

CHAPITRE QUATRIÈME Notre connaissance intellectuelle du sensible matériel.

1.- Introduction.

L'intelligence humaine doit en quelque sorte faire son propre objet, non pas en ce sens que l'objet, soit dans la ligne de l'être, soit dans la ligne de la connaissance, dépende de l'intelligence humaine, mais en ce sens que celle-ci, ne se trouve pas devant son objet en acte, - l'intelligible ne se trouve qu'en puissance par rapport à elle - doit abstraire son objet des choses sensibles. Toute connaissance humaine, quelle qu'elle soit, part du monde sensible. Rien lui-même n'est atteint qu'en partant de la création.

Nous avons déjà vu, en parlant de la connaissance humaine, que l'homme naît sans idées. Son intellect est comme une tablette sur laquelle rien n'est écrit. Sous ce rapport d'indétermination, Aristote compare alors l'intelligence humaine à la matière première. Mais à l' rencontre des signes, l'homme doit chercher, pour ainsi dire, son propre objet, non pas en ce sens qu'il va le créer, mais en ce sens que, pour connaître, il dépendra du monde physique et matériel. Celui-ci servira de moule à notre intelligence. Nous pouvons donc inférer que nous subissons en quelque sorte ce monde, qui fait passer notre intelligence de la pure puissance qu'elle est, à l'acte même de connaître. Dans la ligne de notre intelligence, cela suppose l'intervention de la causalité formelle extrinsèque par rapport à la faculté cognitive. L'objet est donc quelque chose d'extrinsèque de

qui dépend la détermination et la spécification d'une puissance ou d'un acte quelconque. Nous disons alors, que la faculté de connaissance dépend de son objet, au point d'être spécifiée par quelque chose d'extrinsèque. Ce principe a son importance, car nous voyons que l'objet ne produit aucunement l'existence de quoi que ce soit dans la puissance cognitive. L'objet détermine et spécifie, mais ne cause point l'existence. Or, c'est cette distinction profonde qui a conduit Aristote et saint Thomas à distinguer dans notre intelligence deux puissances réellement distinctes: l'intellect agent et l'intellect possible. Il revient essentiellement, cependant, à l'intellect agent d'exercer la causalité efficiente; il produit, à partir des phantasmes, les espèces impresses qui sont nécessaires à l'intellect possible dans l'acte d'intellection. La connaissance, par conséquent, procède de l'intellect possible et de l'espèce impressée comme d'un unique principe. C'est parce que l'intellect agent se tient dans la ligne de la causalité efficiente, qu'il ne peut connaître; la connaissance se tient essentiellement dans la ligne de l'objet qui, cause tel, n'implique pas d'efficacité.

Nous tenons à souligner ici la nécessité de la causalité efficiente dans toute connaissance créée, excepté dans le cas de la vision béatifique. Nous savons, en effet, que la connaissance des sens externes n'est possible qu'à la condition que l'objet agisse physiquement sur les sens eux-mêmes. Même dans le cas des anges, nous voyons apparaître la causalité efficiente. Nous savons que les es-

prits purs ont besoin de la "species" pour connaître l'univers créé; ils en ont besoin pour connaître les choses distinctes de leur être propre. En d'autres termes, si la substance angélique joue le rôle d'espèce dans la connaissance que l'ange a de lui-même, celui-ci a besoin d'espèces surajoutées pour connaître les autres choses, y compris les autres anges. Or, puisque la représentation dont il s'agit ici est une entité, elle doit être produite; c'est Dieu qui l'infuse dans l'intelligence angélique dès le premier instant de sa création.

Une première conclusion s'impose. Nous trouvons un aspect dans la psychologie de la connaissance créée, et de la connaissance humaine surtout, qui implique la causalité efficiente, mais il ne faut pas comprendre la connaissance dans cette ligne. Jean de Saint Thomas nous l'indique bien quand il enseigne:

"Unde loquendo de intellectu per se habens ad intellectum agentem, dicitur passivus sui possibili respectu specierum, quae illi ab agente imprimuntur antecedenter ad intelligere quia intellectus sic formatus speciebus in operationem intelligendi procedit. Sedem modo intelligitur dictum sancti Thomae infra quaestione 7^a citata in argumentis cum dicit, quod intelligere importat solum habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, nec enim dicit sanctus doctor quod ipsum intelligere, quod est operatio, non dicit operationem, et procedit ab intellectu, ut a virtute activa a qua agnoscitur, sed dicit quod istud intelligere (quod utique est operatio) importat solum habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, nullius respectu sui intellectus et cognitus ad hanc enim non computatur intelligentis secundum habitudinem originis intelligentis enim per hoc quod intelligit non originat, sed derivat a se objectum intellectum, et cognitum, sed ab eo, ut a formali termino, et specificativo, et motivo informatur,

et perficitur; imo ad hoc ipsum ordinatur ipsa operatio, quae est intelligere, ut per ipsum tanquam per notitiam, et per conceptum ejus tanquam per terminum, ipse intellectus in actu secundo fiat ipsum objectum intellectum, et ei in actu secundo uniatur intelligibiliter expressio, sicut per speciem impressam uniatur intelligibiliter in actu primo, et impressio ipsi objecto" (134).

Nous voyons par là que la connaissance connue telle, sous aucun rapport, ne dit efficience: elle consiste essentiellement dans l'union du connaissant et de l'objet connu sur le plan intentionnel: "intellectus in actu fit intelligibile", suivant l'axiome de l'École. S'il y a une relation d'origine et d'efficience, cela doit être considéré à un autre point de vue. Or, l'intelligence, étant proprement pure puissance dans la ligne de la connaissance, sera déterminée à connaître tel objet, par l'espèce impressée produite sous l'efficience de l'intellect agent, et c'est cette espèce qui constitue alors la connaissance en acte premier. Notre intellect alors a tout ce qu'il faut pour "intelliger". Mais alors comment fait-il surgir l'espèce en expressio, le verbe mental? Ne dirait-il pas "origination" en tant qu'il émane de la pensée?

2.- Requêtes qui existent entre le verbe mental et l'intelligence.

