt dans la ligne de la cause efficiente à l'élicitation de l'acte de connaissance. Il admet cela comme plus probable et, en s'appuyant sur le Docteur Angélique.⁸

Saint Thomas dit, en effet:

"Similitudo cogniti, cui informantur potentia, est principium cognitionis secundum actum / sicut calor calefactionis."⁹

Or, dit Jean de Saint-Thomas, la chaleur est principe efficient de la caléfaction. Il soutient que l'objet ou l'espèce n'est pas principe radical ou principal de l'opération vitale, mais seulement principe déterminateur et spécificateur. Mais, d'autre part, il soutient que la connaissance est un acte de la puissance, lequel est assimilateur et, le plus souvent, producteur d'une espèce expresse. Or, cette assimilation ne procède pas de la puissance seule comme d'un principe efficient suffisant. Il faut donc assigner un autre principe efficient qui

7. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 107, b42-p. 108, a25.

8. I, q. 56, a. 1; et q. 85, a. 2.

9. De Veritate, q. 2, a. 6.

contribue à réaliser cette assimilation. Et ce principe n'est pas autre chose que l'objet lui-même qui a actué en acte premier la puissance. Il faut donc attribuer un certain concours efficient à l'objet.

"Et ratio est, quia 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; illud autem principium, cui effectus assimilatur, effectivum est. 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 eeffective cooperatur." 10

10. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 189, b41-p. 190, al8.

§ 3.

Conclusion générale de ce chapitre

Quoiqu'il en dise Suarez, il faut admettre que l'objet qui n'envoie pas à la puissance une espèce-vicaire, l'actue par lui-même, i.e. par son être intentionnel. Cette forme intentionnelle nous l'appelons, en ce cas, espèce-objet.

L'espèce-objet, ainsi que nous l'avons noté plus haut, se définit, comme toute espèce prise formellement, dans la ligne du cognoscible, de l'objectif et non du subjectif. Ainsi saint Thomas, parlant de l'ange qui se connaît par son essence, écrit:

"Essentia angeli est in intellectu ejus, sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia."¹

Et Jean de Saint-Thomas, expliquant son Maître:

"Itaque substantia spiritualis non solum subjective, sed objective se habet ad intellectum, et in quantum subjective, sic sustentat, et recipit intellectum entitativo, quia intellectus illi inhaeret; in quantum vero objective, sic comparatur ad intellectum, ut actuans et 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."²

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

2. Cursus Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 21, a. 2, n. 9.

Chapitre II

L'espèce-vicaire et l'objet

§ 1.

Autre chose est l'espèce-vicaire
et autre chose l'objet.

Il se peut que l'objet ne soit pas espèce par lui-même. C'est même ce qui arrive communément dans le monde des êtres connaissants naturels. Dans ce cas, l'actualisation ou la détermination de la puissance cognitive se fait par l'intermédiaire d'une espèce-vicaire. Par son entité, cette espèce-vicaire est un accident.

Parce qu'il nie la distinction entre l'être entitativ et l'être intentionnel de l'espèce-vicaire, Suarez affirme que cette espèce est quelque chose de proprement distinct de l'objet.

"...aliud est loqui de specie, aliud de objecto intelligibili."1

"At vero species intelligibilis proprie significat aliquid distinctum ab objecto, quod sit veluti semen seu instrumentum ejus, datum potentiae cognoscenti ad supplendam vicem objecti quando ipsum per se non potest adesse potentiae, et per se efficere cum illa."2

"...quando objectum unitur potentiae per speciem, ipsa quidem species vere unitur, ut forma informans, objectum vero per illam unitur potentiae tanquam agens per semen suum vel per instrumentum, sicut movens unitur mobili per impetum vel generans passo per semen, quae unio non est aliquid distinctum ab ipsa specie, ejusque efficacitate."3

-
1. De Divina Substantia Ejusque Attributis, L.II, c.12, n.6.
 2. Id.Ibid., n.6.
 3. Id.Ibid., n.10.

