

## § 3.

L'espace-vicaire informe la puissance comme tout autre accident, i.e. par mode d'inhérence seulement.

I. Ce qu'affirme Suarez.

Quand l'objet est uni à la puissance par l'intermédiaire d'une espèce-vicaire, celle-ci est vraiment une forme informante; et par elle, l'objet est uni à la puissance, non pas comme une forme, mais comme un agent qui agit par sa semence comme par son instrument. Cet instrument est d'ordre purement physique. Entre la puissance et l'espace-vicaire, il n'y a qu'une union entitative accidentelle, comme entre tout accident et son sujet.

"Et ex hac conclusione infero primo inter potentiam et speciem intelligibilem esse solum accidentalem unionem, utpote inter accidens et subjectum, necne ullam majorem posse excogitari, quidquid Cajetanus fingat, I Parte, q. 14, a. 1, exponens famosum Commentatoris dictum, quod ex intelligibili et intellectu magis unum fiat, quam ex materia et forma, ex quibus et unum tertium ab utraque distinctum resultat, et materia ipsa neutiquam forma efficitur: at vero ex objecto et potentia tertium non resultat, sed potentia fit ipsum intelligibile, sive objectum. Illud tamen dictum in rigore falsum esse censeo!"<sup>1</sup>

II. Fondements de son opinion.

La comparaison cloche, dit-il.

---

1. Suarez: De Anima, L. III, c. 2, n. 5.

Car, entre la matière et la forme, il y a une union substantielle, tandis qu'entre la puissance et l'espèce il y a une union accidentelle. Et dans ce cas, dire que la puissance devient l'objet intelligible, c'est tout simplement dire qu'elle est informée entitativement par l'espèce qui représente cet objet. Et qu'est cela, sinon une union accidentelle?<sup>2</sup>

Suarez ne comprend pas que Cajétan puisse dire que l'intelligence devient l'objet intelligible non pas réellement, i.e. entitativement, mais intelligibiliter.

"Hoc vero quomodo intelligibiliter dicatur, non intelligo."

Cette union est accidentelle et entitative. Un point. C'est tout. Etre uni intelligibiliter, c'est être uni réellement, i.e. entitativement, ou non réellement. Si c'est le dernier cas qui est vrai, comment se fait-il que de cette union résulte une action réelle, c'est-à-dire une connaissance réelle? Si c'est le premier cas qui se réalise, s'il y a une union véritable entre la puissance et l'objet, alors la distinction faite par les Thomistes est superflue. Car il est clair qu'il s'agit d'une union entitative accidentelle, et rien de plus.<sup>3</sup>

Il ajoute:

"Etiam falsus est Cajetanus...dicens speciem, ut constituit potentiam in actu primo per realem inhae-

---

2. Id. Ibid. n.5.

3. Id. Ibid. n.6.

sionem, habere esse imperfectum, ut vero constituit in actuali cognitione habere perfectum: nam species, inquit, comparatur ad actum, sicut forma ad esse, eo quod esse ipsius speciei quatenus intelligibilis, est intelligere, quae omnia mihi non sunt intelligibilia."4

Et d'abord, dit-il, que peut bien signifier cette expression: "intelligere est ipsum speciei esse"? L'espèce, en effet, n'a-t-elle pas son entité propre, distincte de l'acte de connaître? Et ne conserve-t-elle pas cette entité propre aussi bien quand la puissance est en acte de connaître que lorsqu'elle est inactive? Deuxièmement, comment peut-on dire de façon intelligible que l'effet formel de l'espèce, c'est l'intelliger lui-même? Car, enfin, l'effet formel d'une forme accidentelle n'est-il pas produit quand cette espèce inhère? Or, n'arrive-t-il pas que l'espèce inhère à l'intelligence sans que cette dernière intellige? Ce qui est séparable n'est-il pas distinct?5

### III. Critique

On voit, en parcourant l'argumentation de Suarez, que pour lui la passivité, la réceptivité de la puissance cognitive est une passivité, une réceptivité purement matérielle et subjective. Elle est analogue à la passivité de la matière à l'égard de la forme substantielle, ou de la substance à l'égard des accidents. La passivité matérielle consiste dans le

---

4. Id. Ibid., n.7.

5. Id. Ibid., n.7.

fait de recevoir une forme de telle manière que le sujet qui reçoit et la chose qui est reçue constituent une seule entité. La forme reçue n'est pas reçue en tant qu'appartenant à un autre être; en devenant la forme du sujet qu'elle informe, elle cesse d'être la forme de l'autre. Cette manière de recevoir, disent les Thomistes, ne répugne pas certes à la faculté connaissante; mais elle ne lui appartient pas en propre. Elle est commune aux êtres connaissants et aux êtres non connaissants.