Pour comprendre les rapports qui existent entre l'intelligence humaine et le verbe mental, il faut examiner ici ce qu'en dit Jean de Saint Thomas. Ce passage du grand commentateur contient un ensemble de considérations que nous n'avons pas le droit d'ignorer en analysant

l'acte complexe de notre connaissance.

"At vero in ipso intelligere quatenus est dicere, importatur ordo originis ad verbum, seu conceptum, quia dicere est proficere verbum, et verbum est originatum a dicente, cum tamen in intelligere res intellecta non sit originata ab intelligente, sed potius res intellecta comparatur ad intelligentem, ut forma obiectiva informans, et perficiens ipsam, sive in actu primo per speciem impressam, sive in actu secundo per expressam, et per ipsum intelligere" (135).

Pour comprendre ce texte, disons d'abord que l'intellection comme telle est une qualité, puisqu'elle est une action immanente toute ordonnée à la perfection du sujet (136). Or, vue sous ce rapport, elle est essentiellement une qualité, qui, en tant que telle, n'est pas ordonnée à la production d'un terme. Si l'intellection était ordonnée à la perfection de l'œuvre, elle cesserait d'être une action immanente pour devenir une action prédicamentale.

"Operatio vero vel actio, ex qua sequitur aliquid per se ipsum, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem" (137).

Mais nous savons que la connaissance n'est pas dans la ligne de l'efficacité, mais dans la ligne de l'objet; c'est dans la ligne de l'objet qu'elle se définit essentiellement. Toutefois, il existe un aspect dans l'acte d'intellection qui nous permet de voir le verbe mental dans sa relation même "d'origination", car, quoique l'acte d'intellection soit une qualité, il possède la dignité virtuelle de produire un verbe. Saint Thomas écrit à ce propos

"Ipsi intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur. Dicere autem importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim aliud est dicere quam proficere verbum" (138).

Nous pouvons donc inférer que l'acte par lequel nous exprimons notre verbe mental, s'identifie avec l'acte par lequel nous intelligons; il n'y a qu'une distinction modale: l'acte d'intellection dit uniquement le rapport réel du sujet connaissant à la chose connue; aucune origine n'est évoquée ici, mais seulement une sorte d'information de notre intellect, car notre intellect a besoin d'être mis en acte par la forme de l'objet à connaître. En Dieu, l'acte d'intellection évoque une identité totale, puisqu'en Dieu, connaissant et connu font absolument un. Par contre, l'expression du verbe se rapporte d'abord au verbe conçu, puisque dire c'est émettre un verbe; mais par l'intermédiaire du verbe, il se rapporte encore à la chose connue, manifestée au sujet par ce verbe qu'il émet. Nous distinguons alors deux aspects dans l'acte d'intellection: un premier aspect où la puissance cognitive s'unit à son objet dans l'acte de connaissance; un second aspect où l'intelligence, tout en connaissant, exprime et forme un verbe: l'acte d'intellection concerne l'objet connu connu, tandis que l'expression du verbe ou la direction concerne l'objet connu produit ou dit.

3.- La nécessité de la production du verbe mental.

Nous pouvons maintenant résoudre la question, laissée sans solution jusqu'ici, sur le sens qu'il faut donner aux paroles de saint Thomas lorsqu'il écrit:

"Quicunque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid inter ipsum, quod est conceptus"

rei intellectus, ex vi intellectiva proveniens, et ex
ejus notitia procedens" (13)).

Saint Thomas n'a aucunement l'intention de prouver que l'intellection, de quelque manière qu'elle soit considérée, produit nécessairement un verbe mental, mais il montre, au contraire, que la production du verbe dépend ou bien de la fécondité ou bien de la pauvreté de la connaissance. Nous savons, en effet, que l'intelligence humaine dans son état actuel d'union au corps doit produire un verbe, soit parce que l'objet n'est pas présent, soit parce que l'objet n'est pas proportionné à la faculté. De plus, si Dieu le Père produit le Verbe, c'est parce que la fécondité du Père est telle qu'une génération est possible. Mais dans un cas comme dans l'autre, le verbe ne procède pas de l'intellection sous telle, mais de l'intellection en tant même qu'elle exprime et manifeste ce qu'elle "intelligit". Dans le cas de Dieu, la production du Verbe, qui est proprement une génération, est rendue possible à cause même de la fécondité du Père, tandis que chez l'homme, cette production manifeste la faiblesse radicale de l'intelligence humaine qui a besoin de ce signe formel pour contempler l'objet. Toutefois, nous devons noter que la production du verbe, quand elle a lieu, vient précisément du fait de l'intellection; dans ce cas, c'est en "intelligant" qu'une manifestation du verbe a lieu. Jean de Saint Thomas résume bien la pensée du Docteur Anglique en écrivant:

"...quod non est intentum Sancti Thomae probare quod per eam intellectum quocumque consideratum procedit verbum, sed per intellectum fecundum, et quod exprimit alicui tamquam principio exprimentis et manifestantis id quod intelligit. Hoc enim totum includit

Divus Thomas in illa causalit: "Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid", etc... ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens. Quaecumque ergo natura intellectualis ex hac vi intelligendi, et activitate in tota sua perfectione, et modo considerata petit quod aliquid procedat intra se, quatenus non solum est vis apprehensiva, sed etiam manifestativa, et expressiva, licet aliquando possit reperiri intellectio, et non expressio, ob aliquam particularem modum, quo invenitur" (140).

"species expressa in nobis, et verbum ad duo munera ponitur. Primum, ut objectum intra intellectum reddatur intelligibile in actu secundo, et per modum termini in quo ab intellectu apprehendatur, eo quod objectum per se non est sufficienter intelligibile, et immateriale, ut per seipsum attingatur ab intellectu, ut terminus intellectus;... Aliud munus emittit, non in proportionando, et spiritualizando objectum in esse cogniti, et intellecti per modum termini, sed procedens in manifestando, et loquendo non jam intellectum, et cognitam..." (141).

"respondetur in eventibus inveniri processionem verbi utriusque modo, et propter indigentiam seu imperfectionem rei intellectus, et principii intelligentis, et propter abundantiam, seu perfectionem intelligendi, quia plena notitia est, et vult se manifestare, et communicare, prius loquendo sibi intus, deinde ad alios..." (142).

