

7.- Il existe un ordre dans la génération de la connaissance humaine.

L'intelligible ou puissance dans les choses extra-mentales qui concourent à former notre Cosmos n'arrive pas au phantasme, à partir duquel l'intellect agent sera appelé à exercer son rôle illuminateur et de "dégager", sans passer par une certaine immatérialité. L'âme est intimement unie au corps et se sert de toutes ses puissances pour enfin aboutir à l'exercice de son acte le plus parfait, l'intellection. Nous pouvons dire, sous ce rapport, que la connaissance intellectuelle, dont l'acte le plus parfait est la contemplation, est une fin en elle-même; toute autre connaissance est purement fonctionnelle, comportant, il est vrai, un ordre par lequel l'univers s'achève vers la vie intellectuelle, univers que, pour cette raison, saint Thomas appelle l'universum sub motu existens (61).

*"Ab extremis in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipso re sensibilis habet esse maxime materiale, in intellectu autem esse spirituale; unde oportet quod in hunc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spirituales esse quos in re sensibilis, in imaginatione autem esse spirituales quos in sensu et sic desinere ascendente"(62).*

Le processus naturel de la nature dans la génération est d'aller du plus imparfait au moins imparfait, de l'imparfait au parfait. Hier, par conséquent, l'ordre que doit suivre la connaissance humaine complète et parfaite, c'est hier, en somme, le processus naturel de la génération dans la nature.

Il est donc manifeste qu'il existe sous ce rapport une dépendance entre notre intelligence et les sens, dépendance telle que sans elle l'intellection ne pourrait pas se faire. L'intelligence dépend du

corps, non seulement parce qu'elle est la propriété d'une forme naturelle, mais aussi dans l'acquisition et l'obtention de son objet propre et proportionné. Sans les sens l'intelligence est comme emprisonnée dans les ténèbres de sa pure puissance. Saint Thomas en voit un signe dans l'état de santé ou de maladie du corps

*"Dobilitatur tamen intellectus ex laesione alicujus organi corporalis indirecte, inquantum ad ejus operationem requiritur operatio sensus habentis organum" (63).*

La dépendance de l'intelligence humaine par rapport au corps ressort également de l'usage qu'elle doit faire du phantasme. Dans toute connaissance humaine, qu'elle soit directe ou indirecte, l'intelligence est liée au phantasme non pas en tant qu'intelligence, mais en tant qu'intelligence appelée à s'unir à un corps dans son état naturel, et à avoir comme objet propre et proportionné la quiddité des choses sensibles. La nécessité du phantasme dans toute connaissance humaine vient donc à la fois de l'état de notre intelligence et des objets qui lui sont proportionnés.

*"Objectum autem quod requiritur ad intelligendum, nonne dicitur saint Thomas, est phantasma et similitudo rei particularis, quod est in organo phantasiae... advertendum tamen quod phantasma non intelligitur sicut color videtur, sed pro tanto dicitur objectum intellectus, quia cum operationem non exercet sine phantasmatibus. Proprium autem objectum ipsius intellectus possibilis, est quod quidditas est, id est quidditas ipsius rei..." (64).*

Le même enseigne la même doctrine en commentant le Docteur Angélique

*"N. autem Thomas, ut hic et alibi patet, tenet hoc esse naturale animum conjunctum corpori possibili, ex parte*

objecti relati ad potentiam sub tali modo essendi. Ita quod, quia objectum habet in se illa duo supradicta, scilicet naturam et particularitatem; et intellectus confusus non potest utrumque percipere, nisi ministerio sensus alterum cognoscatur; inde est indigentia phantasmatis" (65).

Par conséquent, quelque subsistante, l'âme humaine est une forme naturelle appelée à former une unité substantielle avec le corps. La dépendance de l'âme vis-à-vis du corps sera telle qu'elle ne pourra produire un acte d'intellection, sans le secours de ce corps. Même dans l'état de séparation, son opération restera très imparfaite, et sa connaissance confuse. De plus, saint Thomas enseigne que toute notre connaissance se réduit en dernière analyse aux sens et que notre plus grande certitude réside dans le toucher. Jean de Saint Thomas résume bien sa pensée quand il écrit :

"Veritas principiorum quatuorvisque per se nota, in nobis semper est reducibilis ad sensus ex quibus originatur, et eorum universalitas ex inductione facta per sensum dependet" (66).

#### B. - Comment il faut considérer l'unité substantielle de l'homme.

Nous venons de suivre saint Thomas dans une analyse minutieuse qui a pour but de distinguer les différentes facultés et leurs objets; nous ne devons pas oublier, par contre, l'unité fondatrice de notre être, unité qui explique notre vie toute entière. Pour ce qui concerne le problème de la connaissance tout particulièrement, nous sommes portés trop facilement à perdre de vue cette unité si importante. Il ne faudrait pas envisager les rapports entre le corps et l'âme comme le faisait Platon et après lui tous ses disciples: deux entités mar-

chant l'une à côté de l'autre, et formant comme deux lignes parallèles qui ne devraient jamais se toucher sinon d'une façon tout accidentelle. Selon Aristote et saint Thomas l'âme s'unit au corps dans une unité substantielle et opère en union avec lui (67). Or, il arrive souvent qu'en lisant saint Thomas sur le problème de la connaissance humaine nous sommes portés à considérer que tout ce qui relève du corps comme tel est en opposition radicale avec notre connaissance intellectuelle. Nous envisageons alors le phantasme et tout ce qui relève de la connaissance sensible chez l'homme comme quelque chose de fermé sur soi-même; nous oublions que la connaissance des sens externes et des sens internes est une connaissance fonctionnelle, et qu'elle est ordonnée à la connaissance intellectuelle. Sous ce rapport, nous devons envisager le phantasme comme une fleur au sein de laquelle se cache l'univers, objet propre de l'intellect humain, que l'intellect agent a pour rôle de dégager des conditions matérielles et de mettre en pleine lumière, i.e. sur le plan intelligible. Il ne faudrait pas, par conséquent, en envisageant les facultés et les puissances de l'âme, en faisant avec saint Thomas toutes les distinctions voulues, faire de ces "ens entis" des êtres substantiels qui ne viendraient en contact les uns avec les autres dans l'unité de la forme substantielle que d'une façon accidentelle, tout comme les pierres dans un tas de pierres. Ce serait détruire une thèse bien chère à saint Thomas: la matière et la forme concourent à former une substance une, i.e. l'unité substantielle de l'être noble. L'âme humaine est naturellement faite pour être unie au corps et ses puis-

senses inférieures sont en fonction de l'intelligence: non seulement celle-ci reçoit des sens les espèces dont elle a besoin, mais aussi elle se sert de ces espèces selon qu'elles représentent avec une certaine connotation au corps. C'est à ce propos que Jean de Saint Thomas écrit:

"Ad hoc animus naturaliter utitur corpori, ut per sensus accipiat species et dependenter ab eis intelligat. Hoc autem naturale est animae nec ex peccato ei provenit, alias ratione peccati peteret esse in corpore et dependenter a corpore intelligere et species accipere. Eodem autem ratio est accipiendi species et utendo illis, quia utitur illis eodem modo, quo, representant, et representant cum connotatione ad corpus" (65).

Il n'est pas étonnant alors que saint Thomas enseigne que dans toute connaissance humaine le concours du corps est requis, en ce sens qu'aucune connaissance humaine ne peut s'exercer sans l'intervention ou sans l'accompagnement des phantasmes de l'imagination. L'intelligence humaine est une faculté d'une âme faite pour informer un corps; les facultés inférieures de celui-ci sont en vue de la faculté supérieure, et l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine est la qualité des choses sensibles, i.e. des essences réalisées dans la matière.

"Istius autem ratio est quia operatio proportionatur virtuti et essentiali: intellectivum autem hominis est in sensitivo, sicut dicitur in secundo De Anima. Et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibilia in phantasmatibus, sicut intellectus substantiae separatae operatio est intelligere res secundum se intellectas; et ideo istius est causa reddenda a metaphysico, ad quam pertinet considerare diversos gradus intellectuum" (69).