Mais il existe une autre forme de passivité réceptive: c'est la passivité immatérielle. On l'appelle ainsi non parce qu'il s'agit d'une réceptivité spirituelle, mais parce qu'il s'agit d'une réceptivité supérieure à celle qui caractérise la matière et tout ce qui tient lieu de matière. Elle consiste en ce que celui qui reçoit une forme de cette manière, la reçoit de telle façon que cette forme, tout en informant celui qui la reçoit, ne cesse pas d'être, au point de vue entitativ, la forme de l'autre. Et c'est là la passivité réceptive qui caractérise les êtres connaissants comme tels. Car le connaissant, en plus d'avoir sa propre forme (ce qui est commun à tous les êtres), possède la forme des choses qu'il connaît. Il est évident qu'une telle réception ne peut se faire dans l'ordre entitativ, car, alors, pour devenir l'autre, le connaissant devrait cesser d'être lui-même. La réception entitative

ou matérielle a pour effet de rendre incommunicable la forme ainsi reçue. Cela provient du fait que la matière ou la puissance est principe de limitation par rapport à la forme ou à l'acte. Voilà pourquoi on dit que l'immatérialité est racine de la connaissance. On ne veut pas dire par là que pour connaître il faut être spirituel; car alors on ne pourrait plus parler de connaissance sensible.

"Existimandum est enim quod anima apprehensiva est alterum genus entium a naturalibus, et quod aequivocè communicat cum eis in esse in potentia et recipere formas entium. Materia enim sic recipit formam ut ex eis resultet compositum: et illius compositi est actio sequens illam formam; et non materiae, nisi quia sustinet formam et pars est compositi. Anima autem, ut Averroes optime dixit in III de Anima, Comm. V, non sic recipit cognoscibile ut ex eis fiat compositum cognoscens, sed anima ipsa efficitur ipsum cognoscibile, et sic facta in actu agit."6

De cette double passivité réceptive de la puissance cognitive, il suit que l'on doit distinguer une double union entre la puissance et l'espèce, ou une double information de la puissance par l'espèce: l'union entitative ou subjective, et l'union objective ou intentionnelle.

"...species et informat ratione sui et per inhaerentiam et ratione objecti, cujus vices gerit, per cognoscibilitatem quasi instrumentum quoddam formale, seu vice objecti informans. Nec enim potest potentia operari solum ratione actuationis entitativae, nisi etiam actuetur ratione objecti, quia ab ipso objecto pendet specificatio et determinatio actus."7

6. Cajétan: In Iam. Partem, q. 79, a. 2, n. XIX. - Voir aussi: Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 102, b31-p. 106, a17.  
7. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 186, a19-29.

L'union entitative est formellement ou substantielle ou accidentelle, tandis que l'union objective se fait en raison de la cognoscibilité elle-même, dans la ligne de la cognoscibilité. Formellement, elle n'est ni substantielle ni accidentelle, bien qu'elle exige l'union entitative soit d'une façon présuppositive soit d'une façon concomittante. Cette union entitative, elle, sera ou dans le genre de la cause formelle inhérente, comme c'est le cas pour les espèces-vicaires dont nous parlons présentement, ou dans le genre de la cause matérielle qui sustente: ainsi la substance de l'ange sustente son intelligence dans l'ordre entitatif, et lui sert d'espèce intelligible en la déterminant par son être intentionnel; ou bien dans le genre de la cause efficiente: ainsi Dieu

"operando intra intellectum et dando illi esse per immensitatem etiam in ratione speciei potest illum actuare." 8

Cette union entitative posée, alors peut se faire l'union ou l'information intentionnelle, objective, qui fait que la puissance devient l'objet. C'est cette union ou actuation qui caractérise proprement le connaissant, et fait qu'en plus d'être ce qu'il est et en restant ce qu'il est entitativement, il devienne les choses qu'il connaît, ces dernières restent ce qu'elles sont entitativement.

---

8. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, p. 186, b26-29.

Aux arguments de Suarez, nous répondons brièvement.