Nous pouvons, d'après l'exposé que nous venons de faire, faire nôtre, jusqu'à un certain point du moins, et avec quelques réserves, la remarque suivante d'un auteur moderne:

"Knowledge is a kind of relation and hence correctly says that 'what we know about relations - about anything for that matter - is only an infinitesimal fragment of its bewildering complexity'" (143).

Il est manifeste que la connaissance, d'après l'analyse que nous en avons faite, n'est pas une relation mais qu'elle est plutôt une union entre le connaissant et le connu dans l'ordre intentionnel. Mais une chose ressort de ce qui précède la connaissance implique

un ensemble de relations dont l'étude nous révèle une complexité que l'on soupçonne à peine. Et sous ce rapport, nous sommes d'accord avec l'auteur que nous venons de citer. Il a également raison quand il dit que nous connaissons très peu des relations qui sont impliquées dans tout acte de connaissance. Et pourtant l'analyse de la connaissance humaine nous oblige à reconnaître plusieurs relations dans tout acte d'intellection.

Une seule de ces relations nous intéresse dans le but que nous poursuivons: la relation "d'origination" de notre verbe mental. L'espèce impressa, avons-nous dit, est l'effet de la causalité de l'intellect agent. Nous savons que la phantasme conserve en pensée l'intelligible en puissance; l'intellect agent se sert du phantasme comme d'une quasi-matière et produit l'espèce impressa. L'intelligence alors est constituée en acte premier. Tout ce qui est nécessaire pour qu'elle produise son acte propre, l'intellection, est maintenant donné.

"Intellectus agens non radiare objectum intelligibile sed apprehendere in specie phantasmate, sed uti phantasmate tanquam instrumento a se elevato ad producendum speciem spirituales et intelligibiles, in qua primo representatur objectum modo intelligibili et immateriali" (144).

L'intellect agent, par conséquent, a la relation à la fois au phantasme dont il se sert dans la production de l'espèce impressa et à l'espèce impressa elle-même produite par son action. Sous ce dernier aspect, il existe une relation de cause à effet.

L'acte d'intellection, au contraire, ne doit pas se définir dans la ligne de la causalité efficiente, mais dans la ligne de l'objet.

Toutefois, en "intelligant", notre intelligence produit un verbe; en intelligant elle manifeste, exprime et dit son verbe. C'est toute la doctrine de saint Thomas sur l'intellection et la "dictio" ou l'expression du verbe mental comme tel. Une nouvelle relation s'établit ici, car le verbe procède réellement de l'intellection, non, il est vrai, sous la formalité même de l'acte de connaissance, mais en tant que l'intelligence manifeste en "intelligant".

"In nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc, quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere nisi huiusmodi conceptionem exprimendo, et ideo cum intelligere in nobis proprie loquendo est dicere" (145).

Nous avons déjà signalé que si le Père produit le Verbe en tant que Celui-ci procède de Lui dans une génération éternelle, par laquelle il est en tout point égal à son Père, cela s'explique par la fécondité même du Père, Principe dans la Sainte Trinité. Chez nous, au contraire, cette procession du verbe s'explique d'abord par la potentialité et la faiblesse radicale de notre intelligence. Toutefois, entre le verbe produit et son principe de production, la dictio, il existe une nouvelle relation "d'origination".

Ajoutons que cette nouvelle relation est autre que celle qui existe entre le verbe comme signe et le signifié, puisque le fondement n'est pas le même. En effet, en tant que signe, le verbe se substitue au signifié pour conduire l'intelligence à connaître le signifié. Le signe comme tel n'a pas le droit d'arrêter sur lui-même toute l'attention. Or, le signe verbal, qu'est notre verbe mental, est l'effet de notre

intellection sous sa formalité de manifestation. Par conséquent, entre est la relation entre le verbe et le signifié; entre est la relation de cause à effet, qui, dans le cas présent, indique "l'origination" et la procession du verbe.

"Similiter relationes illae, quibus signum proportionari potest ad signatum, diversa sunt formaliter a relatione ipsa signi, e.g. relatio effectus vel causae, similitudinis vel imaginis etc., licet aliqui recentiores confundant relationem signi cum istis relationibus, sed immerito, tum quia diversum concurritum est in signo significare vel causari aut similem esse, in significando enim concurrit substitutio principalis signati, ut manifestetur potentia, in ratione vero causae aut effectus nihil de ordine ad potentiam includitur, quae distincta fundamenta sunt, et sic distinctas relationes postulant. Et praeterea separari possunt relationes istae a relatione signi, sicut filius est similis patri et effectus ejus est imago, non tamen signum. Adhuc ergo relatio signi super illas relationes, quae supponit et praerequirat, ut habilitetur et proportionetur huius signato potius quam illi" (146).

Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi notre commentateur, Jean de Saint Thomas écrit:

"Differt autem esse manifestativum et expressivum per modum representationis vel per modum operationis et actus. Quorum primum dicit rationem imaginis et similitudinis tanquam res expressa et dicta, secundum autem dicit rationem actus ultimi et tendentis ad objectum ut cognitum, non faciendo illud praesens per modum similitudinis, sed per modum factum vitali actu attingendo et operatione ipsa seu actu ultimo representationis objectum exponendo" (147).

Ces textes nous montrent comment la génération du Fils dans le sein du Père peut avoir lieu, ou du moins, comment le mystère de la Trinité, tout en restant un mystère pour nos intelligences humaines, peut être jusqu'à un certain point rendu intelligible. En effet, l'intellection, ou l'acte même de connaissance, est rendue possible chez

non quand l'intelligence est informée par l'espèce impressée. Or, quand l'intelligence exprime son verbe en "intelligant", elle produit quelque chose de semblable au principe de son intellection, à savoir quelque chose de semblable à l'espèce impressée, puisque celle-ci est virtuellement représentative de l'objet lui-même. Dans le cas de la génération de la Seconde Personne, cette similitude ne se tient plus dans la ligne de l'accident, mais dans la ligne de la substance divine elle-même, puisque Dieu est essentiellement et substantiellement l'Intellection Subsistante. Cette procession éternelle sera proprement une *génération*.