Nous ne nous attarderons pas à cette affirmation de Suarez. Elle se trouve déjà réfutée par ce que nous avons dit au chapitre précédent. Si, en effet, l'espèce-vicaire n'est pas l'objet, elle ne peut pas déterminer intrinsèquement la puissance en tant que celle-ci est formellement cognitive; et par conséquent la faculté ne peut pas éliciter son acte de connaissance qui doit être un acte spécifié, portant sur tel objet. Au lieu d'avoir une pure causalité efficiente principale, bien que coopérante, comme dans le chapitre précédent, nous aurions ici, selon Suarez, une causalité efficiente instrumentale. Or la pure causalité efficiente de la part de l'objet ne peut expliquer la connaissance, laquelle comporte assimilation de l'objet par le connaissant. Le connaissant, en effet, devient le connu.

Nous répondons donc directement: l'entité de l'espèce-vicaire n'est pas l'entité de l'objet, très bien. L'être intentionnel de l'espèce-vicaire n'est pas l'objet comme objet, il faut le nier.

S'il faut parler de causalité instrumentale à propos de l'espèce-vicaire, il faut dire que c'est une causalité instrumentale formelle, comme le fera Jean de Saint-Thomas: quasi instrumentum formale.

§ 2.

Pas de distinction entre l'entité de
l'espèce-vicaire et son être intenti-
onnel.

En d'autres termes, pour Suarez, l'espèce-vicaire est une forme accidentelle, comme les autres formes qui inmanent à la substance. Et c'est tout.

I. Ce qu'il affirme.

"Quarto colligitur distinctionem illam communem speciei intentionalis in esse qualitatis, et in esse repraesentativi non esse propriam, quamvis putetur desumpta ex Aristotele, De Memoria et Reminiscencia, c.1, et ex S. Thoma, III Contra Gentes, c.81,..."

"Aristoteles tamen citatus illam distinctionem non tradit, sed tantum vult speciem aliquando exercere munus suum, quando scilicet per illam potentia operatur: aliquando vero otiosi, ac veluti mortuo modo manere in potentia. D. Thomas quoque solum intendit divinam essentiam non ita dici formam intellectus ut illum realiter actuet, sicut calor calidum, sic enim censeretur forma secundum esse reale: dici autem posse formam intelligibilem, quia in intellectu beati vicem subit speciei intelligibilis..."¹

II. Fondements de son affirmation

"Nam qualitas, quae est species, non potest concipi sub integro conceptu hujus qualitatis, nisi concipiatur ut repraesentativa est formaliter, vel, ut verius putamus, efficienter, quia haec ipsa ejus efficacia transcendentalis ad expressam similitudinem, includitur in essentia ipsius. Et declaratur. Nam reduplicatio illa, ut repraesentativa est,

1. Suarez: De Anima, L. III, c. 2, n. 26.

vel reduplicat esse reale, vel nihil reduplicat: si primum, certe reale illud esse non erit substantiale: ergo accidentale: neque alterius praedicamenti, quam qualitatis: ergo species etiam ut repraesentativa, est qualitas nisi forte dicatur verba illa in esse qualitatis importare tantum genus speciei, quod est qualitas, illa vero in esse repraesentantis importare differentiam, quod non inficiamur."2

III. Critique

Il ne faut pas perdre de vue ce que nous avons revendiqué déjà, à savoir que pour éliciter son acte de connaissance, la puissance doit être d'abord actée, déterminée intrinsèquement par l'objet. Car cet acte ne peut émaner de la puissance que s'il est spécifié, i.e. s'il porte sur tel objet déterminé. Si donc l'espèce-vicaire est, par son entité, distincte de l'entité de la chose connaissable ou connue, il faut que dans un autre ordre, elle soit cette chose elle-même; et cela ne peut être que dans un ordre qui dépasse formellement l'ordre des prédicaments, l'ordre des res. Car, encore une fois, connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre. Or, le connaissant ne peut pas devenir l'autre en tant qu'autre en acte second, s'il n'est pas l'autre d'abord en acte premier. Et il est l'autre en acte premier soit par l'actuation de l'espèce-objet ou de l'être objectif de la chose à connaître, soit par l'actuation de l'espèce-vicaire. Dans les deux cas, il s'agit de l'espèce principe. De même sera-t-il l'autre en acte se-

2. Id. Ibid., n. 26.

cond, si l'acte de connaissance se termine à l'esse cognitum de l'autre. Cet esse cognitum ou bien sera contenu dans une espèce-vicaire exprimée par la puissance, et dans laquelle on distinguera la formalité entité accidentelle et la formalité objet connu, ou bien il ne sera pas contenu dans une espèce-vicaire expresse.

