

61469

No d'ordre: 181

B
20.5
UL
1947
H 446

LA CONNAISSANCE

du

SEMI-MATÉRIEL

selon

Jean de Saint-Thomas

Thèse

présentée pour l'obtention du

Doctorat en Philosophie

par

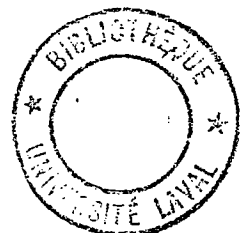
Le R.P. Thomas Hébert, A.A., S.T.L., Ph.D.

Faculté de Philosophie

Université Laval

Québec

1947



PROPOSITIONES

- 1.- Materia prima est primum subjectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens.
- 2.- Anima est actus corporis physici, organici, vitam potentia habentem.
- 3.- Logica dividitur in materiales et formales.
- 4.- Finis ultimus hominis consistit in operatione propria secundum virtutem in vita perfecta.
- 5.- Logica est ars liberalis.

BIBLIOGRAPHIE

Opera omnia Sancti Thomae

In libros Perihemenias expositio
In libros Posteriorum Analyticorum expositio
In octo libros Physicorum
In libros de Caelo et Mundo
In libros Meteorologicorum
In libros de Anima
In librum de Sensu et Sensato
In librum de Memoria et Reminiscentia
De Somno et Vigilia
De Somniis
In libros Metaphysicorum
In libros Ethicorum
In librum de Genesibus
In Dionysium de Divinis Nominibus
Commentum super IV libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi
Summa Contra Gentiles
Summa Theologiae (ed. d'Ottawa)
Questiones Disputatae De Veritate
Questiones Disputatae De Potentia
Questiones Disputatae De Spiritualibus Creaturis
Questiones Disputatae De Anima
Questiones Disputatae De Virtutibus in Communi
Questiones Quodlibetales

Opuscula: De differentia verbi divini et humani

De substantiis separatis

De natura verbi intellectus

De principio individuationis

De ente et essentia

De principiis naturae

De potentiis animae

Super librum Boethii de Trinitate

Commentateurs de Saint Thomas:

Cursum Theologicum de Jean de Saint-Thomé

Cursum Philosophicum du même auteur

**Commentaire de Cajétan (in primam et secundam secundae
partis Summae Theologiae Divi Thomae)**

**Commentaria Francisci de Sylvestris Ferrariensis in
Summa Contra Gentiles Divi Thomae**

Commentaire de Cajétan de "De ente et essentia"

**Commentaire de Barthelemy dans la première partie de la
Somme théologique de saint Thomas, question 86,
article 1; et question 78, article 4.**

Autres ouvrages:

**The Basic Works of Aristotle, Richard McKeon, (Random
House, New York, 1941)**

**Edgington, The Philosophy of Physical Science,
(Cambridge, 1939)**

De Koninck, Méthodologie Scientifique, (cours donnés à
l'Université Laval, 1941-1942)

Domest de Verges, La perception et la psychologie thomiste,
(Paris, 1892)

Laird, A Study in Realism, (Cambridge, 1920)

Leber, The Notion of Limit, (A Dissertation in Philosophy,
Laval, 1943)

Meier, Psychology (London, 1902)

Harroette, Matter and Knowledge, (thèse de doctorat
présentée à l'Université Laval en 1944)

Reel, Notes d'Epistémologie Thomiste, (Louvain, 1925)

Sister Mary Anastasia Gandy, The Phantasm According
to the Teaching of Saint Thomas, (thesis presented
to Washington University for the obtention of the
degree of doctor in Philosophy, 1932)

Turner, History of Philosophy, (Boston, 1903)

Revue

Allers, The intellectual cognition of particulars,
dans le Thomist, January, 1941

Laval Théologique et Philosophique (1945, volume 1, n.1)

Longwell, Significance of Scholasticism, dans Philosophical
Review, XXVII

Simonin, Connaissance et Similitude, dans la Revue des Sciences
Philosophiques et Théologiques, mai, 1931

Some Descriptive Properties of Relation, dans Philosophical
Review, XI.

Avant-propos

Beaucoup de choses ont été écrites sur la connaissance humaine et néanmoins nous devons revenir sur le même sujet. Nous le faisons pour toucher à un problème bien particulier, celui de la connaissance intellectuelle que l'homme peut avoir du singulier matériel. L'intelligence humaine peut-elle connaître les choses particulières qui nous entourent et qui forment notre cosmos? Peut-elle les connaître distinctement? Telles sont les questions auxquelles nous nous sommes proposé de répondre.

Certes, nous ne prétendons pas innover; nous voulons tout simplement pénétrer davantage l'enseignement de l'Aquinat sur cette question. Il nous dit, en effet, que l'intelligence humaine peut connaître le singulier matériel grâce à une certaine réflexion, "per certainam reflectionem". Quelle doctrine peut bien être cachée sous cette expression? Qu'est-ce que saint Thomas a voulu dire par ces mots? Les emploie-t-il uniquement pour traduire une pensée qui reste encore imprécise chez lui (1), ou même les emploie-t-il pour exprimer un point de doctrine qui se rattache logiquement à tout l'ensemble de sa synthèse?

Il nous a semblé que pour répondre à ces questions il fallait suivre saint Thomas dans les grandes thèses qu'il a établies touchant la connaissance humaine dans toute son ampleur. Nous y avons

trouvé une richesse d'observations et de fines analyses que nous avons voulu souligner à notre manière dans les pages qui vont suivre.

C'est là notre unique ambition et nous osons espérer que ces quelques pages feront mieux connaître saint Thomas et mieux apprécier la profondeur comme la noblesse de sa pensée.

Vu les misères énormes de l'heure actuelle, cette pensée ne peut que nous faire du bien. Nous cherchons le bonheur et le trouvons à peine, quand toutefois nous y parvenons. Nous croyons nous servir des choses de ce monde pour obtenir le bien-être, et nous ne nous sommes peut-être même pas demandé si notre intelligence pouvait les connaître. Or, cette connaissance des choses a son importance: l'homme doit poursuivre son bonheur par ses actes humains, en se mouvant dans les choses contingentes de cette vie. Il doit savoir discerner les choses, en se tenant non pas seulement sur le plan universel des natures et des essences, mais sur le plan concret des choses matérielles qui nous entourent. En un mot, il faut que l'être humain soit un être prudent qui concilie à la fois l'universel et le particulier (2). Mais comment cela serait-il possible si le singulier matériel échappait à la connaissance intellectuelle?

Ce sont toutes ces questions que nous nous sommes posées et qui nous ont poussé à écrire sur la connaissance humaine. Dire sous une forme ce qui a déjà été dit ou écrit pourra avoir son avantage, celui de souligner l'importance et le besoin que nous avons d'une meilleure connaissance de notre vie intellectuelle.

Chapitre premier Composition entre connaissance et matière.

1.- Connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre. Le problème central de la philosophie contemporaine est sans conteste celui de la connaissance. Engels le dit bien quand il écrit:

"La grande question de toute philosophie, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée à l'être" (3).

Cette phrase caractérise le travail qui s'est fait dans le domaine philosophique de nos jours.

Il est chose à remarquer, quoiqu'on parle beaucoup de connaissance, on a bien soin de ne pas la définir, ou si on la définit, on le fait très mal. Millington, d'une part, ne craint pas de dire qu'il n'est pas nécessaire de la définir, et, pourtant, il tire tout un ensemble de conclusions qui supposent que nous avons une idée précise et nette de ce qu'est la connaissance humaine (4). D'autre part, si nous avons recours aux ouvrages où nous nous attendons à en trouver une définition, voici ce que nous lisons:

"Connaître, c'est avoir présent à l'esprit un certain objet de pensée vrai ou réel" (5).