"Quod vero ipsum verbum sit etiam qualitas, constat, quia est imago expressa representans objectum. Ergo si species impressa est qualitas, quia representativa est saltem virtualiter, non minus erit qualitas species expressa, quia perfectius representativa est et magis in actu quam species impressa. Item etiam quia non expressione generatur aliquid simile ipsi species impressae, quae est principium intelligendi et exprimendi; ergo oportet, quod sit qualitas si aut ipsa species, non modo aliquis ipseus, alius non discreto simpliciter illi similis, ita ut ex similitudine non vergetur, quod ipse verbi productio sit generatio, ut in Verbo divino, ut dicitur I, c. 27. a. 2^a (148).

Ajoutons que notre connaissance est une connaissance essentiellement abstraite. Il s'ensuit qu'elle ne pourra pas d'un premier regard, atteindre le singulier matériel; l'abstraction consiste précisément à laisser de côté le singulier et les notes individuelles pour contempler la seule qualité des choses sensibles. L'intelligence trouve là seulement son objet premier et proportionné dans son état actuel d'union au corps.

"Formae autem intelligibiles a rebus acceptae per quan-

des abstractiones a rebus accipiuntur; unde non dicunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum forme receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, non dicunt in cognitionem singularem, sed universalium tantum" (118).

L'enseignement du Docteur Angélique est donc formel: l'universel sera l'objet de notre regard direct dans la ligne de notre connaissance intellectuelle. Cette conclusion n'est pas une pure hypothèse; saint Thomas n'y est arrivé qu'après avoir minutieusement analysé la nature de notre intelligence. Or, l'être mobile est essentiellement composé de deux principes intrinsèques: la matière et la forme. Un de ces deux principes étant pure puissance, dépourvue de toute détermination, est de soi intelligible. Aussi, on ne l'atteint que dans la forme, et par la forme qui le détermine. Notons à cet effet que ce qui empêche le singulier matériel d'être connu par notre intelligence ce n'est pas d'être singulier, mais d'être matériel, c'est-à-dire, singularisé par la matière, principe d'individuation et d'intelligibilité; l'intelligibilité est à l'inverse de la matérialité. Le Docteur Angélique écrit à ce propos:

"Singularium quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus qui non, non ratione singularitatis, sed ratione materialis, quae est in eis individuationis principium" (119).

Surveys nous, toutefois, de connaître qu'un même intelligence ne pourra directement atteindre le singulier matériel. Il est d'autres intelligences que l'intelligence humaine qui ne sont pas obligées d'abstraire pour connaître. Aussi, saint Thomas enseigne-t-il que Dieu

et l'ange connaissent le singulier matériel dans sa dernière concrétion Dieu, parce qu'il est Auteur de tout l'être des choses; et l'ange, parce qu'il participe à la science même de vision en Dieu. Il n'en sera pas autrement pour l'âme humaine une fois séparée du corps. Sa connaissance dans cet état, ressemblera à celle de l'ange: elle connaîtra le singulier matériel sans avoir recours à une connaissance réflexive.

Au demeurant, l'homme lui-même connaît-il directement le singulier matériel dans la saisie immédiate des sens. Dans l'ordre naturel des choses, avons-nous vu, et saint Thomas y revient sans cesse, toute connaissance humaine débute par les sens. Or, ceux-ci connaissent le singulier comme tel. Cela ne veut nullement dire que cette connaissance soit la plus objective et la plus distincte. Saint Thomas enseigne que de cette connaissance sensible résultent une certaine subjectivité et une certaine obscurité (151). Cela tient à la nature même de cette connaissance où la passivité physique joue un si grand rôle. Elle est d'autant plus obscure et d'autant plus subjective qu'elle se rapporte davantage au mode de recevoir propre à la matière elle-même. Elle ira donc s'amoindrisant en tant que connaissance dans la mesure où elle tendra à la matière comme à une limite, et finira par s'identifier avec elle, pour n'être plus. Présentons enfin notre solution du problème, à la lumière des principes mêmes de saint Thomas. Il s'agit toujours de la connaissance intellectuelle qu'a l'homme du singulier matériel. Il y a dans notre monde des singuliers matériels sensibles. Ils désignent les réalités concrètes, qui existent dans

l'univers avec des accidents et des notes individualisantes, i.e. notes qui les déterminent et les distinguent entre elles. C'est à la matière qu'elles doivent leur individualité et par le fait elles deviennent inaccessibles à l'intelligence humaine, car la matière, étant pure puissance, s'oppose à la connaissance. L'entendement dès lors ne percevra le concret que dans un autre et par un autre, i.e. la nature spécifique qui est son objet primordial.

4. - L'intelligence humaine atteint le singulier matériel par une certaine réflexion.

Saint Thomas et ses principaux commentateurs reconnaissent que l'intelligence de l'homme connaît le singulier matériel. Tous, cependant, ne s'accordent pas sur la nature de cette connaissance. Saint Thomas enseigne que c'est par un retour sur l'origine et le principe de sa connaissance que l'intelligence perçoit le singulier matériel. Cette réflexion que l'intelligence peut exercer est d'une importance capitale dans la psychologie de saint Thomas. Pour bien saisir sa pensée, il importe tout d'abord de bien entendre ce mot et les différentes acceptions qu'il peut prendre suivant sa doctrine. Saint Thomas parle constamment d'une certaine réflexion et d'une certaine continuité avec le sens qui sont nécessaires à la saisie du singulier matériel. Sa pensée peut se résumer dans ce texte que nous citons en abrégé pour bien situer le problème en cause :

"Intellectus noster non directe ex specie quam accipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma; sed tamen per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, cum considerat naturam actus sui,

et speciei per quem intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatibus sicut per similitudinem quae est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quae est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accipit a phantasmatibus, reflectitur in ipsam phantasmatibus, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem" (152).