"Objectum autem quod requiritur ad intelligendum est phantasma et similitudo rei particularis, quod est in organo phantasiae... advertendum tamen quod phantasma non intelligitur sicut color videtur, sed pro tantum dicitur objectum intellectus, quia suam operationem

non exercet sine phantasmate. Proprium autem objectum ipsius intellectus possibilis, est quid quid est, id est quidditas ipsius rei" (70).

### 9.- Conclusions.

Nous pouvons donc conclure que l'âme est une partie du composé humain; mais une partie telle, qu'elle n'entre dans la constitution du tout qu'à la condition d'être l'achèvement de l'autre partie constituante de l'homme, c'est-à-dire de son corps. Ainsi, il y a, entre les éléments constitutifs de l'homme, une telle interdépendance que, sans l'une, l'autre devient inconcevable et impossible. L'âme, en effet, est "l'acte premier d'un corps naturel doué d'organes" (71). Aussi Aristote compare-t-il la relation entre le corps et l'âme à celle qui existe entre l'œil et la vision; le vivant est à la fois l'âme et le corps (71). Et de même encore que sans la vue l'œil ne serait pas un œil véritable, de même le corps, sans l'âme, ne serait pas vraiment un corps humain, mais une matière quelconque; car le corps est ainsi constitué qu'il doit recevoir la vie de l'âme (72). Et voilà pourquoi il faut voir dans l'âme "le principe fondamental de notre vie, de notre sensation et de notre pensée" (73). L'âme a donc besoin du corps, tout comme le corps a besoin de l'âme, pour son être et pour son opération.

Mais il y a plus. L'intelligence, pour ne parler que de la faculté la plus noble chez l'homme, a besoin du corps pour acquiescer son objet, pour que l'intellection puisse se réaliser. Cela devient

manifeste si nous considérons la nature même de la connaissance humaine. Celle-ci, en effet, puisqu'elle est d'ordre spirituel, ne peut pas saisir directement les choses inférieures à elle; celles-ci ne peuvent agir sur elle immédiatement. Et pourtant elle ne peut pas faire son objet. Il faudra donc dans le connaissant quelque chose qui puisse subir cette influence, quelque chose qui permettra à l'intelligence humaine d'acquiescer les espèces dont elle a besoin et qu'elle ne possède pas par infusion divine. La matière devient, par conséquent, nécessaire à l'homme pour qu'il puisse intelliger, puisque par elle, il peut venir en contact avec les choses d'où il puisera l'intelligible, objet de son intelligence. La nécessité de l'expérience sensible dans la connaissance humaine est donc fondée en nature. La vie de notre intelligence suppose la connaissance sensible. Sans les sens qui sont comme immergés dans le flux des choses, la connaissance intellectuelle de l'homme est impossible.

Le sens profond de la définition de l'homme est maintenant plus clair que jamais. L'homme est un "animal raisonnable"; cela suppose qu'il possède la vie végétative et la vie ~~sensitive~~ <sup>sensitive</sup> comme condition nécessaire à la vie même de l'intelligence dont l'acte propre est le raisonnement. L'homme devient par le fait même en quelque sorte le résumé de tout le Cosmos; toute la nature dans l'homme est comme ordonnée à la pensée et par celle-ci, à Dieu. L'intelligence humaine a besoin de la matière pour vivre et la matière elle-même est en fonction de la pensée. Nous pouvons donc inférer la nécessité des choses

matérielles qui ne pensent pas, mais qui sont en vue de la pensée.

L'homme, par conséquent, a besoin de la matière pour saisir son objet, l'intelligible: abandonnée à ses seules forces naturelles, l'intelligence humaine ne saurait faire face aux choses intelligibles en acte, et pourtant ces choses existent. Nous pouvons même dire que ces choses sont d'autant plus cachées à son regard qu'elles sont plus intelligibles en elles-mêmes. Dieu est souverainement intelligible, mais l'homme ne le perçoit aucunement par voie directe; aussi il le connaît bien imparfaitement. Un objet tellement obscur est nécessaire à l'intelligence humaine qu'elle doit en faire l'intelligibilité. C'est par sa propre lumière qu'elle voit. Elle est nourrie par les choses; elle est comme une lumière qui voit dans l'intime des choses sensibles pour en saisir la quiddité.

Mais si l'intelligence humaine a besoin de la matière pour acquiescir les espèces intelligibles dont elle a besoin, elle en a besoin également en autant que toute connaissance intellectuelle humaine est accompagnée de phantasmes. Les espèces dont a besoin l'intelligence humaine sont des espèces représentant des natures qui existent dans des individus. Jean de Saint Thomas résume la pensée de l'Aquinat quand il écrit:

"Ad hoc, cum species illae sint abstractae a singularibus materialibus, licet non representent hoc aut illud determinate, sed in communi, tamen non possunt totaliter abstrahere a connotatione individuum, quia natura illa sic abstracta similitudinem ad rem ut existentem in individuo habet... Et ita converti ad phantasma est necessarium in omni cognitione, in qua admittitur aliquod ens rei sensibilis, quod in solis singularibus invenitur; singularia autem in sensibus representantur..." (74).

En résumé, nous pouvons dire que l'intelligence la plus infime et imparfaite qui puisse se concevoir dans la création sera liée à un corps. C'est dire que l'être intelligent qu'est l'homme est nécessairement animal et corps, et cela en vue de la pensée. Il faut que l'essence même de l'homme soit composée de matière et de forme, de corps et d'esprit. Retenons comme conclusion que l'intelligence humaine suppose toute la nature corporelle qui forme notre Cosmos dont l'homme lui-même se trouve comme le résumé. Si d'une part, la matière s'oppose à la connaissance comme telle, d'autre part elle devient nécessaire pour une connaissance particulière, celle de l'homme.

"Intelligere dicitur esse actus conjuncti non per se, sed per accidens, in quantum scilicet adus objectum, quod est phantasma, est in organo corporali" (75).

### CHAPITRE TROISIÈME: L'élaboration de l'universel.

#### 1.- Introduction.

L'homme est donc un composé d'âme et de corps, et c'est grâce à ces deux principes constitutifs de son être qu'il exerce toute son activité. Il est raisonnable qu'une intelligence s'unisse ainsi à la matière pour concourir à la formation de ce chef, de ce roi de la nature corporelle. En effet, Dieu a tout créé pour sa gloire, pour manifester sa bonté et sa miséricorde:

"Omne agens agit propter finem... Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium" (76).

Toutefois, la gloire de Dieu n'aurait pas été atteinte d'une façon aussi parfaite si seul l'appétit naturel avait existé dans notre Cosmos. Non seulement la créature devait refléter les attributs de son Créateur, mais aussi elle devait lui rendre gloire dans un esprit consentant, retourner à lui par un appétit rationnel. La connaissance intellectuelle devait donc être au principe de cette tendance vers l'Auteur de la nature et son chant de gloire devait être celui d'un être intelligent. Dieu, en effet, en créant, agit pour une fin qui ne pouvait être autre que lui-même et tout dans la nature devait lui être ordonné comme à sa fin dernière:

"Uterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem; inquantum in eis per quantum imitationem divinae bonitatis representatur ad gloriam Dei" (77).

Au vrai cette ordination restait imparfaite sans un retour pénitent et intelligent vers le principe même des créatures. Et pour assurer

ce retour, Dieu a doué la matière d'une intelligence capable de le connaître et de l'aimer, capable de chanter ses bontés infinies par l'ordination consciente vers lui.