Définition très mauvaise que celle qui implique le défini: elle ne nous dit rien de ce que peut être la connaissance.

Aristote et saint Thomas, au contraire, ont défini la connaissance comme un devenir. Connaître, pour eux, c'est devenir l'autre en tant qu'autre. Afin de mieux saisir le sens et la portée de cette formule, jetons un coup d'œil sur notre univers: c'est en effet à travers la perfection de l'univers que se manifeste peut-être le mieux, quant

à nous, la perfection particulière qu'est la connaissance.

Notre cosmos se compose d'une multitude d'êtres les uns en dehors des autres et chacun possédant sa nature, son essence propre. L'homme, la brute, l'arbre, les astres... voilà autant d'êtres que nous pouvons constater et qui agissent selon leur nature. L'homme n'est nullement la brute; celle-ci n'est nullement l'homme. Et pourtant nous pouvons les considérer comme parties d'un immense tout que nous appelons le cosmos. Sous ce rapport de partie au tout, nous voyons surgir une première notion de perfection et d'imperfection, car le tout en tant que tout n'est pas la partie et la partie comme telle n'est nullement le tout. C'est que le tout est plus parfait que la partie, car ce n'est qu'en raison du tout que la partie est vraiment partie.

Mais même dans les parties elles-mêmes nous pouvons distinguer la raison de perfection et d'imperfection en ce sens qu'un être peut être plus parfait qu'un autre et cela en raison même de partie. L'homme sous ce rapport est plus parfait que la brute, car l'être de l'homme est supérieur à celui de la brute en vertu de son intelligence. L'homme, toutefois, puisqu'il n'est pas l'univers tout entier reste imparfait comme la partie par rapport au tout.

*"Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod rei est proprium secundum propriam speciem. Sed quia nonne specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius, ideo in qualibet re creata invenitur perfectio-
ni habitae in uniuscuiusque re, tantum decet de perfectione simpliciter, quantum perfectio in aliis speciebus invenitur; ut cuilibet rei perfectio in se considerata*

est imperfectio, veluti pars totius perfectionis universi,
 quae consurgit ex singularium rerum perfectionibus, invi-
 cem congruentis" (6).

Les choses de notre monde se caractérisent par ce fait qu'elles
 sont parties d'un tout qu'on appelle l'univers. Mais il est à remar-
 quer qu'en tant même que parties elles sont extérieures les unes aux
 autres et constituent comme autant de points infranchissables, chaque
 partie étant déterminément telle, grâce à son essence qui la distingue
 de toute autre essence d'une incommunicabilité de nature. Si une par-
 tie de l'univers peut communiquer avec une autre partie, ce n'est qu'en
 tant que la partie est considérée purement et simplement comme sujet,
 l'homme peut communiquer avec le soleil, mais, sous le rapport précis
 où nous le considérons actuellement, ce ne peut être qu'en tant qu'il
 reçoit quelque chose, qu'en tant qu'il est sujet de réception. Le
 soleil part, par exemple, le brûle.

N'y aurait-il pas moyen de surmonter cette extériorité des choses
 les unes par rapport aux autres? N'y aurait-il pas moyen pour la partie
 en tant même que partie, donc en tant qu'imparfaite par rapport à la
 perfection de l'univers, de commander et de participer à la perfection
 du tout? L'imparfait, tout en restant ce qu'il est, ne pourrât-il pas
 devenir parfait?

Grâce à la connaissance, l'homme et la brute peuvent surmonter
 cette extériorité et entrer en communication avec les choses du dehors.
 Grâce à la connaissance, les âmes peuvent exister les une dans les
 autres sans pour autant cesser d'exister. Tout en restant ce qu'il est,

le connaissant peut devenir la chose connue pour constituer une réalité d'un ordre tel que ni l'un ni l'autre ne soient détruits dans leur altérité respective. Le connaissant devient le connu, non pas comme le blanc devient le gris, ni comme le chaud devient le froid, mais dans un ordre où l'union entre le connu et le connaissant respecte la distinction radicale entre les deux. Et c'est grâce à cette union, que le connaissant peut devenir tout.

"Unde ut hinc imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est quod cognoscentem; et ideo in III de Anima (con. 15 et 17) dicitur, anima enim quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et eorumque actus; in quo etiam finem ultimum hominis percurrunt, qui secundum nos, est in visione Dei, quia secundum Gregorium, quid est quod non vident qui vident? omnia vident" (7).

Ici nous le voyons tout de suite, car la chose a son importance, le connaissant ne devient pas le connu de telle sorte que le connu s'identifie au connaissant. Il ne s'agit nullement d'une transformation du connaissant dans le connu sur le plan physique. Afin de mieux saisir cette doctrine, faisons quelques considérations sur la double manière de recevoir. Il est à propos d'en parler ici.

L'expérience nous montre que les êtres qui nous entourent peuvent agir les uns sur les autres. C'est ainsi que le bois subit sous le cisail

de l'attente des transformations qui en feront une jolie statue. L'auto qui file sur la route peut frapper un enfant de telle façon que la mort s'ensuive. Dans un cas comme dans l'autre, un sujet a reçu quelque chose dans le premier, une forme artificielle; dans le second, une transformation qui a atteint jusqu'à l'être lui-même. Un sujet préexistant reçoit une nouvelle forme, mais en se l'appropriant, en l'attirant à lui, il fait en sorte qu'elle devienne proprement sienne. C'est le bois qui a telle forme, non pas en tant que cette forme appartient à un autre être, mais en tant qu'elle est la forme de ce bois. Il possède telle forme et cette forme, en tant même que forme de ce bois, ne peut commencer lui être arrachée sans que son être accidentel soit détruit. Enlever la forme de tel personnage dans tel bloc de marbre, c'est faire en sorte que la statue n'existe plus.

L'expérience de nouveau nous révèle que nous pouvons également recevoir des formes sans que pour autant les choses où elles se trouvent soient détruites. Nous connaissons, par exemple, telle pierre. Tout en la connaissant, nous avons bien conscience de ne pas être cette pierre et pourtant sous un autre rapport nous avons également conscience d'être cette même pierre, sans quoi nous ne pourrions dire que nous la connaissons. C'est dire, en somme, que notre expérience la plus vulgaire nous oblige à reconnaître une distinction réelle entre le connaître et le connu dans leur être physique et entitatif, tout en admettant une certaine unité. Dans le cas de la statue, le bois reçoit l'autre, mais en tant qu'il fait de cet autre quelque chose de sien, tandis que le connaissant reçoit l'autre, mais en tant que l'autre demeure ce qu'il est.

"Non cognoscentia nihil habent nisi formam suam, cognoscentia autem possunt (habere) etiam formam rei alterius" (5).

Cela constitue deux modes d'être bien distincts: on peut les constater ou ne les prouver pas; ils nous permettent tout de même de définir la connaissance comme un certain "processus" par lequel nous devenons l'autre en tant qu'autre.

Il est important de noter que dans le texte que nous venons de citer, saint Thomas dit à dessein, "cognoscentia possunt habere formam rei alterius", et non pas, "formam alteram"; n'est là, en effet, la différence entre la réception entitative et la réception intentionnelle.

2.- L'ordre intentionnel et l'ordre entitatif Le commentaire de Cajetan touchant cette doctrine de saint Thomas éclaircit ce que nous venons de dire. Pour lui, le fait de la connaissance ne peut s'expliquer sans la distinction entre deux genres d'être qui existent réellement dans la nature: les uns que nous appelons tout simplement les "choses", ou les êtres qui sont doués d'une existence entitative; les autres dont le rôle consiste avant tout à représenter autre chose que soi; si ces derniers êtres peuvent être dénommés de la même façon que ceux de la première catégorie ce ne sera que d'une façon secondaire nous les appelons les espèces sensibles ou intelligibles douées d'un être intentionnel. La nécessité de poser ces deux genres d'être vient précisément de l'existence dans le Cosmos du connaissant et du non-connaissant. Nous devons, pour connaître, devenir la chose à connaître.