Il est donc clair d'après ce texte de saint Thomas que nous ne connaissons pas directement le singulier matériel, mais seulement indirectement, selon une certaine réflexion. Nous aurions donc ainsi une certaine connaissance, "quandam cognitionem", du singulier concret. Qu'est-ce à dire? Afin de mieux comprendre cette doctrine, nous allons tenter quelques précisions sur la nature de la réflexion telle qu'elle est posée dans la psychologie thomiste. Les textes de l'Aquinat abondent sur ce point, mais nous parvenons en saisir, croyons-nous, toute la portée dans ces quelques lignes que nous citons et que nous commenterons par la suite. En effet, il écrit:

"Ad tertium dicendum quod animus reflectit per cognitionem supra seipsum, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit dupliciter. Una ratio secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipso sunt; et hoc est tertium intellectus cuius est quidditates rerum cognoscere" (153).

Ce texte parle d'une première sortie de réflexion où l'intelligence cherche à saisir sa nature et tout ce qui peut se rattacher à cette nature. Ici se construit la science psychologique de la raison humaine, car il s'agit d'une considération de l'intelligence, qui, selon une méthode scientifique, cherche à déterminer les vérités con-

concernant la nature humaine. En effet, saint Thomas continue:

"Intellectus autem...cognoscit seipsum quia scilicet per species non quidem sui sed objecti, quae est forma eius; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentialis, et per consequens aliarum potentialium" (154).

Pour connaître le mécanisme de sa connaissance, l'intelligence prend donc, comme point de départ de ses investigations et de ses recherches scientifiques l'espèce intelligible qui lui sert de forme. L'analyse de cette forme lui révèle sa nature dans ce qu'elle a de plus intime et ainsi met au jour des nouvelles notions qui s'appellent l'âme l'autre, et qui établissent toute notre psychologie dite "intentionnelle".

Un second type de réflexion est celui où l'intelligence réfléchit sur elle-même, sur son acte. En somme, l'acte devient objet. Ce repliement de l'intelligence sur elle-même peut être répété à l'infini "je comprends que je comprends que je comprends...". C'est le propre de l'âme intellectuelle de réfléchir sur elle-même; en effet, l'intelligence se comprend elle-même, et la raison peut raisonner de son acte. Saint Thomas fait donc du pouvoir réflexif de la raison le fondement même de la logique. Autre chose est connaître une réalité, et autre chose connaître la forme intentionnelle par laquelle cette réalité est connue. C'est ce que fait l'intelligence lorsqu'elle réfléchit sur son activité.

"Alia modo, anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporeali reflectatur

super actum proprium, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo prius cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiae inquantum impressio inferioris potentiae redundat in superiores, sicut sensui communi cognoscimus visum videre. Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab objecto et informatur per speciem objecti, sed actum voluntatis percipit per refundentiam notus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia anime et secundum quod voluntas quodammodo novet intellectum, dum intelligo quia volo; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid quia intelligo illud esse bonum. Et ita in hoc quod cognoscit intellectus actum voluntatis, potest cognoscere habitum in voluntate existentem" (155).

Saint Thomas met donc en relief la différence entre le sens et l'intelligence. Le sens, lui, circonscrit qu'il est dans un organe corporel, ne peut pas réfléchir sur lui-même, ne peut avoir de retour sur lui-même. Ce qui est matière exporte essentiellement des parties les unes en-dehors des autres, et partant, ne peut se replier sur soi-même. C'est de cette constatation que le Docteur Anglique amène à l'existence du sens commun dont l'objet propre est de connaître, de distinguer et de coordonner les opérations des différents sens externes. Les choses n'en vont pas ainsi pour ce qui est de l'intelligence. Puissance spirituelle et immatérielle, elle n'est donc pas circonscrite dans un organe corporel; elle n'a rien d'extérieur à elle-même; elle n'est point constituée de parties; il n'est donc rien chez elle qui réponde comme chez le sens à ce repliement d'une faculté sur elle-même. Elle peut revenir sur son acte, et cela à l'infini.

"Sed in his que sunt secundum intellectum nihil prohibet. Nam cum intellectus reflectatur super suum actum, intelligit se intelligere. Et hoc ipsum potest etiam intelligere, et sic infinitum" (156).

De plus l'intelligence perçoit l'acte de volonté par "réfléchence" du mouvement de la volonté dans l'intelligence, parce qu'elles sont unies dans l'essence de l'âme; or cela, en tant que la volonté agit d'une certaine manière l'intelligence, lorsque je comprends parce que je veux et l'intelligence, la volonté, lorsque je veux quelque chose parce que je comprends que c'est bon. Cela est possible à cause de l'immortalité des deux puissances en cause, l'intelligence et la volonté. Cette relation réciproque de ces deux facultés spirituelles forme la base de toutes les considérations que fera saint Thomas sur le problème capital de la liberté. L'acte libre sous deux aspects, l'un formel qui est donné par l'intelligence, l'autre efficient qui vient de la volonté.

Nous pouvons dans un autre, sur les textes que nous venons de citer sont assez clairs par eux-mêmes, que l'Aquinat entend la mot réflexion sous plusieurs sens différents, et s'est toujours à un point de vue particulier qu'il se place pour en parler. Il ne faudrait pas, par conséquent, entendre ce mot d'une façon unique, mais bien dans un sens analogue. Nous sommes donc à même de comprendre maintenant l'expression de saint Thomas, "quædam reflexio", quand il parle de notre connaissance intellectuelle du singulier matériel. Il s'agit alors d'une réflexion "qui revient" où l'intelligence revient, non seulement sur son acte, mais aussi sur les principes mêmes de cet acte, et en particulier, sur ce dont elle abstrait l'espèce intelligible, i. e. le phantasma.

6.- Précisions sur la réflexion exercée dans notre connaissance du singulier matériel.