Notons ici que, par son union à l'intelligence, la matière est nécessairement élevée, ennoblée. Entre l'acte et la puissance, en effet, il doit toujours y avoir proportion. Or, qu'est-ce que la matière sinon puissance par rapport à l'âme intellectuelle qui l'informe? Et l'âme intellectuelle, comme bien on pense, est l'acte le plus parfait qui soit dans notre Cosmos. La disposition de la matière doit être telle qu'elle puisse recevoir une forme qui, pour entrer dans ce monde, doit venir directement des mains créatrices de Dieu; ce qui était donc imparfait dans la nature trouve, en union avec l'âme intellectuelle de l'homme, une noblesse et une activité supérieures, et c'est grâce à cette nouvelle poussée de la nature tout entière que la gloire extrinsèque de Dieu sera plus grande et plus complète. Car l'homme en ce moment devient le véritable chef de la nature, le véritable médiateur capable de louer, au nom de tous, les infinies perfections de Dieu.

Enfin, la matière tout entière sera ordonnée à la pensée, comme nous l'avons vu, et trouvera en elle sa perfection ultime. Toutefois, s'appuyant sur le principe l'imparfait doit être ordonné au plus parfait, saint Thomas verra dans la nature une véritable hiérarchie qu'il respectera toujours dans ses plus profondes spéculations philosophiques et théologiques sur Dieu et son œuvre. Dans une rue

nettement finaliste aussi, il déterminera la véritable place de chaque être dans la création et le rôle que chaque chose doit jouer dans la nature.

## 2.- Imperfection de l'intelligence humaine au point de vue émanation.

L'intelligence humaine sera donc engagée dans la matière qui, à son tour, sera toute ordonnée à l'intelligence humaine. Or, l'homme est composé d'âme et de corps, et ce corps lui-même sera, dans sa nature de corps humain, composé de parties hétérogènes nécessaires pour que l'âme puisse exercer son activité multiple et ce sera grâce à ce corps, comme nous l'avons vu, que l'âme exercera son activité la plus noble, l'intellection. Il y aura donc chez l'homme tout un ensemble de puissances, de facultés, qui seront ordonnées à l'intelligence elle-même. Et, de nouveau ici, ce sera dans un but nettement finaliste que saint Thomas distinguera les différentes puissances organiques de l'homme. Appuyé sur ces principes il arrive à distinguer les puissances externes et les puissances internes.

Saint Thomas manifeste par une autre voie, celle de l'émanation, la nécessité des puissances organiques chez les êtres inférieurs. Point n'est besoin de dire qu'il ne s'agit nullement ici de l'émanation des créatures de Dieu. Nous voulons parler uniquement de l'émanation qui se rencontre dans les êtres finis, et de ses degrés. Telle nature, en effet, tel mode d'émanation; et plus une nature est supérieure, plus ce qui émane d'elle lui est intime, ce sont les paroles

mêmes de saint Thomas:

"...secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intus" (78).

S'agit-il d'êtres inanimés. Le terme de l'émanation sera complètement extérieur. Ils n'agissent que physiquement les uns sur les autres; tel le feu, sur corps auquel il communique sa forme. C'est l'émanation la plus imparfaite qui soit. S'agit-il, au contraire, d'êtres animés, ou plus précisément d'êtres doués de vie végétative, le mode d'émanation est déjà plus parfait; son terme est plus intime à l'être en question. Ils possèdent d'une façon intrinsèque le principe de leur mouvement en autant que le mouvement manifestatif de la vie vient de l'intérieur: les plantes, en effet, ne se meuvent-elles pas elles-mêmes? Mais l'émanation reste radicalement imparfaite. En effet, ce qui émane vient de l'intérieur, et finit par se détacher et se séparer de son principe. Ainsi la semence se sépare de son principe générateur et finit par lui être quelque chose de complètement extrinsèque. Pour ce qui est des êtres de la vie sensitive, on peut croire à première vue que l'émanation est déjà parfaite. Or ce qui émane d'une faculté reste à l'intérieur de l'agent. Cela n'empêche pas qu'il se trouve une émanation plus parfaite chez l'être sensitif que chez le végétatif; que ce qui émane d'une faculté reste à l'intérieur de l'être, on doit le considérer; mais ce qu'il faut noter, c'est que l'émanation ne se consomme pas dans la même faculté.

Il y a émanation, mais comme dit saint Thomas :

"Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam quam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio hujus vitae magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, quia emanatio semper fiat ex uno in alterum" (76).

Il y a donc, selon saint Thomas lui-même, imperfection radicale dans la vie sensitive en raison de l'émanation elle-même. Le fruit d'une faculté pense, pour ainsi dire, à l'extérieur pour féconder et constituer en acte premier une nouvelle faculté et cela en raison même d'une certaine gradation, d'une certaine hiérarchie. Or, ce qui est d'un grand intérêt à noter ici c'est que la nature de la vie sensitive comporte cette exigence parce qu'une faculté sensible ne saurait réfléchir sur elle-même. Saint Thomas en maints endroits de ses œuvres note cette impossibilité à cause précisément de la nature dont le sens a besoin et dont il ne saurait se passer sans détruire sa nature (79). La connaissance sensible reste donc imparfaite en raison même de son propre émanation.

Mais il y a plus. Saint Thomas indique que la connaissance sensible -- et il ne parle que de celle-là en ce moment -- implique passivité. Or, l'enseignement constant du Docteur Angélique sur ce point

vout que la faculté sensible soit passive vis-à-vis de son objet, sur le plan entitatif comme sur le plan intentionnel, quoique ce dernier soit le plus important, comme nous l'avons indiqué plus haut (80). Nous voyons immédiatement notre dépendance des choses et le rôle de mesure qu'elles jouent par rapport à notre connaissance. Les choses elles-mêmes vont nous renseigner sur la vérité qu'elles portent et c'est à partir d'elles que nous allons nous élever jusqu'à l'objet propre et proportionné de notre intelligence, voire jusqu'à la connaissance de Dieu lui-même:

*"Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur..." (81).*

Cette imperfection radicale de la connaissance humaine, toutefois, va ne faire sentir même dans l'intelligence, dont le verbe émane d'une manière imparfaite et où un certain "pati" est engagé. Soumise à un objet extérieur pour obtenir son principe même de connaissance:

*"Nam intellectus humanus, et si seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate..." (82).*

L'intelligence humaine implique aussi l'imperfection dans son mode d'émanation; car, quoique dans l'acte même de connaissance, le connaissant soit le connu, l'intention conçue dans l'intelligence n'est ni l'intelligence ni la substance. Saint Thomas enseigne bien, en effet, que dans l'acte de connaître l'homme exprime son verbe; mais ce verbe n'est aucunement son intelligence.

Jean de Saint Thomas présente bien la doctrine du Maître en résumé ainsi se pensait:

"Expressio productiva verbi seu dictio non est actio distincta ab ipso actu immanente intellectionis, sed ipsa intellectio est virtualiter actio productiva verbi; nec indiget intellectio alia actione, per quam producatur, quia procedit per emanationem, neque alia actione, qua producat, quia ipsa virtualiter est productio" (83).

"Intelligere et dicere differunt ut res et modus, intelligere autem et verbum differunt sicut res et res" (84).

Quelqu'une certaine unité entre le connaissant et le connu soit évidente, nous pouvons inférer de ces textes que nous n'allons pas jusqu'à y voir n'importe quelle identification: celle-ci se réalise à la limite seulement, i.e. en Dieu seul:

"Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse..." (85).

"Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta; intelligens enim se, intelligit omnia alia...relinquitur quod in Deo intelligente scilicet sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta" (86).

Aussi l'émanation de l'intelligence humaine est-elle radicalement imparfaite, en ce sens qu'elle est moins profonde que celle que nous trouvons déjà chez les anges, moins profonde que celle que nous pouvons soupçonner chez Dieu et que nous savons exister chez lui de par la foi qui nous l'enseigne. Il y a immanence dans notre connaissance, mais notre verbe mental n'est aucunement la splendeur de notre intelligence dans une unité de nature et de substance. Toutefois, l'émanation de notre connaissance intellectuelle est plus profonde que celle de la connaissance sensible; mais dans un cas comme dans l'autre, le principe d'émanation et le terme émané sont toujours dis-

tinets. Il y a émanation parfaite à la condition que le principe et le terme de l'émanation soient identiques: alors la procession et le terme sont complètement et parfaitement intérieure. Dieu seul où les Trois Personnes Divines, Père, Fils et Saint-Esprit, se distinguent dans l'unité en réalise la perfection (87). "Les Personnes Divines s'identifient par leur séparation", selon une parole de M. Charles de Koninck en commentant le texte de notre dernier renvoi.