Or, cela n'est possible qu'en autant que le semblable est uni au semblable (9). De plus, les choses ne peuvent être physiquement dans la connaissance, sans que nous détruisions la connaissance purement et simplement. Nous avons bien conscience que la pierre que nous connaissons n'est pas en nous sous un certain rapport; nous ne sommes aucunement la pierre d'une façon physique. Et pourtant nous sommes cette pierre d'une certaine façon, puisque nous la connaissons. De plus, l'être créé ne pourrait jouir d'une telle perfection qu'il puisse par lui-même s'assimiler aux choses: un principe d'assimilation s'impose. Voici ce qu'écrivait Cajetan à ce propos:

"Hec ipse cognoscitivum, secundum suam substantiam solam et finitam, potest esse tantum excellentius, ut habent in se unita distincta sibi assimulantur naturae rerum cognoscibilium secundum proprias earum rationes. Unde resultat, cum hoc esse naturae cognoscitivi sit ratio cognoscibilium, hoc esse naturale cognoscibilium sit secundum se in cognoscitivo; ut oportuerit inestitui a natura esse intentionale, quo cognoscitivum esse cognoscibilia" (10).

Pour insérer la parole de Cajetan dans ce texte, il faut se souvenir que l'être spatio-temporel implique continuité; ses parties sont essentiellement les unes en dehors des autres. Sous ce rapport, nous sommes tous étrangers les uns par rapport aux autres. Mais nous pouvons revenir à une certaine unité toute cette grande dispersion d'êtres dans le fait de la connaissance. Et puisque l'être est dispersé sur le plan physique et existentiel, il faut conclure à l'existence d'un autre être, dit intentionnel, sans lequel nous pourrions devenir l'autre tout en respectant son altérité. La connaissance, dont nous avons l'expérience, et qui ne se prouve pas, ne peut s'expliquer qu'à cette condition;

tout comme nous expérimentons le mouvement et l'expliquons par les notions d'acte et de puissance, qui sont dans la nature, mais qui ne se déterminent successivement.

Il est donc clair que pour saint Thomas et après lui Cajétan, il existe une double perfection dans la nature, une double manière d'être; être soi-même et être l'autre en tant qu'autre. Or, cela n'est possible, d'après ce que nous venons de voir dans le texte précité de Cajétan, qu'à la condition de trouver dans la nature une double catégorie d'êtres qui fondent un double plan, à savoir le plan physique et le plan intentionnel. En somme, la doctrine de l'Âge de l'École indique bien que nous avons affaire à une opération supérieure, car connaître, ce n'est pas faire rien, comme dans le phénomène de la digestion; c'est devenir l'autre tout en gardant sa distinction physique et existentielle.

Mais alors nous pouvons nous demander comment il faut envisager ces deux perfections. Sont-elles hétérogènes l'une à l'autre de telle sorte qu'elles ne puissent se rencontrer ensemble? Cajétan nous donne la réponse à cette question. En effet, il écrit:

"Notandum est secundo, quod cognoscitivum et intentionale non distinguantur sicut duo rerum ordinis; sed potius ut concurrentia ad perfectionem unius ordinis, scilicet naturae cognoscitivae quantum intentionale complementum intrinsecum cognoscitivi est. Complendum quidem, quia ad complementum quod substantiae cognoscitivae debetur, scilicet esse cognoscibile, inventum est: intrinsecum vero, quia ad perfectiorem et efficientem intrinsecam, ejus operationem adiungitur" (11).

L'ordre intentionnel est donc le complément intrinsèque du connaissant comme tel. C'est dire, en somme, que la connaissance doit se conce-

voir sur un plan supérieur qui lui est propre. Elle devient alors possible à la condition que, sur ce plan, le connaissant devienne le connu grâce à un principe d'assimilation sans que, dans l'autre ordre, i.e. l'ordre physique, l'indivision de l'un ni de l'autre soit détruite. La multiplicité matérielle demeure, mais une unité d'un autre ordre doit intervenir.

Toute connaissance, par conséquent, est le résultat de l'union de l'objet au sujet "cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente" (12). Celui-ci s'assimile l'objet au point de se transformer en lui sur un plan bien particulier, celui de la connaissance. Mais un genre pareil d'assimilation ne s'opère qu'entre deux entités de même nature. La pierre prend-elle corps dans notre intelligence avec sa grossièreté native? Non, elle ne peut pas s'unir à notre faculté supérieure suivant la réalité qu'elle possède en elle-même, dans son état physique. Un principe d'assimilation est à tout prix requis, pour que la connaissance comme telle puisse se produire.

Donc, "la connaissance... implique une unité formelle, une unité de similitude qui pourra atteindre comme limite, l'identité absolue. Il n'est plus question ici de l'un comme principe de nature, mais de l'un transcendantal qui exprime l'indivision de l'être avec lui-même. Tout en restant constitutivement ce qu'il est, et réellement distinct de l'objet connu, le sujet connaissant devient un avec l'objet d'une unité de similitude, et, plus exactement, il devient, dans l'ordre intentionnel, cette similitude formelle de l'objet" (13).

Saint Thomas enseigne la même doctrine.

"Unde ex hoc proportionaliter ne habent et quoad actum et potentiam, et quoad altitudinem gradus. Quoad actum quidem, quia cognoscitivo in actu inditur est actu esse intentionale, quo est cum cognoscibilia; cognoscitivo vero in potentia inest in potentia tale esse intentionale ut patet et in anima intellectiva et sensitiva nostra. Quoad altitudinem vero gradus, quoniam quanto vis cognoscitiva est altior, tanto magis unita se habet ad cognoscibilia; ut patet procedendo a sensibus particularibus ad sensum communem, et sic deinceps. Quanto autem magis virtus cognoscitiva unitur, tanto minorem diversitatem excipit in esse intentionali, quo est cognoscibilia; ne per hoc, quanto virtus cognoscitiva est altioris ordinis, tanto altius, et consequenter minus distinctum, et magis universale in representatione, sibi vindicat esse intentionale, quo cognoscibilia sunt quod nihil aliud est quam id quod vocamus species intelligibiles. — Et hoc modo mirabilis naturae intellectivae gradus, a primo intellectui ordinato prevencione, perpenditur. Huius ipse anima est per substantiam suam, et per eam solam anima movet. Et cum hoc aliis communicari non potuerit, quia entia limitata sunt, collatum est eis ut tales essent substantiae ad tantae perfectionis, ut quod secundum esse substantiale habere non possunt, secundum esse intentionale haberent, magis et minus universaliter, juxta majorem et minorem perfectionem substantiae cognoscitivae adeo quod anima nostra, ultima in ordine intellectualium, divisibilis sit secundum esse intentionale tanta diversitate, quanta materia secundum esse naturale" (14).

Selon le texte que nous venons de citer, nous voyons que le connaissant devient le connu grâce à un principe d'actualisation sur le plan intentionnel lui-même. Le degré de perfection de la connaissance vient donc à la fois de la perfection du mode de recevoir ce principe et de la perfection de ce principe lui-même. Nous nous expliquons. Saint Thomas enseigne que la vie sensitive est inférieure à la vie intellectuelle d'une double façon d'abord en ce que le vivant sensitif, étant donné la connaissance même qu'il possède, ne connaît jamais pour lui-même une fin comme objet telle; ensuite en ce que le mode de recevoir

les formes intentionnelles est plus parfait dans l'intelligence que dans la faculté de connaissance sensible. En effet, si l'être vivant de l'ordre sensitif peut se mouvoir soi-même quant à l'exécution de son mouvement, s'il peut se donner le principe de ce mouvement, il ne peut aucunement poursuivre la fin en tant que fin; c'est dire qu'il ne pourrait jamais connaître formellement la fin et les moyens qui lui sont proportionnés. Le rapport qui existe entre l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution, et ces deux ordres eux-mêmes lui échappent. Il est déterminé sous ce rapport par l'auteur de la nature. Les êtres intelligents, au contraire, peuvent poursuivre la fin comme telle.