L'union ou l'information substantielle est spécifiquement distincte de l'union ou information accidentelle; mais toutes deux sont dans le même genre, dans le genre information entitative et subjective.

L'union intentionnelle ou objective est bien une union réelle, non pas physique ou entitative, mais intentionnelle. De cette union réelle en acte premier suit une opération réelle, immanente, laquelle n'est pas une action prédicamentale.

La puissance est informée par mode d'inhérence par l'entité de l'espèce-vicaire; et si nous la considérons formellement sous ce point de vue, il faut dire qu'elle n'a qu'un esse imperfectum, car elle n'est pas, de cette manière, informée en tant même qu'elle est puissance cognitive. Au contraire, quand elle est actée par l'être intentionnel, elle a un esse perfectum, car, dans ce cas, elle a le complément qui lui convient en tant qu'elle est puissance de connaissance; son aptitude est comblée. C'est en ce sens que Cajétan a pu dire que l'intentionnel est le complément intrinsèque du connaissant.

Le même commentateur avait donc raison de conclure:

"Quemadmodum enim forma est principium essendi materiae, ita quod idem est esse materiae et formae diversimode, ... ita species intelligibilis, si actu est in genere intelligibili, est intelligendi principium ita quod intelligere est ipsius esse. Et propterea, quamvis aliquomodo activa sit species intellectionis, melior tamen et potior est proportio ejus formalis, quam activa. Speciem igitur uniri actu intellectui, est consti-

tuere ipsum in hoc quod est esse actu intelligen-  
tem. Esse autem actu intelligentem, nihil aliud  
est quam intellectum esse perfecte ipsum cogni-  
tum." 9

---

9. In Iam. Partem, q. 12, a. 2, n. XVI.



### Chapitre III

La similitude de l'espèce

## § 1.

L'espèce-vicairé impressé n'est  
pas une similitude formelle de l'objet.

I. Ce qu'affirme Suarez.

Pour lui, l'espèce-vicairé impressé n'est pas une similitude formelle de l'objet. Quant à ce que nous appelons, nous, 'espèce-objet', il ne lui accorde qu'une causalité efficiente.

"Species intentionales non representant objecta formaliter, sed effective tantum."<sup>1</sup>

"...de representatione solum nunc dico, hanc representationem non esse ita concipiendam, ac si in specie ipsa esset similitudo aliqua formalis, vel imago depicta ipsius objecti... species vero solum dicitur representare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendum huiusmodi actuale representationem."<sup>2</sup>

"Juxta veram sententiam, species impressa neque est formalis imago, neque ullo modo formaliter representat, sed effective, quatenus est veluti semen seu instrumentum objecti ad efficiendam formalem representationem, quae fit per conceptum mentis."<sup>3</sup>

Il est vrai que Suarez ne refuse pas toute probabilité à l'enseignement des Thomistes dans leurs commentaires sur la Ia. Pars, q. 12, a. 2.; Contra Gentes, L. II, c. 98, et L. III, c. 49. Mais il soutient comme plus probable qu'il n'y a qu'une représentation virtuelle dans les espèces impressées.

1. Suarez: De Anima, L. III, c. 2, n. 20.

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

3. Disputationes Metaphysicae, Disp. 6, sect. 6, n. 7.

## II. Fondements de son opinion.

Les principaux arguments de Suarez sont les suivants.~

Premièrement: si les espèces impresses étaient des représentations formelles des objets, elles communiqueraient nécessairement leur effet formel aux puissances cognitives en y inhérent; et alors, la puissance ayant acquis une espèce serait formellement conforme à l'objet dont elle a l'espèce, i.e. elle serait toujours connaissante en acte. Ce qui va contre l'opinion générale.<sup>4</sup>

On peut m'objecter, poursuit-il: la conformité de la puissance à l'objet par l'espèce impressée n'est qu'une conformité en acte premier, en d'autres termes, une conformité habituelle. Mais la connaissance actuelle est un acte vital, qui doit être élicité par une puissance vitale. Cette objection, continue-t-il, est une pétition de principe. Car si l'espèce impressée est une représentation formelle, rien d'autre n'est nécessaire à la connaissance actuelle. Si, au contraire, quelque chose d'autre est requis, comme c'est le cas, c'est que l'espèce impressée, de soi, a seulement le pouvoir d'engendrer partiellement la représentation formelle et la connaissance actuelle. De même, en effet, que la semence n'a pas en soi, formellement, les organes