L'Aquinata va lui-même nous renseigner sur la sorte de réflexion dont il parle sans cesse pour nous manifester comment l'intelligence humaine connaît le singulier matériel. Voici ce qu'il écrit à ce sujet:

"Reflexio autem est duplex una à origine potentiae, altera ab origine objecti. Primo namque qualibet potentia fertur super objectum suum proprium, et illud habet determinare actum ipsius potentiae; unde ultra non transit actus potentiae quam sub forma ulteriori ipsius principalioris objecti; aliter namque non esset id proprium ejus objectum proprium enim objectum est, per cuius informationem potentia actum suum contrahit, sicut ne habet color ad visum, et sonus ad auditum. Quidditas autem vel sensibilis est objectum intellectus proprium, ut dicitur in III De Animal unde quaecumque animus se vertit, hoc objectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel reflexio in se per actum et potentiam suam, vel reflexio per objectum in ipsam originem objecti, scilicet per plantam in species sensibilem. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quorum alter cognoscit se et quae a parte sua sunt; altera vero quae sunt a parte objecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. Cum enim in ipso suo objecto figitur actus, rationem universalem apprehendit quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium objectum, cum enim singularia quae non materialia sunt materia enim impedit intellectum, singulare vero non materia namque non est sensibilis nisi per analogiam ad formam, ut dicitur I Phys. Si autem esset quod non singulare immensibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognoscitur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas" (157).

Pour comprendre ce texte de saint Thomas, revenons un instant sur ce que nous avons tout à l'heure signalé. L'intelligence seule, à cause même de sa spiritualité et de son immatérialité, peut se présenter réfléchir sur elle-même. Elle sait qu'elle sait et cela elle

peut le continuer à l'infini: elle peut donc réfléchir sur elle-même une première fois et ensuite elle peut réfléchir sur la réflexion qu'elle vient de poser, et ainsi de suite. Elle pourra donc dire: je sais que je sais que je sais que je sais... Dès sa première réflexion, l'intelligence entrevoit confusément la possibilité de continuer ce jeu à l'infini: c'est une manière pour elle de saisir sa propre infinité. Il importe de noter, cependant, que l'intelligence ne peut penser à vide, en ce sens qu'elle ne peut pas "intelliger" sans objet, puisque la connaissance se définit proprement dans la ligne même de l'objet. Il faut donc, dans la réflexion proprement dite, où l'intelligence saisit en quelque sorte sa propre infinité, qu'elle le fasse selon son objet propre: la quiddité des choses sensibles. Dire autrement serait tomber dans l'erreur de Kant qui croyait possible la connaissance sans objet.

Toutefois dans le texte précité, saint Thomas signale, outre la réflexion dont nous venons de parler, une autre réflexion par laquelle nous rejoignons le singulier matériel: "altera, nous dit l'Aquinés, ab origine objecti".

Avant d'insister, selon qu'il nous en semble, la doctrine du Docteur Angélique sur ce point, il importe de souligner deux points capitaux. Dans le cas de la créature, il faut distinguer un double objet formel qui détermine ou spécifie la puissance cognitive, et cela en raison même de l'immatérialité de l'intelligence. La vertu passive, en effet, de l'intelligence comme telle dépasse sa vertu

active. C'est donc du côté de l'actif qu'il faut se placer pour distinguer les intelligences créées, car au point de vue passif, les intelligences demeurent égales, vu que leur objet adéquat ou terminatif est l'Être lui-même. Or, l'objet moteur, celui qui spécifie les intelligences quant à l'objet proportionné, et qui de soi, peut mouvoir telle ou telle intelligence, varie avec les diverses intelligences en cause. Mais l'objet spécificateur de notre intelligence est la quiddité des choses sensibles; s'est dire, en d'autres termes, que l'objet principal et premier de l'intelligence humaine dans son état actuel d'union est l'essence ou le "quod quid erat esse" des Êtres matériels. Tout autre objet constitue son objet secondaire, et ne sera atteint que moyennant l'objet primaire et principal. Autrement, comment aurait-il objet secondaire s'il ne dépendait, en quelque sorte, de l'objet principal pour être atteint?

Disons ensuite, que seule l'intelligence peut "réfléchir" dans le sens strict et propre du mot, comme nous venons de l'indiquer plus haut. Cela lui revient justement de sa spiritualité et de son immatérialité. Or, dans la réflexion stricte, il s'agit de revenir sur son acte propre pour se rendre compte de l'exercice même de cet acte, pour se rendre compte de sa propre puissance (135). Dans le problème qui nous intéresse ici, il ne s'agit pas uniquement et exclusivement de la réflexion proprement dite; il s'agit aussi d'une réflexion où l'intelligence revient sur son concept pour saisir en lui son origine et par là, rejoindre le singulier matériel. Par conséquent,

comme l'intelligence ne réfléchit pas uniquement sur elle-même, mais aussi sur autre chose qu'elle-même, nous devons conclure qu'il s'agit d'une réflexion d'un genre particulier, réflexion qui porte sur autre chose que l'intelligence comme telle. Mais puisque cette réflexion sera proprement une connaissance, elle devra se faire moyennant l'objet propre et proportionné de notre intelligence: la quiddité des choses sensibles.

Voici maintenant comment parle saint Thomas de la connaissance intellectuelle que nous pouvons avoir du singulier dans sa concrétion même

"Ad primum quorum dicendum est, quod anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quantum reflectionem inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit summa intelligibile, revertitur ad considerandum summa actum, et species intelligibiles (quae est principium summa operationis) et ejus species originem, et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmatum. Sed haec reflectio compleri non potest nisi per adjectionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit" (139).

Il est donc manifeste d'après l'Aquinat que notre intelligence peut connaître l'individu matériel grâce à une certaine réflexion. Cette réflexion, d'un genre particulier, permet à l'intelligence d'établir une certaine continuité avec notre connaissance sensible, où le singulier matériel est saisi dans un regard direct. En d'autres termes, l'intelligence doit composer en quelque sorte avec la partie sensible pour qu'elle puisse saisir ce qu'elle doit laisser de côté dans son propre objet et proportionné. Or, le concept qui représente

l'universel permet une telle réflexion, puisqu'il conserve en lui une relation d'origine:

"Potest igitur...redire per obiectum in istam originem objecti, scilicet per phantasma in species sensibilium" (160).