Mais, il y a plus. Le mode même de recevoir les formes intentionnelles est supérieur. L'animal, en effet, est lié à un corps et toutes ses opérations sont liées à un organe; l'homme, par contre, dans sa faculté supérieure ne se trouve pas dans la même situation: il y aura dépendance objective, mais nullement subjective. C'est donc dire que la faculté elle-même est supérieure, et s'il est vrai que le mode de recevoir suit l'être "quidam recipitur, ad modum recipientis recipitur" - nous devons inférer immédiatement que le mode de recevoir des formes intentionnelles est chez l'homme supérieur au mode de les recevoir chez la bête. Nous reviendrons sur cette doctrine dans un autre chapitre.

3.- L'immatérialité, racine de la communication la doctrine de saint Thomas telle que nous l'avons exposée jusqu'ici peut se résumer dans ces quelques mots: il existe deux modes d'être bien distincts dont l'un, celui de l'être intentionnel, doit être conçu comme le con-

complément intrinsèque de l'autre. Sur ce plan, le connaissant s'assimile au connu grâce à un principe, en vertu duquel le connu est dans le connaissant, en vertu duquel le connaissant en acte est le connu en acte. Le connaissant devient le connu, mais il ne le devient pas de façon à former avec lui un "tertium quid". Nous savons, en effet, que l'être mobile n'est ni la matière première, ni la forme substantielle, il est comme le résultat de ces deux principes qui s'appellent pour former une unité substantielle. Dans l'ordre de la connaissance, il ne s'agit pas de composition telle que celle-là. Le connaissant est le connu, mais cette union entre les deux n'est aucunement la résultante de deux principes constituant un troisième être qui ne serait ni le connaissant ni le connu, mais le connaissant devient le connu sur le plan intentionnel.

"Cognoscens est ipsum cognitum esse vel potentia; materia autem nunquam est ipse forma --- ex intellectu et intellectu non fit tertium, sicut ex materia et forma" (15).

Il s'agit donc d'un autre mode de recevoir. Or, saint Thomas sur ce point est très formel. Voici ce qu'il enseigne :

"Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in se illa; et ideo si hoc quod nata sit esse in se altera, oportet esse considerare abque his quae nata sunt esse determinare. Et quia forma et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immaterialis; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in se secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in se secundum quod est cognoscibilis; nullius enim prout, existens perfectio unius, est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui ponebant simile cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur; ut terra totum cognosceret, aqua aquam, et

sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognita in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognita in cognoscente; unde et Commentator dicit in III De Anima (c. 3), quod non est idem modus receptionis quo formas recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter;....." (16).

Remarquons dans le texte que nous venons de citer, que saint Thomas oppose immatérialité et matérialité, par conséquent, à la matière en tant qu'elle dit subjectivité. Nous pouvons donc inférer immédiatement, d'après tout ce que nous venons de dire que si la connaissance consiste dans une assimilation, si la connaissance implique réceptivité, si cette assimilation, si cette réceptivité ne doivent s'entendre sur le plan subjectif. C'est une assimilation objective. Connaître, c'est être autre en tant qu'autre; par conséquent, dans la connaissance, nous atteignons l'autre sans faire de cet autre le "moi subjectif".

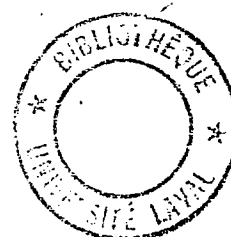
"Dans la connaissance, enseigne le doyen de la faculté de philosophie de l'Université Laval, il y a appropriation de l'autre, mais cette appropriation ne supprime pas l'autre; elle assimile l'autre en tant qu'autre; l'autre est au-dehors du connaissant non en tant que celui-ci est sujet, mais en tant qu'il peut sortir de soi-même tout en restant identique à soi-même, en tant qu'il peut être l'autre tout en restant ce qu'il est. En d'autres termes, le connaissant devient l'autre, non par sa matière qui reçoit une autre forme, mais par sa forme en tant que celle-ci émerge au-dessus de la matière" (17).

La connaissance consiste donc essentiellement dans une assimilation objective. A ce point de vue, il faut noter que lorsque saint

Thomas parle de l'objet de la connaissance, il ne faut pas entendre cela dans le sens où l'objet connu serait en dehors du connaissant. Saint Thomas oppose l'objet, sous ce rapport non pas au connaissant comme tel, mais au sujet comme tel, car le connaissant comme tel est la chose connue: celle-ci est dans le connaissant: "cogitandum est ipse cogitans actu" (18). Il n'y aurait pas de connaissance du tout s'il fallait opposer sur ce plan sujet et objet. Le connaissant, par conséquent, est l'objet sur le plan intentionnel. Nous pouvons voir immédiatement que si un certain "subir", une certaine "passio" doit intervenir, cela n'affectera pas la connaissance comme telle, mais sera propre à un genre de connaissance, et qui plus est, sera préalable à la connaissance elle-même. Autrement, il faudrait mettre de la passivité en Dieu, ce qui le détruirait ni plus ni moins. Jean de Saint Thomas résume bien toute cette doctrine quand il écrit:

"Et ad id quod dicitur quod immaterialitas in praesenti
 manifestatur, pro sola negatione materialis vel pro aliqua alia
 positiva, respondetur quod manifestatur pro aliqua positiva
 fundante negationem materialis et materialium conditionum,
 scilicet pro eo quod potest recipere aliquid, non solum ut
 propriam formam sed secundum quod est forma alterius" (19).

L'immaterialité est donc à la racine même de la connaissance. Et quand nous disons "racine", nous n'entendons pas cela au sens strict du mot, mais dans ce sens que l'immaterialité est une condition "sine qua non" pour connaître, plus cette immaterialité sera parfaite, plus la connaissance elle-même sera grande et parfaite.



2.- L'ordination des intelligences.

Indiquons, maintenant, d'après le texte dont nous nous servons, l'ordination des intelligences elles-mêmes. L'ordination en cause se montre très parfaite d'après cette doctrine et nous aidera à mieux situer l'intelligence humaine, dont il s'agira plus particulièrement dans les pages qui vont suivre.

"Et ideo videmus quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur plantae enim, et alia quae infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II De Anima (II De Anima, com. 66); sensus autem recipit species sine materia, sed tamen ex conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species puras recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde sunt magis notae secundum naturam, quamvis minus notae nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab potentialitate sit penitus liberatus; relinquatur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc deservit et ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit in VIII libro Metaphysicae. (cap. VII a med. et cap. VI), quod ipse intellectus et apprehensor sui est, eo quod cum quidditate separata, collinot a materia, est res quae est ipsa" (20).

L'univers et Dieu, vus nous se supportent, se rapprochent davantage, et l'un réalise les beautés et les harmonies de l'autre. En effet, grâce à l'immaterialité de notre être connaissant, nous pouvons franchir les espaces et le temps, et devenir la plus petite des étoiles de notre

firmement. Cette distinction inamontable entre les choses dans leur être physique sont associées par la connaissance et nous pourrions en quelque sorte devenir l'univers tout entier, devenir Dieu tout en respectant son altérité infini et incommunicable: "animus quodammodo est ens" (21). Et plus l'immatérialité de l'objet, comme celle du connaissance, sera grande, plus, au contraire, sera grande la connaissance, au point que la nature même de l'être le plus purifié sera d'être non intellectuel subsistant (22).