Et cette émanation du verbe mental se mesure en quelque sorte de par les choses dont la connaissance elle-même dépend. Il y aura ainsi une relation intime entre notre connaissance intellectuelle et notre connaissance sensible, car l'une ne peut avoir lieu sans l'autre. Le terme émané dans notre intelligence plonge en quelque sorte des racines dans la connaissance sensible, puisque ce terme procède de l'intelligence et de l'espèce impressa comme d'un unique principe (88). Or, l'espèce impressa vient du dehors en autant qu'elle trouve son origine dans les facultés sensibles, voire dans la faculté la plus basse chez nous, le toucher, dernier maître de toute notre certitude humaine.

"Species autem saporum sunt nobis manifestae, quia sensum gustus habet homo certiorum quam alia animalia, quia gustus est tactus quidam: tactum autem habet certissimum aliis animalibus, licet in aliis sensibus deficiat a quibusdam animalibus. Sunt enim quaedam animalia, quae melius vident, audiunt et olfactant, quam homo; sed homo secundum tactum, multum differt in certitudine cognitionis ab aliis animalibus".

"Unde, quia homo habet optimum tactum, sequitur quod sit prudentissimum omnium aliorum animalium. Et in genere

hominum ex sensu tactus accipimus, quod aliqui ingeniosi sunt, vel non ingeniosi: et non secundum aliquam aliam sensum" (59).

Saint Thomas va jusqu'à voir un rapport de perfection dans l'intelligence humaine selon la perfection même du toucher, car il continue:

"Sed dicendum est, quod duplex ex causa, bonitas mentis respondeat bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum: manifestum est enim, quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cujusvis sensus est etiam instrumentum tactus; et illud, ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus. Unde ex hoc quod aliquis habet maiorem tactum, sequitur quod simpliciter habet maiorem sensitivam naturam, et per consequens, quod sit maiorem intellectus. Nam bonitas sensus est dispositio ad bonitatem intellectus. Ex hoc autem, quod aliquis habet maiorem auditum vel maiorem visum, non sequitur quod sit melius sensitivus, vel maiorem sensitivae simpliciter, sed solum secundum quid".

"Alia ratio est, quia bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae. Omne enim instrumentum tactus non possit esse derivatum a genere tangibilium qualitatum, eo quod est ex elementis compositum, oportet quod sit in potentia ad extrema saltem per hoc, quod est medium inter ea. Ad bonam mixtam complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur, quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae, et perfectioris mentis" (90).

Il suit de ce que nous venons de dire que l'intelligence humaine est profondément enracinée dans la matière; elle suppose passivité, en autant qu'elle dépend des sens pour obtenir son objet propre; et si elle peut s'élever au-dessus de la matière, ce sera uniquement après avoir subi en quelque sorte son influence. Le corps sera toujours mêlé, jusqu'à un certain point à l'activité propre de l'intel-

lection humaine. Voyons jusqu'où peut aller cette activité du corps et en quoi elle consiste.

### 3.- Nécessité et rôle des sens dans la connaissance humaine.

Parler du toucher, comme nous venons de le faire, c'est montrer jusqu'à quel point nous sommes rivés à l'expérience sensible. Si notre intelligence peut s'élever à la considération et à la contemplation des vérités les plus nobles, à la Vérité Unique qu'est Dieu, nous n'avons pas le droit d'oublier les origines très humbles de toute notre connaissance, de tout notre savoir. C'est à partir des choses les plus matérielles que nous nous élevons jusqu'aux choses les plus sublimes: la sagesse humaine trouve son point de départ, comme son pivot de certitude, dans les êtres qui sont si peu êtres qu'ils sont marqués et multipliés <sup>est</sup> cela précisément pour qu'ils puissent être. L'homme lié à eux dans sa vie toute entière, car saint Thomas enseigne:

"Quia sensus non dantur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitates vitae animalis" (91).

C'est dire, en somme, que les sens nous ont été donnés à la fois pour la conservation de l'individu et de l'espèce, et également pour le perfectionnement de la nature humaine dans ce qu'elle possède de plus noble, - l'intelligence et la volonté. Nous trouverons dans l'expérience des choses sensibles les premiers principes de notre connaissance intellectuelle, principes sur lesquels nous édifierons toute la science humaine.

Saint Thomas nous enseigne que, quoique la connaissance sensible en tant que telle soit l'objet connu en acte, elle revêt un caractère passif en ce sens qu'elle doit subir l'action de son objet (92). D'où nous pouvons inférer que la sensation sera la résultante de l'impression sensible de l'objet sur l'organe du sens. Le sens en acte est alors le sensible lui-même en acte (93). Il est manifeste qu'une telle connaissance, pour ce qui regarde les sens externes, n'est possible que si l'objet est présent. Mon œil, en effet, voit un oranger dans la mesure seulement où cet oranger est présent et vient en contact avec mon organe visuel. La sensation des sens externes durera aussi longtemps que nous subirons ou que nous subissons l'influence du sensible. Nous pouvons donc conclure que si les seuls sens externes existaient chez nous, nous n'aurions pas d'autre connaissance que celle qui suppose toujours la présence physique de l'objet. Notre connaissance resterait bien imparfaite, car, comme nous le dit saint Thomas, la connaissance sensible ne pénètre aucunement au sein de l'être; elle s'arrête, au contraire, au simple phénomène, à ce qui apparaît, à l'accident:

*"Sensus non apprehendit essentialia rerum, sed exteriora accidentia tantum" (94).*

Mais notons que les sens ne saisissent pas l'accident dans sa nature:

*"Natura autem cognoscere qualitates sensibilium non est sensus sed intellectus" (95).*

Toutefois, il faut bien le dire, cette connaissance des sens externes reste essentiellement obscure et très subjective. Il est vrai que la connaissance en tant que connaissance implique objectivité, mais dans la connaissance sensible des sens externes une réception physi-

que est engagée dont il faut sans cesse se souvenir: l'objet doit influencer physiquement l'organe sans quoi la connaissance dans cet ordre n'est plus possible!

"Exterioris imitativum est quod per se a sensu percipitur" (96).

Nous nous reprochons davantage de la réceptibilité de la matière et nous ce rapport nous quittons en quelque sorte la connaissance comme telle. A la limite seulement nous rejoignons la matière, mais alors la connaissance n'est plus. Voilà pourquoi il ne faut pas pousser trop loin la perfection de cette connaissance comme le voudraient les modernes. Nous lisons, en effet, à ce sujet:

"The first condition of all knowledge is the power of discrimination, and the accuracy of the senses in this respect could scarcely be greater than it is; the normal eye never mistakes a wave length of .000556 m.m. (red) for one of .000527 m.m. (green); still less do our senses confuse these shorter wave-lengths of light with the longer ones of heat" (97).

La connaissance sensible introduit, sans doute, dans la nature une perfection supérieure qui fait défaut au non-connaissant, mais cette connaissance reste radicalement imparfaite et lui prêter plus de perfection que sa nature le comporte, c'est la détruire.

Pourtant, le simple témoignage de notre conscience nous avertit que là ne s'arrête pas notre connaissance sensible, car nous nous souvenons de choses que nous avons vues; nous saisissons les choses absentes. Nous pouvons même fabriquer nos "châteaux d'Espagne" en saisissant nos mêmes objets, mais dans une ordination que nous y mettons

nous-mêmes. En d'autres termes, nous ne sommes pas liés à la présence de l'objet; nous pouvons en quelque sorte faire abstraction de cette existence et nous élever à une connaissance plus parfaite au sein même de la connaissance sensible. Dans cet ordre, saint Thomas distingue quatre facultés: le sens commun, l'imagination, l'estimative ou la cogitative et enfin la mémoire.