---

4. De Anima, L.III, c.2, n.20

ni les puissances vitales, mais seulement la vertu effectivement formatrice des organes dans le fœtus, ainsi les espèces impresses ne sont pas des représentations formelles des objets, mais seulement des représentations virtuelles.<sup>5</sup>

Deuxièmement: les espèces impresses ne sont autre chose que certains habitus apportant leur concours à la simple appréhension. Or, de même que les habitus de science <sup>concourent à des actes de sciences</sup> dans lesquels il y a une conformité formelle aux objets connus, sans que ces habitus soient eux-mêmes des représentations formelles des objets, ainsi les espèces impresses ne sont-elles pas des représentations formelles des objets appréhendés, tout en concourant effectivement à l'appréhension de ces objets.<sup>6</sup>

Troisièmement: pour que les espèces impresses soient des représentations formelles des objets, il faudrait qu'elles comportent une conformité formelle à ces objets. Or cette conformité formelle n'est pas donnée, puisque les espèces impresses sont toujours des accidents, tandis que les objets dont elles sont les espèces sont souvent des substances. Les espèces impresses n'ont donc avec l'objet dont elles sont les espèces qu'une similitude, qu'une conformité analogique, d'une analogie d'attribution.<sup>7</sup>

---

5. Id. Ibid., nn. 21 et 322.

6. Id. Ibid., n. 24.

7. Id. Ibid., n. 25; Voir: Disputationes Metaphysicae, Disp. 30, sect. II, n. 31.; De Angelis, L. II, c. 3, n. 24.

### III. Critique

On le voit, la position de Suarez ici découle du fait qu'il rejette la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel. Ne considérant que le pur aspect entitativ de l'espèce-vicaire, il se refuse à voir une convenance ou une similitude univoque entre l'espèce et l'objet. Disons tout de suite qu'à ce point de vue Suarez a raison, et cela non seulement au sujet des espèces impresses mais aussi au sujet des espèces expresses.

Mais quand les Thomistes disent que l'espèce-vicaire est une similitude formelle de l'objet, ils parlent de l'espèce selon son aspect formel ou selon son être intentionnel. Ils veulent dire que l'espèce-vicaire, selon son être intentionnel, est, dans l'ordre cognoscible, ce qu'est l'objet ou la chose dans l'ordre physique; qu'elle actue et détermine intrinsèquement la puissance en lui transmettant la cognoscibilité de la chose.

Sans doute, si l'on compare l'être intentionnel de l'espèce impresse à l'être intentionnel de l'espèce expresse, il faut dire que le premier est moins parfait, moins formé ou moins formel, en un mot, moins en acte que le second. Car l'espèce expresse représente l'objet vitalement, elle en est une image vive procédant de la faculté qui connaît, et représente la chose comme terme de la connaissance, comme connue et saisie en cette image, tandis que l'espèce impresse représente l'objet

comme connaissable. Parlant du verbe mental, Jean de Saint-Thomas écrit :

"...species impressa continet objectum per modum intelligibilis, non per modum intellecti et expressi in actu secundo. Quod enim aliquid sit intellectum et expressum, necessario dependet ab intelligere et exprimere. Species autem intelligibilis praecedat ipsum intelligere et exprimere: ergo non potest in ipsa representari objectum ut expressum et intellectum in actu, ubicumque operatio intelligendi et exprimendi est aliquid accidentaliter superveniens ipsi speciei et intellectui. Et ita species impressa existit in intellectu, etiam ipso non intelligente per illam: species expressa, cessante intellectione, cessat, quia representat rem ut intellectam in actu. Tum denique quia species impressa representat cum aliqua indifferentia et potentialitate determinabili per expressionem verbi et intellectionem, siquidem intellectio quae est accidens superveniens intellectui, potest variari fierique modo cum diversa intentione, modo cum diversa attentione. Ergo oportet quod species impressa reducat in actum et terminetur per ipsum intelligere, et consequenter quod ipsum verbum distinguatur a specie impressa, eo quod in verbo expresse et determinate representatur objectum ut taliter vel taliter intellectum in actu secundo, non solum ut intelligibile in actu primo."<sup>8</sup>

C'est aussi pourquoi le même auteur note ailleurs qu'en comparant l'être représentatif de l'espèce impressée avec celui de l'espèce expresse, on peut dire que le premier est comme une semence de l'objet et une représentation virtuelle, qui sera davantage formée, déterminée et exprimée dans l'espèce expresse.<sup>9</sup>