"quodammodo vero esse immateriale, quod est simplex et quodammodo infinitum, inquantum non est per motum terminatum, res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia. Unde in substantiis superioribus immaterialibus sunt quodammodo ens, sicut in universalibus ens" (23).

5.- Opposition entre la connaissance et la matière.

Nous voulons insister ici sur la grande opposition qui existe entre la connaissance et la matière. Cela tient à la nature même de l'une et de l'autre. Jean de Saint Thomas (24) nous enseigne, à la suite de saint Thomas, que cela apparaît d'après le mode de recevoir, car la réceptivité de la connaissance se tient sur le plan de l'intentionnel, celle de la matière, sur celui de l'entitatif. La réceptivité de la matière comporte nécessairement passivité dans son essence même, partant de la puissance et de l'imperfection, à l'encontre de la connaissance où nous avons affaire à l'acte et par suite à la perfection. Le Père Marquette résume bien cette doctrine quand il écrit:

"Materiality, therefore, and knowledge are in fundamen-

tal and radical opposition. Why is that so?...It lies, as we may expect, in the very natures of matter and knowledge. Or, if we wish, in the opposition between the two principles: the principle of entitative reception and that of intentional reception. The former is based on imperfection, on potency; the latter, on perfection, actuality. The former is found in all its purity in prime matter, while is purely a principle of subjective receptivity, in no way whatever a principle of intentional receptivity. The latter is found in all its purity in God, in no way principle of entitative receptivity. Pure act, and consequently also, sequitur quod ipse sit in immo cognitionis" (1 q.14, a.1) (25).

Gardons-nous d'inférer de là, toutefois, que la matière comme telle ne peut être connue. Ce serait nous mettre en conflit avec l'enseignement constant du Docteur Angélique. Pour lui la matière peut être connue; nous pouvons la connaître "secundum se". Cela ne semble peut-être contredire ce que nous avons dit jusqu'ici la connaissance implique actualité, par conséquent de l'acte, non seulement en ce sens que la connaissance est essentiellement un acte vital, mais aussi en ce sens que ne peut être connu que ce qui est en acte. Or, la matière première est pure puissance. Il semble y avoir là une opposition insurmontable. Voyons d'abord ce qu'enseigne à ce sujet saint Thomas.

Il écrit:

"Dicit quod natura quae primo subiecto mutatur, id est materia prima, non potest sciri per seipsum, cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam; materia autem prima consideratur subiecta cum forma. Sed scitur secundum analogiam, id est secundum proportionem. Sic enim cognoscimus quod lignum est aliquid praeter formam siccitatis et caliditatis, quia quandoque est sub una forma, quandoque sub alia. Cum igitur videmus hoc quod est sicut quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma aeris, quandoque sit sub forma aquae; et sic illud est aliquid praeter formam aquae et praeter formam aeris, sicut lignum est aliquid praeter formam siccitatis et praeter formam caliditatis. Quod igitur sic se habet ad ipsam sub-

tantias naturales, sicut se habet ad statum et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, hoc dicimus esse materiam primam" (26).

Il est donc manifeste que nous connaissons la matière première, ou mieux, pour rester dans le plan général de ce chapitre, la matière première comme telle peut être connue "secundum se". Mais encore faut-il entendre cette expression correctement. Il est bon de faire ici quelques distinctions.

Nous allons donner ici les conclusions du Rév. Père Marcotte qui a longuement discuté cette question son étude est complète et la reprendre serait tout à fait oiseux et inutile pour le but que nous poursuivons.

"First of all, écrit-il, secundum se, or "without form", may mean without form as a previously known medium of knowledge, in other words, directly, and not by analogy. In this sense, the conclusion is evident and has already been established: We cannot know matter secundum se, but God certainly can. In this first sense therefore, secundum se offers no difficulty: God can certainly know matter without this kind of mediation form, which is proper to the human intellect informed by the things themselves".

"In a second sense, matter secundum se may mean matter as to whatever reality it is in its distinctness and otherness from form. Matter is distinct from form, and this a kind of positive reason apart from form. As a kind of reality, matter has its proper reason, habet a kind of reason, and this real reason is other than that of form. Of this proper reason, we have a distinct idea in the sense that we have knowledge which represents matter, in a way, distinctly, that is, as being what is other than form. Materia secundum se then means matter as to whatever it is in its otherness and distinctness from form. In this sense then, God certainly has a distinct idea of matter secundum se: "Et sic nihil prohibet materiam primam aliam secundum se ideam esse" (De Veritate, q.3, a.5)".

"If there could not be such an idea of matter secundum se,

matter could not be a reality distinct from form. And not only God, but we also have such distinct knowledge of matter in direct or by analogy, it is knowledge that obtains matter in its otherness and distinction from form".

Finally, an idea of matter secundum se might also be taken to mean an idea of matter without order to form. It is in this sense that an idea of prime matter secundum se is rejected in the *Summa*, Ia, q.15, a.3, ad 3^a "Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est". If we take 'secundum se' in such a way, then our conclusion is a categorical denial of any distinct idea of matter secundum se; not only as regards our knowledge by analogy, but even as regards the direct knowledge of God. There can be absolutely no knowledge of matter secundum se, or without form, in this way" (27).

Il est manifeste, d'après le passage que nous venons de citer, que la matière n'est pas conçue sans une ordination quelconque à la forme. Cela ressort également de tout l'enseignement du Docteur Anglique qui, à maintes reprises, rappelle que la nature de la matière est comme une ordination à la forme; elle est faite en vue de la forme, sans quoi elle devient une contradiction (28).

"And this proper reason is none other than the proper nature of Prime Matter: the fact that all that it is potentiality of form. Matter is purely 'habitus ad formam'; as to all that it is, it is appetite of form. Having grasped well this nature of pure potentiality we find that any idea of matter secundum se is in this sense inconceivable. When we say that matter is pure potentiality, we mean that to be matter is to be 'ad formam'. Hence, not only is matter 'propter formam' but it is that 'secundum hoc ipsum quod est'" (29).

Ajoutons que la doctrine de saint Thomas trouve des partisans parmi nos modernes dans le domaine des sciences expérimentales. Toute l'ingéniosité de nos savants, malgré leurs laboratoires, des appareils d'une grande précision, des méthodes expérimentales perfectionnées, doit s'écrouler ingénuement devant les mystères de la matière.

Haddington en témoigne lorsque'il écrit

"Whenever we state the properties of a body in terms of physical quantities we are imparting knowledge of the response of various material indicators to its pressure and nothing more" (30).

La matière demeure donc, et demeure toujours, inconnaisable en elle-même et ce ne sera qu'à travers la forme que nous essaierons de l'atteindre que cette forme soit substantielle ou accidentelle, il faudra passer par elle. Nous pouvons inférer de cela avec Kant que si par impossible seule la matière existait, nous aurions affaire à l'inconnaisable comme tel et toute notre connaissance se renfermerait bel et bien dans les seules limites de l'être de raison. Il faudrait même nier, sous ce rapport, tout retour possible à Dieu, car absolument tout nous serait inconnaisable par nature.

6.- Conclusions.

Exons quelques conclusions de ce que nous avons dit dans les pages précédentes, conclusions qui vont nous aider dans la suite à résoudre le problème de notre connaissance du singulier matériel. Pour saint Thomas, comme pour les anciens d'ailleurs, connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre (31). Mais pour bien comprendre cette expression de saint Thomas il faut voir qu'il existe une opposition primordiale entre connaissance et matérialité; plus il y a d'immatérialité et du côté de l'objet connu et du côté du connaissant, plus la cognoscibilité et l'intelligibilité en acte sont grandes. Sous ce rapport, nous avons en opposition la matière première et Dieu qui ne peut en

aucune façon recevoir à la façon de ce principe potentiel, intrinsèque à tout corps mobile.