D'après ce que nous avons établi, une telle réflexion reste possible. L'intelligence peut revenir sur son acte de connaissance, non pour s'arrêter à lui, mais pour y considérer son principe. Dans ce retour, elle considère le verbe mental, signe formel de l'intelligence humaine. Dans cette connaissance réflexive, elle n'atteint pas seulement la faculté intellectuelle elle-même - le signe dit relation à la faculté - mais elle pénètre en quelque sorte jusqu'au phantasma lui-même. C'est que le verbe mental conserve en lui une relation d'origine que l'intelligence peut saisir dans un regard direct, par une connaissance réflexive. Nous lisons dans saint Thomas:

"Rationem esse conceptam, sive verbum, quia intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio excitatur, et aliud representat. Oritur quidem ab intellectu per quem actus est vere similitudo rei intellectus. Qui vere intellectus se ipsum intelligit, verbum predictum, sive conceptum, quodam est proprie et similitudo, scilicet intellectus se ipsum intelligit. Et hoc idem contingit, quia effectus similis est causa secundum suam formam sicut intellectus est res intellecta. Et idem verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei sive sit idem quod intellectus, sive aliud" (161).

Et dans Jean de Saint Thomas qui commente la pensée de saint Thomas:

"Ad secundum partem argumenti respondetur primum compleri non esse ad propositum, quia phantasma singulariter non descendit ad cognitionem intellectus tanquam signum, sed tanquam id, a quo intellectus agere accipit species. Et ideo representat universale cum aliqua connotatione ad singularia, ratione ejus habitudinis et connotationis reflectens intel-

tus ipse singularia attingit, non per phantasma tanquam per signum, sed per speciem abstractam ut originatam a phantasmatibus et ideo connotantem singulare ut terminum a quo relictum, non directe ipsum representatum... Si tamen intellectus respiciat phantasma ut rem cognoscibilem et mediante ipso attingat singulare, utetur phantasmatibus ut objecto cognito manifestante aliud et consequenter ut signo instrumentali. Sed hoc erit per cognitionem reflexam super entitatem phantasmatibus" (162).

Ces deux textes nous apportent une double précision. Le signe dans sa nature même doit s'entendre dans la ligne de la substitution, en ce sens qu'il se substitue à l'objet pour exercer telle puissance cognitive à le connaître. Il ne doit aucunement arrêter l'attention sur lui-même, ordonné qu'il est à faire connaître et à manifester autre chose que soi. Il dit dans relation au signifié lui-même comme terme principal, et à la faculté de connaissance comme terme indirect ou oblique (163). L'universel dit dans relation à la chose signifiée; il manifeste à l'intelligence le signifié. Au reste, il conserve en lui une connotation au singulier grâce à laquelle l'intelligence peut atteindre le singulier comme tel. En effet, notre verbe mental est une entité qui a été engendrée dans l'acte même de notre connaissance. Il conserve donc en lui le rapport de son origination. Autrement dit, le terme direct de notre verbe mental, c'est le signifié, mais nous pouvons par réflexion nous rendre compte de la relation d'origine de notre concept et ainsi atteindre le phantasma lui-même. L'intelligence atteint alors le singulier matériel, non pas en se servant du phantasma comme signe, ou comme objet connu, mais en se servant de son verbe comme abstrait

et comme ayant origine dans le phantasme elle se tourne vers le phantasme en captivant ce qui n'est représenté dans le verbe que d'une façon connotative et indirecte. C'est ce que saint Thomas nous enseigne dans le texte suivant:

"Anima ergo, cum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in quo formas a rebus ordine immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit sed solummodo per potentiam organici affinis; sed indirecte, et per quasdam reflexiones, etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia, prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit. Anima vero separata utitur utraque cognitione: quia et cognoscit per species acceptas a sensibus, et per species receptas a superioribus substantiis, quae species sunt causarum impressiones, id est rationem idealem in Deo existentem; et ideo secundum illum modum quo cognoscit per species a sensibus acceptas, singularia directe non cognoscit; sed per illum modum quo cognoscit ex influentia superioribus substantiis, cognoscere potest singularia secundum rationem quae et Angelis..." (164).

7.- Les rapports entre le phantasme et l'intelligence humaine dans la connaissance du singulier matériel.

Ce dernier texte de saint Thomas nous oblige à dire quelques mots sur les relations qui peuvent exister entre l'intelligence humaine d'une part et le phantasme d'autre part. Il en résulte pour nous une plus grande clarté pour déterminer les rapports précis qui existent entre notre intelligence et le phantasme. L'Aquinats revient sans cesse dans ses écrits sur la nécessité du phantasme dans toute notre connaissance intellectuelle. Pour lui, la raison fondamentale d'une telle doctrine tient à la fois de la nature de notre intelligence et de son objet proportionné.

Voici ce qu'il écrit à ce sujet:

"Objectum autem quod requiritur ad intelligendum est phantasma et similitudo rei particularis, quod est in organo phantasia (sic)...Avvertendum tamen quod phantasma non intelligitur sicut color videtur, sed pro tantum dicitur objectum intellectus, quia suam operationem non exercet sine phantasmatibus. Proprium autem objectum ipsius intellectus possibilis, est quod quid est, id est quidditas ipsius rei" (165).

"Ad primum quorundam dicendum est, quod anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quandam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suam intelligibilem, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et ejus speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium quorum sunt phantasmatibus. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per affectionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit" (166).

Et ailleurs il ajoute:

"Intellectus enim possibilis, sicut et qualibet substantia, operatur modum suum naturae. Secundum autem naturam suam est forma corporalis; unde intelligit quidem immaterialia, sed indiget ea in aliquo materiali, cujus signum est quod, in doctrinis universalibus, exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur intelligitur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quod indiget, ante speciem intelligibilem, et alio modo postquam recipit speciem intelligibilem; ante enim indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem; unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum motum; sed, post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sine fundamento suae speciei; unde se habet ad phantasmatibus sicut organum efficiens; secundum enim superiora, intellectus formatur in imaginatione phantasma convenientem tali speciei intelligibili, in qua recipiatur species intelligibilis sicut exemplar in exemplo sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis super habuisset speciem, nunquam compararetur ad phantasmatibus sicut recipiens ad objectum motum" (167).