Or, toute cette connaissance sensible est donnée par saint Thomas, à la suite d'Aristote, comme une condition *"sine qua non"* de la connaissance intellectuelle chez nous. En d'autres termes, le sens lui-même présente en une certaine façon l'universel à l'intelligence: *"sensus est quoddammodo etiam ipse universalis"* (98). Le secret de la continuité de notre connaissance tout entière est des rapports qui existent entre les deux ordres de connaissance chez l'homme est contenu dans cette formule de saint Thomas. Là éclate également le rôle fonctionnel de la connaissance sensible et l'importance qu'elle a, de fait, dans l'acquisition de l'universel, objet de notre intelligence.

Quand nous percevons quelque chose par nos sens externes, nous ne percevons que les accidents individuels. C'est dire que le sens ne saisit directement et *"per se"* que ce qui apparaît. Mais nous devons également dire que les sens saisissent d'une façon indirecte toutefois, secondaire et *"per accidens"*, la substance individuelle elle-même (99). Nous savons, en effet, que l'accident dans l'ordre naturel des choses ne peut exister par soi: sa nature exige la présence d'un sujet d'inherence. C'est par là qu'il se définit. Or, c'est précisément ce sujet

d'inherence en tant qu'il est racine des accidents et qu'il rend raison d'eux, que nous appelons la substance prédicamentale.

Or, il n'existe dans la nature que des substances déterminées: la substance qui n'aurait pas sa détermination propre serait une contradiction. De plus, quoique l'universel tel qu'il est dans notre esprit, ou bien tel qu'il est en lui-même, ne doive pas être identifié avec le singulier, puisqu'il en fait abstraction, toutefois dans le monde concret ce même universel ne se distingue pas réellement du singulier: une simple distinction de raison s'introduit ici. En effet, Pierre est réellement homme et nous manifestons cela par la prédication d'identité (150).

Il est donc vrai de dire que notre esprit peut considérer la nature, l'essence des substances, mais fondamentalement ces mêmes essences existent dans la nature elle-même, en ce sens que l'universel métaphysique, quoiqu'il ne trouve dans notre esprit, est dans les choses: seul son mode d'être diffère. Dans un cas, son mode d'être est abstrait, tandis que dans l'autre il est comme enveloppé sous le manteau de la matière, du concret ou singulier, de l'existence dans le temps et l'espace.

Ajoutons que s'il n'en était pas ainsi, nous ne pourrions plus dire que l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine est la quiddité des choses sensibles. L'objet de notre intelligence est dans le singulier. Les Platoniciens ont fait erreur sur ce point en prétendant que c'était uniquement à l'occasion des choses sensibles que l'intelligence se mettait en communication avec son objet, les formes séparées. Saint Thomas lui-même, il est vrai, enseigne une des-

trine semblable, mais pour ce qui concerne les intelligences angéliques, qui, quoiqu'elles possèdent dès leur création toutes les espèces dont elles auront besoin, ne peuvent s'en servir, pour ce qui concerne les choses d'ici-bas, qu'en autant que ces mêmes choses existent (101). Notre intelligence, par contre, n'a pas d'idées innées, mais doit les acquérir à partir des choses dont elle dépend et par lesquelles elle est mesurée. Il résulte donc que tout en atteignant le singulier comme tel, l'accidentel, les apparences, le sens atteint également d'une certaine façon l'universel (102), car autrement nous détruirions la raison fonctionnelle du sens. Toutefois, il faut bien le dire: le sens n'atteint pas l'universel dans le concret sous sa raison même d'universel; il n'atteint pas l'universel formellement. Cependant, et il faut le remarquer au moment que le singulier est présent à l'âme, l'universel lui aussi l'est d'une certaine façon, car, quoique les facultés de l'âme soient principes prochains d'opération, il reste vrai que l'âme elle-même en est le principe éloigné.

"Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur" (103).

L'universel, sous ce rapport, n'est pas encore connu par l'intelligence, car il n'est intelligible qu'en puissance. Ce n'est que lorsque l'intelligible sera en acte que l'intelligence pourra le saisir comme son propre objet et proportionné. Mais alors nous aurons fait abstraction du singulier comme tel (104).

Nous voyons par là avec quelle profondeur de pensée et d'analyse saint Thomas parle de la connaissance humaine. Nous voyons également

combien notre connaissance est soumise au sens, car si celui-ci n'appartenait pas déjà l'universel d'une certaine façon tout en saisissant son objet propre et proportionné, le sensible comme tel, notre intelligence serait, pour ainsi dire, frustrée de son objet propre, la quiddité des choses sensibles. Il serait faux de dire que toute notre connaissance prend son origine dans les sens (105).

Précisons davantage la pensée du Docteur Angélique. D'après ce que nous avons dit, nous pouvons voir que le sens lui-même produit en quelque sorte l'universel, non pas d'une façon formelle et par mode de causalité efficiente, mais d'une façon matérielle, en tant qu'avec la causalité principale de l'intellect agent il concourt à produire l'espèce ignée, principe même de notre connaissance intellectuelle. Saint Thomas enseigne à ce propos :

"De parte plantarum intellectus operatio a sensu caret. Sed quia plantarum non sufficient intellectus possibilis, sed oportet quod fiat intelligibilis ab intellectu agente non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quatenus est materia sensus" (106).

4. — Les sens sont en principe même de notre connaissance tout entière.

Nous pouvons comprendre maintenant pourquoi saint Thomas enseigne que nos sens sont cause des premiers principes de toute notre science (107) puisqu'ils sont la cause quasi matérielle des termes qui sont mis en exposition ou en division dans l'énonciation de nos premiers principes. C'est grâce au ministère des sens que l'intelligence humaine saisit toute la science. Toutefois, nous pouvons

nous demander ici si les sens concourent de quelque façon à l'énonciation de nos premiers principes dans la complexité de leur énonciation et en autant qu'ils supposent le jugement. Cajétan enseigne que même là il existe une dépendance de notre intelligence vis-à-vis les sens, car il écrit:

"Oportet ponere aliquod nativum et determinativum intellectus ad talem compositionem faciendam terminum autem accepti, licet si componerentur haberent ex se evidentiam, non sufficientem tamen ad hanc compositionem potius quam illam. Experitur namque continue in nobis ipsis, quod habemus diu saltem terminorum conceptus absque ulla principiorum compositione, quae ex illorum terminorum conjunctione constat. Inter quos non cognovisse quid aequale, quid densius, et quid remanet, novivisse tamen hoc principium si ab aequalibus aequalia densius, quae remanet sunt aequalia; et similia ratio est in aliis. Oportet ergo ultimis conceptus terminorum incompositis, ponere aliquod determinativum seu nativum intellectus ad talem compositionem faciendam. Hic autem nativum oportet esse sensum, quoniam ante cognitionem principiorum Aristoteles nullum nativum intellectus novit nisi sensum. Ergo necessario cognitio simplicis principiorum praesupponit sensitivum experimentalem. Et confirmatur, quoniam cum ex eisdem terminis variae possint fieri compositiones, ut manifestum est, nisi cognitio experimentalis determinet intellectus ad hanc compositionem, non erit major ratio quare intellectus acquirat hanc cognitionem simplicem, quam verumque principium, ex illis terminis magis quam aliam... Ad rationem autem... In oppositum, dicitur quod principia sunt evidentia ex propriis terminis, sic jam composita, vel (et idem est) si taliter componantur eorum termini ab intellectu; vel taliter componi nequeant absque experientia determinative intellectus ad hoc... Unde quando dicitur quod principia ex ipsis terminis lumine intellectus cognoscuntur, non confunditur admittendum sensum, sed tantummodo termini modo eis enim principia cognoscuntur in quantum termini cognoscuntur, quia absque ulla media terminis simplicem illis, quod principium est, evidens est; et non quia absque experientiali compositione supposito intellectus fiat... Et his autem quae diximus, nullus arbitratur esse quidem sensum quod cum compositionem intellectus oportet praecedere compositionem experimentalem similem illi... hoc enim non tenet, neque requiritur ex dictis; sensus enim noster verus est circa generationem illius compositionis intellectus, quae non fit ex praesensistenti habitu, et non circa sensum" (185).