S'il est donc vrai d'une part, que "unus quodque cognoscitur (et cognoscit) inquantum est immutabile", nous pouvons nous demander comment seront connues précisément ces choses dont un des principes constitutifs intrinsèques est la matière elle-même, non pas dans une certaine abstraction, mais bien dans leur concrétion même. Car, sous ce rapport, la matière, au lieu de favoriser la connaissance, lui est un obstacle: "nihil cognoscitur inquantum est in potentia, sed solum inquantum est actu".

La connaissance est essentiellement un acte vital par lequel le connaissant s'assimile la chose connue. Un principe d'assimilation est donc nécessaire. Mais comment alors s'assimiler, soit à la pure puissance qu'est la matière première, soit aux êtres sensibles dans l'acte même de leur existence concrète où la matière saisie de quantité joue le rôle de principe d'individuation?

"Et huius ratio est quia actus cognitivus se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem cognoscens enim ostendit ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod actus cognitivus ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formam nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantas... Quia autem aliquid immutabile habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit" (32).

Et puisque, d'autre part, nous avons vu que rien n'est connu qu'en tant qu'il est en acte, le problème de la connaissance du singulier matériel se pose de nouveau. Puisque la matière est un obstacle à la connaissance comme telle, comment le singulier matériel est-il

connu par nous? Il ne faudrait pas confondre, toutefois, cette question avec la cognoscibilité de la matière en elle-même. En effet, nous avons vu que la matière première peut être connue en elle-même par analogie, i.e. à travers la forme et en sachant qu'elle est distincte de la forme. Ici, il s'agit de savoir comment nous connaissons l'être individuel concret dont les principes constitutifs intrinsèques sont précisément la forme individualisée par la matière saisie de quantité.

Une seule conclusion est à retenir surtout de ce chapitre: à savoir que la matière est un obstacle à la connaissance. Nous verrons dans le chapitre suivant la matière est tout de même nécessaire à la connaissance proprement humaine.

Chapitre second: L'âme humaine a besoin de la matière pour connaître.

1.- L'univers des anges.

Il n'est pas inutile de dire un mot de l'univers angélique pour manifester, par voie de contraste, la place exacte qu'occupe l'homme parmi les êtres intellectuels. S'il est vrai de dire qu'il appartient à la sagesse d'ordonner les choses, "nam sapientia est alios ordinare" (33), ce sera à travers l'ordre qui se trouve dans l'univers tout entier qu'éclatera la véritable nature de l'intelligence humaine et sa capacité d'atteindre les choses. Saint Thomas nous enseigne que la créature spirituelle qu'est l'ange a toutes les perfections qui lui conviennent dès le premier instant de sa création. Elle possède tout ce qui concourt à former sa nature propre: même toutes ses idées grâce auxquelles l'ange connaît l'univers que le Créateur a décidé de créer, lui venant directement de Dieu.

"Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles naturales, in quibus habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt... Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet... Substantiae vero superiores, id est, angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in se esse intelligibili subsistentes; et ideo eam perfectionem consequuntur per intelligibilem effluens, quae a Deo species rerum cognitarum accipiunt sicut quae intellectuali natura...." (34).

"Dicendum quod,.....ex quo in Verbo Dei ab aeterno processerunt, dupliciter ab eo fluunt: uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per

hoc, quod Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali producit. In Verbo autem Dei ab actu suo existerunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium. Ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio sive specialis, secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in naturam suam specialis subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum vero naturarum tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressæ secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per infusæ species impressæ, tam creaturæ corporales quam spirituales cognosceret" (35).

Il existe, comme bien on pense, une différence profonde entre les espèces infuses de l'ange et les espèces acquises de l'homme. L'ange, selon son degré de perfection, possède des espèces de moins en moins nombreuses, mais dans un petit nombre d'espèces, connaît plus de choses et les connaît mieux. Voici ce que saint Thomas enseigne à ce propos :

"sic igitur, quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit" (36).

"Similitudo vero intellectus substantiæ separatae, quam sit universalis virtutis, quasi quædam una et immutabilis existens, potest ducere in cognitionem principum specialium et individuationum, ita quod per eam substantia separata non solum materiam genericam et speciem, sed etiam individui cognoscere possit per suum intellectum. Hoc sequitur quod forma per quam cognoscit sit materialis, vel sint infinitæ secundum materiam individuum".

"Adm. quod potest inferior virtus potest et superior, sed ordinatum; unde virtus inferior operatur per multa, virtus superior per unum tantum operatur; virtus enim quante est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilium,

que quinque sensus exteriores percipiunt una via sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum" (37).

Nous voyons d'après ces textes que la faculté de connaissance chez l'ange est plus unifiée, moins diffuse que chez l'homme. Celui-ci aura besoin d'une multiplicité de facultés de connaissance pour atteindre les choses et chaque faculté à son tour, aura besoin d'une multiplicité de moyens de connaître, si bien que pour chaque chose il lui faudra une nouvelle espèce sensible ou intelligible selon le cas.

"Intellectus autem noster, quia infirmum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili propria oportet respondere propriam similitudinem in ipso..." (38).

A mesure que nous descendons dans la hiérarchie des intelligences, à mesure que nous nous éloignons de la perfection de la connaissance divine, l'objet s'éloigne et devient, pour ainsi dire, moins connu. Cette conclusion ressort des textes que nous venons de citer. Nous avons vu, en effet, que plus une intelligence angélique est supérieure, moins elle a d'espèces, mais mieux elle connaît l'objet, plus elle le pénètre; inversement moins l'intelligence angélique est parfaite, plus elle a d'espèces et moins elle pénètre les choses. Donc en descendant l'échelle angélique les espèces se multiplient et l'objet s'éloigne de l'intelligence. Au terme de cette dégradation se trouve une intelligence qui n'a aucune espèce infuse, une intelligence qui est obligée de rechercher elle-même son propre objet; c'est le cas de l'homme (39).

A ce propos notons de suite avec saint Thomas que l'homme communie en quelque sorte à deux ordres le corporel et l'incorporel:

"Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi ex illius horizon et confinium corporum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma" (40).

Pour tout dire, selon l'expression de la Somme Théologique l'intelligence humaine "medio modo se habet" (41) dans toute cette vaste œuvre qu'est la création. L'intellect humain, en effet, n'est pas l'acte d'un organe et cependant il n'est pas une entité séparée parce qu'il est d'une âme appelée à informer un corps. Nous pouvons donc souligner immédiatement que l'intelligence humaine, vu la position intermédiaire qu'elle occupe entre le monde angélique et le monde purement corporel, ne pourra pas saisir d'abord et avant tout n'importe quel objet. Elle ne pourra pas saisir directement les choses purement spirituelles; elles la dépassent. Elle ne pourra non plus saisir directement les choses purement matérielles, parce que trop inférieures. En résumé, l'intellect humain aura un objet propre et proportionné tel que l'exige l'état particulier où il existe.

2.- La condition particulière de l'intelligence humaine.

Si Dieu crée une intelligence inférieure à celle des anges, il faut que ce soit l'intelligence humaine, parmi toutes les intelligences la dernière et la plus infime. Saint Thomas nous l'enseigne quand il écrit:

"Anima humana est ultima secundum naturae ordinem in gradibus intellectus" (42).