Les espèces ne sont pas des formes comme les autres. Elles sont, formellement, des formes objectives. Les espèces-vicaires n'informent pas seulement pour elles-mêmes, i.e. en tant qu'elles sont parties composantes d'un tout, qui est plus parfait qu'elles-mêmes, mais elles actuent à l'endroit d'un autre, pour le compte d'un autre, c'est-à-dire de l'objet. Bien plus elles sont formellement, comme espèces, cet autre lui-même. Comme entités, elles dépendent de la puissance pour exister, comme tout accident a besoin de son sujet d'inhérence. Mais leur être intentionnel, ou l'objet représenté en elles, ne dépend pas pour exister de la puissance; au contraire, il fait que la puissance devient lui-même; il entraîne la puissance à communier à son être d'objet. Et c'est l'être intentionnel de l'espèce, ou son être d'objet, qui spécifie les actes de la faculté. S'il n'y avait pas de distinction entre l'être intentionnel de l'espèce et son entité physique, il serait impossible que la faculté ne ^{soit} ~~connaisse~~ pas en acte tout le temps que l'entité de l'espèce est conservée en elle à la manière des autres accidents. Si

la puissance a besoin d'être déterminée intrinsèquement pour éliciter son acte de connaissance, et s'il lui arrive de ne pas éliciter d'acte de connaissance alors que l'entité de l'espèce est en elle, c'est donc un signe que ce n'est pas l'entité de l'espèce comme telle qui l'actue en tant même que faculté connaissante.³

En plusieurs endroits, saint Thomas, parlant de l'espèce selon son aspect formel ou selon son être intentionnel, dit qu'elle ne constitue pas un composé avec la puissance, mais qu'elle perfectionne cette dernière en vue de la connaissance.⁴ Ailleurs, au contraire, parlant de l'entité de l'espèce, il note que ni le sens ni l'intelligence n'est l'espèce, mais que de la puissance et de l'espèce résulte un composé.⁵ Suarez n'a donc pas raison de prétendre que la distinction entre l'être entitatif et l'être intentionnel de l'espèce-vicaire est une invention des disciples de saint Thomas. De même, quand il essaie de ranger Aristote de son côté, il oublie que, précisément pour Aristote, l'inactivité de la puissance informée de l'espèce-vicaire ne peut s'expliquer que par le fait suivant : autre est l'entité de l'espèce et autre son être d'objet.

"...nec repraesentant in actu omnes species, quae in-

3. Voir: Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 185, a26-p. 186, b40.

4. Voir: I, q. 14, a. 1; De veritate, q. 2, a. 2; In De Anima, L. III, lect. 13.

5. Voir: I, q. 55, a. 1, ad 2m..

haesive conservantur in intellectu, eo quod licet praesentent effectum formalem entitativum existendi in potentia, sed non intentionalem, nisi quando applicatur et excitatur potentia erga talem objectum, eo quod intentionalis informatio est conjuncta cum vitali concursu potentiae ad actum determinatum elicendum erga tale objectum, a quo, mediante specie, actuatur et determinatur potentia."6

Nous répondons donc à l'argument de Suarez.-Les Thomistes parlent communément de l'espèce-vicaire en tant qu'entité accidentelle et en tant que tenant lieu de l'objet. Quand nous faisons la réduction: "en tant que représentant l'objet", nous ne faisons pas une réduction vide de sens. Mais nous parlons de l'espèce selon son aspect formel. Nous voyons de quelque chose de bien réel, mais qui dépasse l'ordre entitatif, prédicamental, formellement. Entendu, l'espèce-vicaire est toujours, prise entitativement, un accident, une qualité. Mais si nous nous en tenons à la pure entité prédicamentale de cette qualité, nous n'expliquons pas comment le connaissant devient le connu, l'autre comme autre. Pour que le connaissant devienne l'autre comme autre, étant donné que la puissance cognitive est d'abord passive, il faut absolument que, sous un certain rapport, l'espèce-vicaire soit cet autre lui-même. Autrement, nous restons toujours dans le genre d'union subjective, matérielle; nous ne pénétrons pas dans le genre union objective. Nous n'ex-

6. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 191, bl. 2-24.

pliquons pas que le connaissant puisse devenir l'autre réellement, sans que cet autre cesse d'être autre. Entendu: l'espèce-vicaire est un accident d'une nature déterminée; mais si cet accident déterminé n'a que sa pure entité prédicamentale, il n'explique pas l'union objective du connaissant et du connu.