Il est donc manifeste pour Grégoire que notre connaissance des premiers principes de notre raison dépend des sens. Notre intelligence étant en puissance par rapport aux objets, par rapport aux jugements qu'elle doit porter sur eux, a besoin d'être déterminée. Les objets eux-mêmes par le ministère des sens servent donc ses premiers déterminations.

### 5.- Rôle de la sensitive chez l'homme.

L'expérience nous atteste que les sens externes ne perçoivent dans le monde sensible que certains aspects tels que la couleur, l'odeur, le son, la saveur, la dureté, la température, etc... Le sens commun a conclussions de ces sensations et les distingue les uns des autres; l'imagination en conserve la représentation. Mais l'animal et l'homme n'atteignent pas que ces seules qualités des corps; ils atteignent également la chose revêtue de ses qualités. En un mot, ils atteignent l'individu.

"Cependant saint Thomas, nous dit saint Thomas, non selon la quantité est l'individu, non selon la quantité est l'individu, non selon la quantité est l'individu, et selon la quantité est l'individu" (109).

Un auteur moderne enseigne la même doctrine par l'exemple suivant:

"On lève le bras pour frapper le chien hargneux; l'animal sentit fort bien la solidité du bras qui le menace. Lève à ses seules impressions extérieures, c'est contre le bras levé que s'adresserait sa fureur, mais, sans se servir du bras, il n'aurait la juste qui est plus à sa portée, sachant très bien se rendre compte que la juste et le bras relevant du même individu, auteur du coup qui va l'atteindre" (110).

La faculté qui ne permet une telle connaissance dans l'ordre sensible a pris le nom de cogitative chez l'homme, ou d'estimative chez la brute. La première sera plus parfaite que l'autre à cause du voisinage de l'intelligente. Son rôle est important dans l'élaboration de l'universel. Saint Albert le Grand nous dit, en effet, que si la cogitative n'a pas dicté l'universel à l'intellect, du moins, en servant diligente, elle le lui a préparé et offert (111). Voyons en quoi elle consiste et quel est son rôle pour ce qui nous concerne l'élaboration de l'universel.

Un texte de saint Thomas nous montre bien la nature de la cogitative.

"Manifestum est enim, intellectus incipere ubi sensus desinit. Sensus enim anteriores ipse accidentia sensibilis, commoda scilicet et propria, habent pro se objectis. Quidditas enim rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus anteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidentis, nec ad intellectum pertinet ut per se objectum esse propter eam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipso non particularitate est objectum rationis particularis, esse est confectum de intentionibus particularibus, hoc enim in brutis estimativa naturalis est, quae potentia, per sui compositionem cum intellectu, ubi est ratio ipse quae confertur de universalibus, participat vii collationem ad quia parte sensitiva est non solum abstracta a materia. Unde objectum suum proprium sunt quidditates particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipse non possit nisi per analogiam ad formam, sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam, sicut consideratione de materia in circum in ordine ad formam specialis spectat ad rationem superiorem" (112).

Avec ce texte saint Thomas nous manifeste en quelque sorte toute la faiblesse de la connaissance humaine à cause de son morcellement

une pluralité de facultés est nécessaire pour que l'homme puisse atteindre les êtres qui l'entourent. Cette faiblesse se manifeste encore davantage quand nous songerons que l'intelligence humaine elle-même nous besoin d'une pluralité de représentations ou de "opérations" pour que sa connaissance puisse être elle-même parfaite (113).

Notre premier contact avec les choses se fait donc au moyen des sens comme nous l'indiquent encore le texte que nous venons de citer et saint Thomas revient sans cesse sur cette doctrine. A l'encontre des sens qui ne saisissent que les accidents, l'intelligence saisit la quiddité des choses sensibles. Une abstraction de la matière, comme nous l'avons déjà indiqué, est nécessaire pour que l'intelligence humaine puisse atteindre son objet. Cela ne veut pas dire, toutefois, qu'elle n'atteint pas d'une certaine façon la matière, car alors elle atteindrait mal son objet, puisque la matière est une partie essentielle des êtres, point de départ de l'intelligence dans la contemplation de la vérité. L'intelligence atteint donc la matière. Et saint Thomas écrit à ce propos :

"Et dicit quod natura que primo consideratur materialiter, id est materia prima, non potest esse per seipsum, sed esse quod determinatur, determinatur per suam formam materialiter secundum primo consideratur abstracta cum forma. Sed natura quod primo consideratur, id est secundum proportionem" (114).

Toutefois, la quiddité saisie dans le concret, en tant que réalisée dans le concret, n'est pas l'objet propre de notre intelligence, ni de nos sens. Est-ce qu'il faut dire pour cela que l'individu comme tel ne peut être connu de nous? Et pourquoi la quiddité

réalisée dans le concret, en tant que telle, n'est-elle pas connue par notre intelligence? Pourquoi n'est-elle pas connue par nos sens du moins? Saint Thomas nous répond. D'une part, le singulier matériel comme tel, ne sera pas connu proprement des sens, parce que les sens ne saisissent que les accidents, tandis que l'individu concret est d'ordre substantiel; d'autre part, le singulier matériel ne sera pas connu, dans une connaissance directe du moins, par notre intelligence, à moins précisément de la matière, principe d'individuation des êtres sensibles.

Saint Thomas, par contre, ne nie pas que l'individu comme tel soit connu de nous, car il voit en nous une faculté capable de le saisir d'une part, parce qu'elle participe à notre intelligence et, d'autre part, parce qu'elle est une faculté de connaissance d'ordre sensible. La même doctrine est enseignée par Cajetan, puisqu'il écrit:

"Sic sensus et cognitio vegetales, et apud s. Thomam non est difficile videtur. Secundum vegetales quidem, quia sensus vegetalis videtur ut vegetales sensus animalium infirmos sensus (De Div. Do., cap. VIII, s. II, l. 4); et per hoc sensus vegetales, in eis sensus, id est in vegetative in eis, perveniunt ad sensus spirituales et animalium quidem, per intentiones sensus quidem in eis sensus intellectuales. Et confirmatur quia sensus vegetales superiores, non separabilis intentiones his quae present per ipse in vegetali. Hoc hoc est sensus intentiones intentionibus quia plantarum ipse intentiones plantarum, dicit hoc sensus quidem per sensus vegetales ex intentionibus ad intellectus ubi sensus nihil aliud separabilis, etc..." (115).

La cogitation, par conséquent, est la faculté qui nous met en rapport avec l'individu comme tel. Comme notre intelligence saisit la matière première par la forme substantielle, ainsi la cogitative

considère-t-elle la matière comme existante dans les individus par la forme individuelle, puisque c'est à elle qu'appartient, comme nous le dit saint Thomas, la "collatio":

"Collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individualiter spectat ad hanc potentiam, sicut consideratio de materia in generali in ordine ad formam specialem spectat ad rationem superiorem" (116).