Mais cela dit, on peut et on doit revendiquer pour l'espèce impressée d'être une similitude véritable, propre et formelle

8. Jean de Saint-Thomas, Curs. Phil., Tom. III, q. 11, a. 2, p. 362, b7-43.

9. Id. Ibid., q. 6, a. 3, p. 183, b35-p. 184, all.

de l'objet, en ce sens qu'elle a formellement l'être représentatif, l'être intentionnel. Dans le Contra Gentes, saint Thomas affirme que l'espèce imprèsse comme l'espèce expresse est une similitude de l'objet.

"...utrumque est rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur, quod intellectus format intentionem illi similem." <sup>10</sup>

De même, en d'autres endroits, le Docteur Angélique dit qu'il ne faut pas seulement appeler l'espèce une similitude de la quiddité, mais encore dire qu'elle est la nature et la quiddité de la chose selon son être intelligible.<sup>11</sup> Pour lui, donc, l'espèce est bien l'intention ou la représentation de l'objet. On se rappelle aussi ce texte du De Memoria et Reminiscencia:

"...motus, qui fit a sensibili in sensum, imprimis in phantasia quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili absente, ad modum, quo illi, qui sigillant cum annulis, imprimunt figuram quamdam in cera." <sup>12</sup>

Aux arguments de Suarez, il faut donc répondre directement.

Au premier argument: l'espèce-vicaire ne communique pas son effet formel à la puissance, i.e. ne la détermine pas en tant que puissance cognitive quand elle est unie à elle par mode d'inhérence; car cette union est purement subjective et matérielle;

10. Lib. I, c. 53.

11. Quodlibet VIII, a. 4.; Contra Gentes, L. III, c. 49.

12. Lect. 3.

mais elle lui communique son effet formel quand elle l'actue par son être intentionnel qui n'est autre chose que l'objet en tant que cognoscible. Alors, la faculté est actée par l'objet et devient l'objet en acte premier. Mais l'espèce impressa représentant l'objet comme cognoscible seulement, il faudra l'acte vital de la puissance pour que la connaissance ait lieu en acte second et que soit produite l'espèce expresse qui, elle, représente l'objet comme connu en acte second. Cette information intentionnelle par l'espèce impressa est, en fait, inséparable de l'acte vital de la puissance.

Au sujet de l'exemple de la semence, qui revient souvent sous la plume de Suarez, il convient de noter avec Jean de Saint-Thomas:

"...in hoc differt exemplum vulgare de semine, quod ita est virtus generantis in esse naturali, quod nullo modo participat esse ipsius geniti, sed solum est virtus ad aliud. At vero species impressa ita est virtus objecti ad eliciendam cognitionem et formandum verbum, quod tamen formaliter in se habet esse intentionale, in quo convenit cum objecto repraesentative, sed non entitative. Et cum specie expressa convenit in eodem esse intentionali, licet non sit ita formatum et expressum sicut in ipso verbo."<sup>13</sup>

Au deuxième argument: Suarez oublie qu'il y a une différence essentielle entre les habitus et les espèces. L'habitus, en effet, détermine la puissance du côté de sa vertu et en augmentant ses forces à l'égard d'un objet déterminé. L'espèce, au

---

13. Curs.Phil., p.184, b8-22.



contraire, détermine la puissance en lui unissant, selon l'être cognoscible, l'objet. Elle procure donc à la faculté un concours formel tout d'abord, un concours spécifique, bien qu'il s'en suive une coopération effective de la puissance et de l'espèce qui la détermine en vue de l'acte de connaissance.

"...sicut in generatione animalis concurrunt active semen viri...sed tamen ulterius indiget semine femineo, quod ex conjunctione ad spirituosam virtutem seminis virilis effective influit in productionem foetus."14

"...notandum est virtutes perficientes partem speculativam non esse solum species intelligibiles, superadditas intellectui, quae solum repraesentativae sunt, et vicariae objectorum, quorum vice potentiam informant. Habitus autem intellectivi non sunt qualitates repraesentantes, ac loco objecti substitutae, sed solum qualitates dantes intellectui habilitatem seu facultatem utendi illis speciebus ordinate ad cognoscendam et manifestandam veritatem."15

Au troisième argument: pour avoir une similitude formelle au sens indiqué plus haut, i.e. une similitude formelle intentionnelle, il suffit d'une convenance véritable et formelle avec l'objet selon l'être intentionnel. Or, selon l'être intentionnel, l'espèce imprime une convenance vraie et formelle avec l'objet, à tel point qu'elle est la quiddité même de l'objet selon son être cognoscible, et que tout ce qui se trouve réellement et physiquement dans la chose, se retrouve dans l'espèce d'une manière représentative.