Mais nous pouvons nous demander comment elle s'exerce en tant qu'intelligence. Comment pourra-t-elle connaître? La question a son importance quand nous songeons que saint Thomas enseigne qu'à l'encontre de l'ange, tout n'est pas donné à l'intelligence humaine dès le premier instant de sa création. En tant que faculté, elle est d'abord table rase et ne contient rien qui puisse lui permettre de connaître. Elle devra acquérir ses idées en partant de l'expérience, n'ayant aucune espèce infuse. Cela lui sera nécessaire, non pas parce que l'objet, son objet propre et proportionné, est un être morcelé et imparfait, mais avant tout et surtout à cause de sa propre faiblesse native. L'intelligence humaine, à cause de sa pauvreté a besoin de l'expérience; c'est à partir des choses matérielles, des êtres les plus inférieurs, qu'elle doit acquérir toutes ses espèces intelligibles qui lui permettront de connaître. C'est donc dire qu'elle doit chercher son objet au dehors d'elle-même. Elle doit constater au dehors, dans les êtres très limités et imparfaits du monde de la matière, les "fragmentations" de vérités qui constituent ces êtres en eux-mêmes et dans leurs relations mutuelles. A partir de ses faibles reflets de l'Unique Vérité, l'homme pourra alors s'élever par ses jugements et ses raisonnements jusqu'à la Vérité Suprême elle-même. La foi viendra compléter son trésor de vérité, lequel ne pourrait jamais être aussi riche sans ce secours de l'ordre surnaturel. L'homme laissé à ses propres forces, ne pourrait jamais aspirer à si haut.

En eux le monde matériel, à cause même des principes intrinsèques qui le composent doit être considéré comme essentiellement imparfait.

La matière première ne saurait aucunement être principe de perfection. Nous pouvons donc immédiatement inférer que le monde matériel doit être inférieur au point de vue être, et par suite au point de vue vérité, si tant est que l'être et le vrai soient convertibles. La vérité, par conséquent, qui se trouve dans notre Cosmos est corrélée et se corréliement atteint son maximum dans les principes mêmes de notre monde mobile, la matière et la forme, qui ne sont aucunement des êtres par soi. C'est donc dire que les êtres qui nous entourent sont si peu êtres et si peu vrais que l'intelligence humaine ne peut les atteindre qu'à l'aide des sens. Les sens, sous ce rapport, seront ordonnés aux choses en vue de l'intelligence.

3.- Dépendance de l'intelligence humaine de la matière.

Saint Thomas enseigne, après Aristote, que l'âme humaine est une forme naturelle en ce sens que parallèlement elle ne peut être une espèce complète; elle doit informer un corps pour former avec lui une unité substantielle. Si l'âme, comme d'ailleurs toute forme naturelle, est supérieure à la matière et plus parfaite qu'elle, il reste vrai que le tout, composé de matière et de forme, est plus parfait que ses principes constitutifs, puisqu'il est plus complet. En effet, le Docteur Angélique écrit à ce propos:

"Quoniam anima sit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis, quod quodammodo est dignius anima, inquantum est completius" (13).

Or, en maints endroits de son œuvre, il nous rappelle que l'âme humaine est la forme du corps, que, par conséquent, nous ne devons jamais la

conserver dans son état naturel, à la façon des substances séparées (44). Mais puisque ce qui nous intéresse c'est moins l'âme elle-même que l'intelligence, sa propriété, c'est de cette dernière que nous allons surtout parler. Comment vit-elle ici, comment connaît-elle et comment saisit-elle les différents objets qu'elle peut atteindre?

Après avoir montré qu'il est naturel à l'âme humaine d'être unie au corps pour former avec lui une unité substantielle, saint Thomas enseigne, dans le De Veritate, que la faculté intellectuelle doit se servir du corps pour entrer en possession de son objet propre. En d'autres termes, la matière devient pour la connaissance humaine une nécessité non seulement parce que l'intelligence requiert le corps pour atteindre son objet, mais aussi parce que toute connaissance doit lui venir des choses matérielles. Saint Thomas écrit, en effet, à ce sujet:

"In idea, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporales potentias; ut pote quod per intelligibilia in actu, quae sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quando anima habet esse conjunctum corpori in statu huius vitae, non cognoscit illa quorum species in ipso conservantur, nisi inspicendo ad phantasmatum. Et propter hoc nec revelationes ei aliquae divinitus fiunt sub speciebus phantasmatum, nec ipsae substantiae separatae intelligere possunt, utpote quae sufficienter per sensibilia species cognosci non possunt" (45).

Et ailleurs, il ajoute:

"Objectum autem proportionatum nostri intellectus pro hoc statu unitatis ad corpus est quidditas rei sensibilis et quiddam per denominationem ad illam cognoscibile est" (46).

Avec ces deux textes nous nous plaçons de plain pied devant le

problème, non pas de la connaissance comme telle, mais de la connaissance humaine ici-bas. Nous allons nous arrêter à la pensée de saint Thomas contenue dans ce que nous venons de citer, car nous jugeons que la solution que nous allons apporter à notre problème, à savoir la connaissance que l'homme peut avoir du singulier matériel, se manifestera mieux.

1.- La connaissance humaine.

Nous avons vu dans les pages précédentes que l'homme est au dernier degré des substances intelligentes. Unie à un corps, l'intelligence humaine doit se servir de ce corps pour arriver à connaître toutes choses. En effet, dans son état d'union au corps, l'intelligence est comme une balle posée sur une face d'objets qui ne sont intelligibles qu'en puissance. La matière, est un obstacle à l'intelligibilité, à la cognoscibilité, comme à la connaissance elle-même. L'homme est sur la frontière du monde corporel et du monde incorporel ou angélique, et c'est dans cet état qu'il doit vivre, qu'il doit exercer ses opérations les plus nobles. Il jette un regard bien imparfait autour de lui et, sans la lumière de la révélation divine, il aurait peine et misère à rejoindre son Créateur à travers la créature.

Bien des philosophes ont essayé d'expliquer le fait de la connaissance humaine, beaucoup ont fini par trop exalter la nature humaine; d'autres, par l'absence jusqu'à un matérialisme très grossier. Saint Thomas enseigne que l'âme est l'acte premier d'un corps physique

organisés (47) et que l'union entre ces deux principes constitutifs est substantielle et essentielle. Or l'homme ainsi composé possède, en plus de son intelligence et de sa volonté, cinq sens externes et quatre sens internes, tous encasés dans un organe corporel; grâce à ces fenêtres l'homme atteint la réalité qui l'entoure.

"Nihil in intellectu, nisi prius fuerit in sensu" (48).

C'est donc dire qu'il n'y a pas d'idées innées chez l'homme; il doit les acquérir lui-même en se servant de ses puissances organiques que Dieu a mises à sa disposition.

"Intelligere dicitur esse actus conjuncti non per se, sed per accidens, in quantum scilicet ejus objectum, quod est phantasma, est in organo corporeali" (49).

L'intelligence humaine est donc unie à un corps et dans cet état d'union, elle doit atteindre son objet. Est-ce que cela ne contredit pas tout ce que nous avons dit plus haut au sujet de la connaissance, savoir que plus l'immaterialité sera grande et du côté de l'objet et du côté du connaissant, plus grande aussi sera la connaissance qui en résulte? Or, ici nous avons affaire à la potentialité de part et d'autre. De plus, saint Thomas nous avertit que le sens doit être dans le connaissant, mais quel plus de connaissance.

"Insuperque sensus recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem sensus fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscere in actu est ipsum cognitum in actu" (50).

La question alors est précisément de savoir comment nous allons surmonter cette double potentialité. En fait, comment l'homme connaît-il dans de telles conditions? Comment arrive-t-il à avoir une connais-

sance, voire une science, des choses extra-sensibles? L'intelligence qui est pure puissance, nous enseigne saint Thomas, sera actualisée par des espèces intelligibles qu'une faculté spéciale fera passer de la potentialité à l'acte.