Cajetan, de nouveau, nous montre l'objet et le rôle de la cogitative lorsqu'il parle de l'acte prudentiel. Nous savons que la prudence est une vertu pratique: elle doit, par conséquent, diriger nos actes humains dans leur exécution même. Or, cela ne deviendrait possible qu'à la condition que l'homme puisse connaître le concret comme tel. La cogitative, toutefois, ayant objet le concret en ce sens qu'elle le saisit l'être individuel. Voilà pourquoi Cajetan enseigne que, quoique la prudence soit un "habitus" de notre raison pratique, cette même vertu affectera d'une façon secondaire la cogitative. Voici ce qu'il écrit à ce propos:

"Ad hoc dicitur quod, propter rationem dictam, spectat tunc in intellectu quoniam cogitative per hunc habitum quod bene determinatur ad potentiam naturalem. Et licet secundum quod apparet VI Ethic., cap. 1, loc. 1 et cap. perit., loc. 9, intellectus naturalis, et in proposito naturalis; cogitative autem habitus est singularis intellectus et rationative particularis, per quodammodo ratione judicat de fine singulari et ratione principii de singulari spectat ad per hoc prudentia principaliter videtur esse in cogitative secundum rationem Aristotelis dicitur in intellectu principaliter perit... et secundario in cogitative in qua est experimentalis habitus rationis cogitative habilis ad cooperandum intellectui in consiliando, judicando et principiendo de singularibus. Ita quod hic actus principaliter sunt intellectus, ministerialiter autem cogitative" (117).

La cognitive a donc un rôle très important à jouer chez l'homme .  
 Son action est toute dirigée du côté du singulier matériel qu'elle  
 atteint comme tel et c'est par rapport aux singuliers qu'elle vérifie  
 les différentes relations concrètes et particulières. Nous pouvons  
 alors entrevoir l'importance cardinale de cette faculté de connais-  
 sance chez nous dans l'élaboration de l'universel. Aristote lui-même  
 en souligne l'importance. A la fin de son Organon (116) le Stagirite  
 se demande si les habitus des premiers principes "d'abord absents  
 de l'âme, y sont engendrés ou si, étant innés, leur présence échappe  
 à l'âme" (119). Or, il répond qu'ils ne sont ni innés, ni totalement  
 absents à l'âme, car autrement, dit-il, nous nous verrions devant ce  
 dilemme ou bien nous pourrions alors une connaissance plus par-  
 faite que celle que nous obtenons par la démonstration et que nous  
 ignorions; ou bien si nous devons les acquérir, comment pourrions-  
 nous le faire sans, par le fait même, cesser de les considérer comme  
 principes.

"Now it is strange if we possess them from birth; for  
 it means that we possess apprehensions more accurate  
 than demonstration and still to receive them. If on the  
 other hand we acquire them and do not previously pos-  
 sess them, how could we apprehend and learn without  
 a basis of pre-existent knowledge" (120).

Or, une telle affirmation nuit contre toute sa doctrine touchant  
 la nature de la démonstration (122) et voilà pourquoi il conclut

"C'est, en effet, impossible comme nous le disions au  
 sujet de la démonstration" (122).

Et c'est pour résoudre cette difficulté qu'il écrit

"Il est donc évident que les connaissances servant de  
 premiers principes de la démonstration ne peuvent ni  
 se trouver dans l'âme de par une connaissance innée,  
 ni se produire en ceux qui les ignorent et qui n'en  
 ont aucun habitus. Voilà pourquoi il faut qu'il se

trouve en l'âme une certaine puissance, mais non une puissance telle qu'elle dépasse en constitution les connaissances mêmes qui en dérivent" (123).

"Ces habitus ne sont pas liés à l'état de détermination; ils ne se produisent pas non plus de par d'autres habitus plus connus, mais de par la sensation" (124).

Saint Thomas, dans son commentaire (125) nous manifeste bien la pensée d'Aristote quand il distingue, pour ainsi dire, une triple étape, dans l'ordre sensible, dans l'élaboration de l'universel: celle des sens externes; celle de l'imagination et celle de la cognitive. A propos de ce dernier état voici ce qu'il écrit:

"No concludit ex particularibus quid ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis...Ex memoria autem intellectus facta circa eadem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua rationatione circa particularia, per quam asseritur unum ad aliud, quod est proprium rationis...Ratio autem non consistit in experimentis particularibus, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmiter in animo, et considerat illud ab ipso consideratione aliorum singularium et hoc commune accipit ut principium artis et scientie...Hoc est ergo quod dicitur, quod aliud ex multis fit experimentum, item etiam ex experimentis, sed etiam virtus ex universalibus singularibus in principium...ex hoc igitur experimentis, et ex tali universali per experimentum accepto, est in animo id quod est principium artis et scientie" (126).

Ce texte nous manifeste donc d'une façon explicite le rapport très étroit et intime qui existe entre la cognitive et la raison. Par la cognitive, nous sommes en communication avec le particulier, avec le singulier matériel. La répétition de cette communication va préparer les éléments, pour ainsi dire matériels, de l'universel. C'est dire, en d'autres termes, que nous nous trouvons dans l'impos-

sibilité d'atteindre l'objet de notre intelligence si nous étions livrés au seul secours des sens externes, car saint Thomas nous enseigne que par la cogitative unie à la mémoire et à l'imagination, les phantasmes sont préparés à recevoir l'action de l'intellect agent par lequel ils deviennent intelligibles en actes tout comme la matière sur laquelle doit travailler un ouvrier supérieur est préparée et disposée par des ouvriers inférieurs (127). Saint Thomas fait manifestement allusion au rôle nécessaire de l'intellect agent, dont il parle d'une façon explicite en maints endroits de ses œuvres, comme de la cause efficiente principale dont a besoin notre intellect proprement dit pour connaître (126). Le rôle de la cogitative est tel, d'après ce que nous venons de voir, que saint Thomas peut à bon droit conclure :

"Ad tertium dicendum quod illa potentia quae a Philosophis dicitur cogitativa, est in seipso sensitiva et intellectiva pariter, ubi per sensitivam intellectum attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod considerat formas particulares et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod universat. Unde et in suis hominibus est. Et quia per sensitivam intellectum est cum intellectiva, idcirco sicut determinatio intellectiva pariter a sensu determinatur, ut dictum est, ita scilicet sensus intellectus a cogitatione determinatur" (128).

Nous concluons ces considérations par ce passage d'un autre texte :

"Cette faculté (cogitative) se trouve également chez l'homme, plus parfaite en raison de son voisinage avec l'intelligence elle prend alors le nom de *gignitiva* (co-gitive) parce que ses appréciations concrètes ne résultent plus, comme chez l'animal, de prédispositions instinctives vagues, mais de raisonnements concrets du particulier au particulier sur des objets individuels, sans intervention d'idées ou de lois universelles (c'est à elle, en effet, de connaître

l'individu en tant qu'il existe sous telle nature commune, par exemple, cet homme tant qu'il est "cet homme", cf. s. Thomas, II, De Anima, lec. 3 (130).

Et nous ajoutons que c'est grâce à elle surtout que l'intelligence saisit son propre objet, la réalité des choses sensibles, selon la parole de Saint Albert le Grand:

"Si la cogitative n'a pas dicté l'universel à l'intellect, du moins, en servante diligente, elle le lui a préparé et offert" (131).

# 6.- La supériorité des sens chez l'homme vient du voisinage de l'intelligence.

Nous avons parlé jusqu'ici du rôle considérable que jouent dans l'élaboration de l'universel les sens chez l'homme et en particulier la cogitative. Si, d'une façon toute relative, il peut arriver que les sens soient plus parfaits chez la brute, il faut dire que formalisant ils deviennent plus parfaits chez l'homme, à cause précisément de leur rôle fonctionnel, en ce sens qu'ils sont orientés à l'intelligence humaine. Pour saisir cette supériorité de nos sens, il faut toujours les considérer à ce point de vue.

Ensuite, nous pouvons dire, et cela formellement aussi, que c'est l'âme humaine qui leur donne un degré de perfection qu'ils ne connaissent jamais chez la brute. En effet, Aristote définit l'âme:

"*Animus primus corporis physici organici potentia vivens habentis*" (132).