14. Jean de Saint-Thomas: Curs. Phil., Tom. III, p. 190, a43-b2.

15. Jean de Saint-Thomas: Cursus Theol., Vives, Tom. VI, Disp. 16, a.1, n.6.

## § 2.

L'espèce-vicairé expresse n'est pas une similitude formelle de l'objet connu.

I. Ce qu'affirme Suarez.

Pour comprendre ce que dit Suarez au sujet de l'espèce expresse, il faut noter d'abord qu'il identifie acte de connaître et espèce expresse. Selon lui, toute action de connaître est productrice d'une espèce expresse, et l'espèce expresse se distingue

"modaliter ab actione intellectus ut productio est, ab actu vero (cognoscendi) ut est qualitas producta nullo modo."<sup>1</sup>

Maintenant, qu'enseigne-t-il au sujet de l'acte de connaître? - Il enseigne que l'acte de connaître consiste formellement en une représentation intentionnelle.

"Intentionalis repraesentatio, quae potest esse in mente, proprie et actualiter est in ipso actu... Haec igitur repraesentatio fit in genere causae formalis per ipsummet actum, species vero solum dicitur repraesentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendam huiusmodi actualem repraesentationem."<sup>2</sup>

"Haec autem repraesentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi, seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quae informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi

1. Suarez, De Anima, L. III, c. 5, n. 11.

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

refert objectum, et hoc est formaliter repraesentare illud."<sup>3</sup>

Bref, pour Suarez, l'espèce expresse n'est pas formellement une représentation, mais virtuellement seulement. L'acte de connaissance, lui, est une qualité qui est formellement une représentation, non pas une représentation formelle<sup>4</sup>, parce que cette qualité n'a pas de convenance, de similitude formelle ou univoque avec ce dont elle est la représentation, mais une représentation intentionnelle. Et comme Suarez identifie l'acte de connaître avec l'espèce expresse, il est évident que, pour lui, l'espèce expresse est formellement une représentation, non pas cependant une représentation formelle, mais une représentation intentionnelle, c'est-à-dire une forme qui, en informant la puissance, la reporte à l'objet, et lui permet de la "quasi depingere"<sup>5</sup>. Cette forme qu'est l'acte de connaissance, et conséquemment l'espèce expresse, n'a avec l'objet qu'une similitude analogique, déficiente, "aussi déficiente qu'une ombre ou une peinture est loin de la réalité de l'exemplaire".<sup>6</sup>

## II. Critique

D'abord, Suarez a tort de dire que tout acte de connaissance est producteur d'une espèce expresse. Car l'acte de connaître n'est pas une action transitive, mais une opération

3. Disputationes Metaphysicae, Disp. 30, sect. 11, n. 33.

4. Ibid., nn. 32 et 33.

5. Ibidem, n. 33.

6. De Anima, L. III, c. 2, n. 25.

immanente. L'action de connaître ne produit pas toujours un terme, et lorsqu'elle en produit un, elle n'est pas en vue de cette production. En ce cas, en effet, la connaissance devrait cesser une fois l'espèce produite. Mais au contraire, elle dure, et c'est même proprement quand l'espèce expresse est produite que commence la contemplation de l'objet. Il importe de bien remarquer que c'est du côté de l'objet lui-même que se prend la nécessité de la production de l'espèce expresse, et non du côté de la puissance ou parce que l'action de connaître serait essentiellement productrice d'une espèce expresse. L'espèce expresse est nécessaire soit pour rendre l'objet présent lorsqu'il est absent, soit pour le rendre suffisamment immatériel et proportionné à la faculté comme terme connu à l'intérieur d'elle-même, soit encore pour le rendre manifeste dans une représentation en qualité de chose dite ou parlée. De ces trois motifs, les deux premiers indiquent une certaine indigence tant du côté de celui qui connaît que du côté de celui qui est connu; le troisième indique plutôt l'abondance de l'intellection. C'est le cas chez Dieu qui se connaît.