"*...Materialia intelligibilia efficiuntur per hoc quod a materia et a materialibus conditionibus separantur. Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam*" (51).

3.- Existence de l'intellect agent et de l'intellect possible.

Il faut donc qu'une certaine puissance de l'âme dégage l'objet de l'intelligence des conditions de la matière, de la matière elle-même. Selon à cet égard le principe d'intelligibilité, l'intelligence sera à même de sortir de sa potentialité. Or, saint Thomas, à la suite d'Aristote, se voit obligé de distinguer chez l'homme un double intellect.

"*In natura autem hominis duplex potentia ad intelligendum invenitur; una quasi passiva, quae est intellectus possibilis; una quasi activa, quae est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt*" (52).

Intellectus enim possibilis non est unus cum intelligibili, nisi secundum quod intellectus est in actu; sicut naves sensus est idem cum sensibili in potentia, ... Species igitur intelligibiles non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est intelligibilis actu; non est autem sensus intelligibilis sensu, nisi secundum quod est aphantasmatis abstracta et remota (53).

La doctrine que touche ici saint Thomas est d'une importance capitale. Rappelons que pour saint Thomas et Aristote les facultés et les puissances sont spécifiées par leurs objets formels; c'est-à-dire, en

somme, que l'objet comme tel doit se prendre dans la ligne de la cause formelle extrinsèque, de cette cause dépend la faculté quant à la spécification, nullement quant à l'existence. Autre chose, en effet, est de dire qu'un être ne dépend pas de quelque chose d'extrinsèque dans la ligne de la spécification, et autre chose de dire qu'il ne dépend pas dans la ligne de l'existence. Au point de vue de l'existence, il n'y a que Dieu qui ne dépende de rien d'extrinsèque. Il est donc à remarquer que lorsque nous parlons de dépendances de la faculté par rapport à l'objet, nous nous tenons dans la ligne de la spécification comme telle. Nous disons alors que la faculté de connaissance dépend de son objet et est spécifiée par lui, tout comme la relation transcendentale est spécifiée par quelque chose d'extrinsèque. Notons, en passant, que l'objet comme tel ne produit pas l'existence de quoi que ce soit dans la faculté de connaissance; il n'est aucunement cause efficiente. De l'objet dépend seulement la spécification. C'est cette distinction profonde qui a conduit Aristote et saint Thomas à poser deux puissances dans l'intelligence, à savoir l'intellect agent et l'intellect possible. Le premier se tient dans la ligne de la cause efficiente et produit à partir des phantasmes, les universaux intelligibles de l'intelligence. Le second sera à proprement parler une faculté de connaissance.

Toute connaissance créée (sauf peut-être la vision béatifique que nous laissons de côté à dessein) impliquera l'intervention d'une causalité efficiente. Les sens externes, par exemple, ne peuvent connaître qu'à la condition que l'objet agisse sur eux physiquement. Dans

Le cas de la connaissance intellectuelle, comme nous venons de le voir, il faut qu'il y ait reproduction dans la faculté de connaissance des représentations qui introduisent, pour ainsi dire, l'objet dans la faculté. L'esprit pur, lui aussi, a besoin de ces espèces pour connaître les choses distinctes de lui-même; elles seront produites dans l'intelligence angélique par Dieu lui-même, ainsi que nous le faisons remarquer. En résumé, dans toute connaissance créée, il faut l'intervention de la causalité, non pas dans la ligne de l'objet ou de la connaissance elle-même; dans le cas de la connaissance sensible, cette cause efficiente sera l'objet lui-même; dans le cas de la connaissance intellectuelle de l'homme, l'intellect agent; dans le cas de l'ange, Dieu lui-même. Dans chacun, il y a quelque chose de produit; dans chacun, une relation de cause à effet est engagée (54).

Nous pouvons donc dire, d'une façon générale, que sous un certain rapport notre connaissance vient en partie de l'extérieur, et en partie de l'intérieur. Nous pouvons distinguer une double relation, à savoir d'acte à puissance, et ^{de} puissance à acte. Les choses qui sont "extra-mentales" sont intelligibles en puissance; et l'intellect agent est cet acte qui fait que l'intelligible en puissance devient l'intelligible en acte. De plus, les choses "extra-animas" sont en acte par rapport à notre intelligence qui peut les connaître et sous ce rapport, nous avons affaire à l'intellect possible.

6.- L'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine.

L'intellect possible est la faculté intellectuelle qui connaît chez l'homme. Quel est son objet propre et proportionné dans son

état d'union au corps? Que saisit notre intelligence dans les choses? Peut-il dire avec Platon et ses disciples que l'objet de l'intelligence humaine est un monde "qui generic" que nous saisissons, avec qui nous venons en contact, grâce à notre sens sensible? Saint Thomas répond à ces questions en maints endroits. Qu'il nous suffise de citer ce simple texte:

"Dicatur intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerationibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiva peruenit usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est...." (53).

Dans ce texte, saint Thomas donne la différence essentielle entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle: la première ne peut saisir que les accidents de l'être; la seconde ira plus profondément au sein de l'être lui-même pour en voir la nature et les propriétés. Toutefois, puisque l'intelligence humaine est liée à un corps, et partant aux sens qui la nourrissent "potentia sensitiva sunt necessariae ad intelligentiam ut representationes ad intellectum proprium objectum" (54), l'objet propre et proportionné qui sera le sien dépendra de cet état particulier dans lequel elle se trouve. S'il revient à l'intelligence de lire au sein des êtres pour en saisir la nature ou l'essence, il reviendra à l'intelligence humaine de lire au sein des êtres sensibles et matériels pour connaître leur qualité. Bref, l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine dans son état d'union est la qualité des choses sensibles.

Cependant notre intelligence ne possède pas nécessairement une connaissance distincte des natures qui tombent sous sa considération.

Il faut dire plutôt qu'il est de la nature même de notre intelligence d'aller d'une connaissance confuse à une connaissance distincte, car il y a un ordre à suivre, celui qui va progressivement de la puissance à l'acte. Notre intelligence est une pure puissance qui doit aller de la non-connaissance à la connaissance, voire à une connaissance toujours plus parfaite. C'est ici qu'éclate toute la faiblesse de la connaissance humaine (57). Notre connaissance sensible elle-même suit ce même ordre, car saint Thomas enseigne à ce propos

"*Un secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis*" (58).

Est-il étonnant alors que notre connaissance intellectuelle soit si pauvre, tant la part de potentialité qu'elle contient est grande? En somme, l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine est l'univers "in predicando" et c'est en partant de cette confusion que l'homme s'acheminera vers une distinction de plus en plus grande.

Saint Thomas enseigne la même doctrine quand il écrit:

"*Quia cum sit infinis in toto ordine intelligibili, maxime conformatur intelligibili infinis et imperfecto, qualem est intelligibile in potentia. Hoc autem debet esse aliquam quidditatem non spirituales et immateriales in actu, sed immateriales in potentia et per abstractionem facta intelligibilia in actu, et ita vocatur quidditas rei sensibilis*" (59).

"*Cognitio sive in sensu sive in intellectu, alia est confusa, alia distincta. Cognitio confusa est, qua attingitur aliquid non resolvendo nec discernendo ejus partes seu predicata nec attributa. Distincta est e converso, qua cognoscitur aliquid resolvendo nec discernendo partes ejus nec predicata. Et confusio dicitur ordinem ad plura vel actualiter in eo inchoare, quia ex illis actu constat, vel potentialiter subiecta, quia sub eo continentur. Unde oritur, quod alia sit cognitio confusa actualis, scilicet respectu eorum, quae actu considerantur rei, alia confusa potentialis, scilicet respectu eorum, quae in confuso et quasi in ejus potentia continentur, et similiter distingui potest e converso cognitio distincta*" (60).