Qu'entend-on par "corps physique organique"? Il est vrai de dire que nous pouvons entendre la matière première, en ce sens que l'âme humaine, entre toutes les autres formes naturelles, est appelée à infuser en principe potentiel pour former avec lui l'unité substantielle de l'être humain. Mais on parle plus généralement si l'on dit que la forme substantielle qu'est l'âme humaine est appelée à infuser un corps, car l'âme en tant qu'âme suppose déjà la matière sous sa disposition dernière de corporité. Qu'on n'aille pas dire, cependant, que la corporité provient d'une autre forme; non, la corporité est un effet formel de la forme elle-même.

Il y a plus. Car il ne suffit pas d'avoir un corps quelconque, il faut de plus que ce corps soit organisé, à cause précisément de l'âme qui suppose, dans l'exercice de son activité, des parties hétérogènes disposées selon un certain ordre. Si, toutefois, nous pouvons envisager cette disposition comme accidentelle, en ce sens que la matière antérieurement à la forme est suffisamment disposée à recevoir celle-ci, il est plus exact de considérer l'organisation au point de vue formel en tant qu'elle est consécutive à l'âme elle-même et comme son effet formel.

"L'âme, nous dit Jean de Saint Thomas, est la forme du corps organique en ce sens que c'est elle qui le fait tel, comme on dit de la lumière qu'elle est l'acte de ce qui est lumineux 'actus lucidi' quand on veut la définir par son effet formel" (133).

Nous pouvons donc inférer immédiatement que la perfection du corps doit toujours être considérée par rapport à la forme, ou plus précisément par rapport à l'âme. Or, l'âme humaine est la forme la

plus parfaite dans le Cosmos. Relativement à elle tout l'univers est comme au devenir. La perfection qu'est cette âme en quelque sorte sur la matière, et plus prochainement sur le corps qu'elle est appelée à informer. Il ne sera pas étonnant alors que ce qui se trouvait dans un état d'infériorité chez la brute participe maintenant de la perfection même de l'âme humaine. Ce point de vue ne doit pas être négligé quand nous faisons la psychologie des facultés inférieures chez l'homme; autrement, nous serions portés à ne plus voir en quoi consiste la supériorité de nos sens, même internes, sur ceux de la brute qui est vouée à une infériorité radicale. L'homme est supérieur à la brute à cause précisément de son intelligence qui explique la supériorité de sa connaissance sensible sur celle de la brute.

Par conséquent, comme la forme est supérieure à la matière, ainsi l'âme humaine reste supérieure au corps; il reçoit sa perfection de l'âme et toute sa supériorité doit être considérée par rapport à l'âme. C'est une application de la théorie de l'acte et de la puissance et du rapport qui doit nécessairement exister entre les deux.

## 7.- Conclusion.

L'analyse que nous venons de faire à propos de la connaissance humaine nous manifeste sa grande faiblesse et son imperfection. Faculté d'une âme spirituelle qui est toute orientée à informer un corps, elle dépend de ce dernier quant à son objet. Nous sommes devant un de

ces nombreux paradoxes qui se trouvent dans les choses: la matière est de soi inintelligible et pourtant notre intelligence a besoin d'elle pour atteindre son objet. C'est que notre intelligence est très infime. La matière est ordonnée à l'intelligence et celle-ci dépend d'elle: c'est un cas où l'inférieur est relativement supérieur au supérieur lui-même.

Il y a plus. L'intelligence reste inférieure, cette fois-ci, si nous la considérons au point de vue de l'émanation de son verbe. Un être, en effet, est d'autant plus parfait que ce qui procède de lui demeure en lui. C'est ainsi que nous trouvons la plus grande perfection en Dieu, en qui la génération et la procession sont si parfaites que Celui qui est engendré et Celui qui procède se distinguant réellement du Père dans l'unité la plus absolue et la plus simple qui puisse se concevoir. Chez l'homme, au contraire, une imperfection radicale se rencontre, puisque le verbe qui émane de son intelligence ne réalise plus toute la perfection d'une telle intimité. Le verbe procède de notre intelligence dans l'acte même de notre connaissance intellectuelle, mais d'une part, il a trouvé son origine dans les sens, et d'autre part, il se distingue réellement de l'âme et de la divinité au point de rompre toute unité.

La connaissance humaine, si imparfaite qu'elle soit, reste tout de même la forme de connaissance la plus parfaite dans notre connaissance; mais l'intelligence de l'homme ne pourra "intelliger" qu'en dépendance du corps et des sens. La connaissance sensible, chez l'homme,

sera toute ordonnée à l'intelligence dans un ordre et une harmonie parfaite: Les sens externes seront mesurés par les objets externes; Les sens internes compléteront, pour ainsi dire, cette première connaissance et l'intelligence, grâce à l'intellect agent, obtiendra par leur ministère, par leur quasi causalité matérielle, son propre objet, la quiddité des choses sensibles. Ainsi de la connaissance des sens externes jusqu'à la connaissance intellectuelle elle-même s'établit une continuité telle qu'on ne peut l'expliquer sans recourir à l'unité de l'âme intellectuelle elle-même. En effet, si l'universel reste l'objet de notre intelligence, les sens eux-mêmes l'atteignent déjà et l'introduisent dans l'âme qui connaît par toutes ses facultés. Toutefois, l'universel n'est intelligible qu'en puissance dans la connaissance sensible. L'intervention de l'intellect agent, qui est une véritable causalité efficiente, est nécessaire.

Le sens, par conséquent, est bien au principe de toute notre connaissance intellectuelle, et parmi tous nos sens, nous avons singulièrement la cognitive. C'est que par elle, nous connaissons, dans une connaissance directe du moins, le stupide matériel, l'individu tel qu'il existe dans le monde. Il lui appartient de juger, d'apprécier, de saisir les relations concrètes, dans les individus eux-mêmes. Voilà pourquoi Cajetan lui attribue souverainement la vertu de puissance, car il voit dans cette faculté le pouvoir d'en poser les trois actes principaux dans le concret où se font tous les actes humains, à savoir le conseil, le jugement et le commandement.

Son rôle est grand également dans l'élaboration de l'universel.

Nous avons vu, en dernier lieu, que si nos facultés sensibles ont une certaine perfection en tant que facultés de connaissance, cet avantage vient de la forme substantielle, de l'âme humaine qui, en tant que la plus parfaite des formes naturelles, possède une certaine perfection du corps lui-même. Cette perfection, d'ailleurs, leur est dévolue par l'âme elle-même comme un effet formel. C'est une application lumineuse de la théorie de l'acte et de la puissance et de l'intervention des causalités formelles et matérielles.

Le sens, par conséquent, met l'homme en communication avec le singulier matériel, avec l'individu. Si l'intelligence connaît le singulier matériel, on voit que c'est à la condition qu'une continuité quelconque s'établisse entre elle et les sens. Il ressort, d'une part, que l'objet de l'intelligence humaine est la quiddité des choses sensibles où nous avons fait abstraction de l'individu et des notes individuelles; d'autre part, que les sens, la cognitive surtout, nous mettent en rapport direct avec l'individu. Aussi faut-il-il que l'intelligence communique avec le sens d'une certaine façon pour recevoir de lui les notes caractéristiques de l'individu, pour atteindre l'individu, où la matière singée de quantité joue le rôle de principe d'individuation et dont l'intelligence doit nécessairement faire abstraction d'après les exigences de sa nature même d'intelligence humaine. Celle-ci atteint le singulier matériel, oui, mais non comme Dieu, qui est cause de tout l'être des choses et qui, par conséquent, les connaît parce qu'il les mesure et parce que les choses

dépendent de la clarté de vision. Elle n'atteint pas l'individu comme le font les anges; non plus. Ceux-ci ne participent-ils pas à la science de vision, en ce sens que de même que Dieu crée les choses dans leurs entités, de même, il infuse dans l'intelligence angélique les espèces par lesquelles l'ange pourra les connaître. Elle est la plus faible de toutes les intelligences: elle doit chercher son objet. Rien ne lui est donné: voilà pourquoi elle atteint le concret dans la mesure où elle peut communiquer avec lui. Cette communication n'est pas directe; nous le savons. Il nous reste à voir comment elle se réalise.