Deuxièmement, Suarez n'a pas raison de faire consister l'acte de connaître dans une représentation ou une similitude de l'objet. L'acte de connaître consiste, au contraire, dans l'appréhension et la contemplation de l'objet.

"Non ergo ipsa contemplatio et cognitio formaliter est repraesentatio, siquidem repraesentatio loci cognitioni fit."<sup>7</sup>

"...ut dicit D. Thomas, 2.2 De Potentia, a.1, et 2.2, a.5, et aliis locis, actio intellectus et verbum seu species expressa distinguuntur, nec ipse actus cognoscendi est similitudo, sed objecti expressi seu repraesentati contemplatio et apprehensio habetque se ut tendentia ad attingendum objectum, non ut actualis expressio seu assimilatio. Et ratio est quia cognitionis effectus solum est reddere potentiam active et in actu secundo cognoscentem, similitudo vero seu imago expressa reddit objectum actu repraesentatum et ut terminum cognitionis intra ipsam potentiam formatum et terminantem cognitionem, quia ibi immaterializatur et spiritualizatur per modum termini cogniti, sicut in specie impressa per modum principii intelligibilis."<sup>8</sup>

Troisièmement: la représentation intentionnelle n'accorde Suarez à l'espèce expresse ne sauve pas le caractère assimilateur de la connaissance. Elle ne peut expliquer que le connaissant devient le connu lui-même, non certes selon son entité, mais selon son être cognoscible. Ici, comme lorsqu'il s'agit de l'espèce impressée, Suarez s'en tient à la pure considération de l'entité de l'espèce expresse. Rien d'étonnant qu'il ne découvre pas la convenance formelle entre l'espèce et l'objet connu. Mais, passant sur le plan de l'intentionnel, il faut dire que l'espèce expresse représente formellement le connu comme connu.

7. Jean de Saint-Thomas: Curs. Theol., Vives, Tom. IV, Disp. 27, a. 5, n. 8.

8. Jean de Saint-Thomas: Curs. Phil., Tom. III, p. 197, a. 23-45.

Epilogue

Nous l'avons vu, la connaissance, l'union du connaissant et de l'objet reste, dans l'enseignement de Suarez, un problème inexplicé et inexplicable. Et la raison de cela vient du fait qu'il rejette la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel, entre l'ordre des choses et l'ordre du cognoscible.

Celui qui parcourt les traités suarézien portant sur la connaissance et les espèces de connaissance les referme bien perplexe. Il avait espéré y apprendre ce que c'est que connaître. Il ne l'a pas appris du tout. Au contraire, son intelligence est moins déterminée que jamais.

Il n'en est pas ainsi de celui qui va puiser aux sources doctrinales de saint Thomas d'Aquin. Le Docteur Angélique ne craint pas d'aborder de front le problème de la connaissance. En tout premier lieu, il tient à définir le connaître. Connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre, c'est avoir la forme de l'autre. Partant de ce que nous enseigne l'expérience immédiate, il nous montre la différence profonde qui existe entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants. Ces derniers sont fermés sur eux-mêmes; ils ne sont et ne peuvent être qu'eux-mêmes. Les premiers, au contraire, sont ouverts sur un univers plus ou moins vaste. Ils n'ont pas seulement leur forme naturelle, physique; ils peuvent aussi acquérir la forme

d'autres êtres distincts d'eux entitativement, et qui le resteront après la connaissance.

✓ La distinction entre l'entitatif et l'intentionnel, entre le monde des choses et le monde des intentions est l'A, B, C, de toute recherche ou spéculation sur la nature de la connaissance. Connaître est déterminément un mode d'être, c'est-à-dire d'être l'autre. Il reste extrêmement étonnant que Suarez ait pu écrire un commentaire sur les principales œuvres de saint Thomas tout en gardant obstinément les yeux fermés sur cette distinction qui, pour l'Aquinat, est primordiale.

A peu près partout, Suarez répète saint Thomas quand il s'agit d'établir le fait de la connaissance. Les êtres naturels connaissent par l'intermédiaire d'espèces-vicaires; au contraire, l'essence d'un ange sert d'espèce impressée à cet ange quand il se connaît lui-même; il en va ainsi de l'âme humaine séparée qui se connaît; l'essence divine a raison d'espèce intelligible et d'espèce intelligée dans la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures. Dans la vision béatifique, les bienheureux voient Dieu non par une espèce créée, mais dans et par l'essence divine qui s'unit à leur intelligence surélevée par la lumière de Gloire. Cependant, si Suarez pose une espèce expresse au terme de toute connaissance, même au terme de la sensation externe et de la vision béatifique, c'est pour une raison particulière à lui: l'acte de connaissance, prétend-il, est, de sa nature, producteur d'une espèce expresse.



Mais quand il en vient à expliquer le mode précis de l'union qui se fait entre l'objet ou l'espèce et la faculté, Suarez est lamentable. Il ne connaît d'autre information que l'information entitative. Les espèces-vicaires sont de vaines formes accidentelles, comme la chaleur ou le froid. Elles actuent la faculté d'une façon purement subjective. Elles ne sont pas formes de l'autre, i.e. du connaissable; mais seulement formes du connaissant. Autre chose est l'espèce-vicaire et autre chose l'objet. Suarez ironise les Thomistes qui voient une distinction entre l'entité de l'espèce-vicaire et son être intentionnel. De même, pour Suarez, l'espèce-vicaire, soit impresse soit expresse, n'est qu'une similitude virtuelle de l'objet, et non une similitude formelle. Elle n'est pas principe formel de connaissance, mais seulement principe efficient ou co-efficient.

Ses explications au sujet de l'union des espèces-objets avec la faculté ne sont pas moins superficielles. Encore ici, il se tient purement dans la ligne de la cause efficiente. Si l'objet lui-même est présent à la faculté et suffisamment proportionné à cette dernière (que la faculté soit réellement distincte de la substance du connaissant ou non), il devient lui-même co-principe efficient avec la faculté, au lieu de co-efficier par l'intermédiaire d'un substitut, l'espèce-vicaire. Suarez admet bien qu'il n'y a pas de connaissance sans

objet, mais chez lui, l'objet n'est plus objet: il joue un rôle de pure assistance extrinsèque. Que Suarez soit incapable de dépasser le plan de la causalité efficiente dans son explication de la nature de la connaissance, voilà qui est formidable. Sans doute, la cause efficiente est la plus apparente de toutes; mais elle est extrinsèque et reste la plus superficielle des causes. Un petit texte de saint Thomas semble avoir été écrit pour réfuter à l'avance Suarez et tous ses semblables:

✓ "Dicendum quod cognoscens, et cognitum (se habent) ut duo, ex quibus fit unum principium cognitionis et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens, et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam vel per similitudinem."<sup>1</sup>

Pour Suarez, la merveilleuse assimilation intentionnelle du connu par le connaissant est une chose inexistante. Pour lui, connaître n'est pas un mode d'être, mais un mode d'agir.

Suarez, selon la terminologie moderne, pourrait être appelé un existentialiste de la connaissance. Il voit la vie cognitive comme un pur agir. Ce qui l'intéresse dans les connaissances, c'est qu'ils sont en exercice de connaissance. Le ce-  
qu'est-la-connaissance lui semble secondaire. En tout cas, il semble littéralement s'appliquer à n'en donner que des explications boiteuses. Il y a une ressemblance frappante entre la

---

1- De Veritate, q. 8, a. 7, ad 2m..

façon superficielle dont Suarez parle du connaître et celle dont beaucoup de modernes brandissent le "grand problème de la connaissance" sans jamais se soucier de nous en donner une définition nette.

-Fin-

Bibliographie

SAINT THOMAS: Summa Theologica.

Summa Contra Gentes.

In Libros de Anima Aristotelis.

In Libros Physicorum Aristotelis.

In Libros de Caelo et Mundo Aristotelis.

In Libros Metaphysicorum Aristotelis.

Compendium Theologiae.

Quaestiones Disputatae: De Veritate.  
De Potentia.

Quaestiones Quodlibetales.

CAJETAN: Commentarium in Summam Theologicam Sancti Thomae.  
(Ed. Léonine)

JEAN DE SAINT-THOMAS: Cursus Philosophicus. (Ed. Reiser)

Cursus Theologicus: TT. I et II: Ed. Solesme  
TT. III, IV, V, VI, VII, VIII,  
et IX: Ed. Vivès.

SUAREZ: OPERA OMNIA (Editio nova a D.D.M. André accurate  
recognita: Vivès, Parisiis, 1955.)

De Divina Substantia Ejusque Attributis.

De Anima.

Disputationes Metaphysicae.

De Angelis.

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