L'enseignement de saint Thomas est donc explicite dans ce texte: le phantasme est nécessaire dans toute connaissance intellectuelle de l'homme. L'intellect l'exige parce que son objet propre est la quiddité des choses sensibles, i.e. la nature existant dans la matière corporelle. Pour n'exister de fait que dans un individu quelconque, cette nature ne sera saisie pleinement et complètement qu'en tant qu'existant dans le concret. Cela devient manifeste quand l'on songe que l'intelligence est faite pour contempler le vrai: toute sa connaissance est ordonnée à cette fin. Or, la vérité pour notre intelligence se prend par la conformité à l'être qui se trouve dans les individus. Par conséquent, pour que la connaissance de l'homme soit ordonnée au vrai comme tel, il faut que son intellect l'examine, dans ses concepts, à l'être qui ne se trouve que dans les singuliers. L'intelligence humaine veut-elle connaître même les êtres dépourvus de matière? Encore faut-il qu'elle les connaisse au moyen de, et grâce à son objet propre et proportionné. Voilà pourquoi l'universel, même s'il est dénommé tel par ce qu'il laisse de côté l'individuel chez l'individu, ne peut cependant pas faire abstraction d'une certaine connotation à cet individu, car la nature abstraite est en certain ordre à l'existence concrète et individuelle. Et Jean de Saint Thomas peut conclure alors:

"Et ita sicut in conspiciendo res non potest totaliter prescindere ab aliquo esse vel ordine ad esse vel ad inesse esse, quia esse, sub quo esse obiectum intelligitur, dicitur ordinem ad esse, ita non potest prescindere ab aliquo similitudinem individui, in quo solum reperitur esse, et ita converti ad phantasma est necessarium in eam cognitionem, in qua adhibetur aliquid esse rei sensibilis, quod in solis singularibus invenitur; singularia autem in sensibus representantur. Et hoc ipsum testatur experientia. Quando enim cernitur

aliquid perfecte intelligere, formans phantasmata, in quibus ea inspicimus, quasi ad similitudinem singularium veritatem explorantes, vel si non adhibentur phantasmata convenientia, est periculum declinandi ad falsitatem" (168).

On ne s'étonne plus alors que le phantasme soit indispensable chez l'homme dans sa connaissance intellectuelle du singulier matériel; déjà était-il nécessaire dans la connaissance qui saisit la *quiddité* des choses sensibles. Nous pouvons donc conclure que dans un cas comme dans l'autre il existe une certaine conversion à la connaissance sensible. Toutefois, dans la connaissance directe le phantasme apporte, pour ainsi dire, toute notre intelligence, tandis que dans la connaissance réflexive, il permet à l'intelligence de saisir l'individu. Il s'en suit que son concept sera dérivé universel ou singulier selon le mode même d'atteindre le même objet. Le concept universel, en effet, abstrait du phantasme, a pour signifié la *quiddité* des choses sensibles, et le phantasme dans ce cas peut être considéré comme le point d'origine du concept. Le concept du singulier, par contre, a pour terme, non pas le signifié comme tel du concept universel, puisque'il part de lui, mais le singulier lui-même contenu dans le phantasme. Jean de Saint Thomas résume bien la pensée de l'auteur dans ces lignes

"Respondetur conceptum rei singularis vel communis differe per se tendendi ad eandem objectum, scilicet quia opposito modo procedunt. Nam conceptus rei universalis abstractus a phantasmatibus habet pro termino ad quem universale ipsum, et pro termino a quo singulare, a quo abstrahit et quod relinquit. Conceptus autem rei singularis habet pro termino a quo universale, non quod relinquit, sed a quo reflectit ipsum conceptum ad singulare, quod in

connotato et obliquo et ut terminum a quo representa-
bat. Illud enim obliquum et connotatum exprimit non
attentit conceptus, et attendendo et exprimendo co-
gnoedit ex reflectione ad ipsam naturam communi, quam
representabat. Conceptus autem denominatur universalis
vel singularis ab eo, quod ultimate intendit et ut ter-
minum ad quem, ubi ultimate sistit, quia notus a termi-
no, ubi sistit, denominatur, ideoque conceptus communis
non est singularis, quia quod in uno est terminus ulti-
mus, non est in alio. Non sufficit autem quocumque con-
versio ad phantasmata, ut conceptus dicatur singularis,
sed conversio ad phantasmata exprimens id, quod in conno-
tatione et in obliquo tantum representatur in conceptu
communi et a natura universaliter et in communi repre-
sentata, tendens ad singulare phantasmatis ut ad ultimum
intentum" (169).

La dernière remarque de Jean de Saint Thomas est à souligner :
il ne s'agit pas d'une réflexion quelconque, mais d'une réflexion où
l'intelligence exprime par un concept propre ce qui est contenu d'une
façon connotative dans le concept direct. Par cela même que l'intel-
ligence porte, pour ainsi dire, son attention sur ce qui est représen-
té dans son verbe d'une façon indirecte, la connaissance qui résulte
d'un tel regard est dite réfléchie, en ce sens que l'intelligence atteint
indirectement l'objet même du phantasma, le singulier matériel qui de-
vient alors l'objet terminatif de sa connaissance (170).

Nous pouvons donc conclure d'après l'enseignement de saint Thomas :

(1) La conversion dont il s'agit ici n'implique point de
relation spatiale telle qu'il en existe entre deux objets situés dans
le Cosmos. Une telle relation ne se trouve pas dans l'ordre de la con-
naissance comme telle; dans ce domaine, il n'est rien de physique; tout,
en effet, relève de l'ordre intentionnel purément et simplement.

(2) L'intelligence comme telle ne se transforme d'aucune façon dans le phantasme, en ce sens qu'elle ne continuerait d'une certaine façon avec le phantasme: les deux puissances restent essentiellement distinctes. Toute connaissance intellectuelle, quelle qu'elle soit, se passe entièrement "intra limites intellectus". C'est donc dire que si l'intelligence humaine saisit le singulier matériel, ce sera dans et par l'espèce intelligible qui l'informe. Une analogie, que saint Thomas emploie lui-même d'ailleurs, nous fera comprendre ce que nous voulons dire. Par la ressemblance sensible que la vue reçoit d'un miroir, cette faculté se porte directement à connaître la chose réfléctée; mais au moyen d'un certain retour la vue peut connaître l'image même qui se trouve dans le miroir, toujours par la même ressemblance sensible. L'étude comparative de tous les textes de l'Aquinat concernant notre connaissance du singulier matériel indique bien que notre intelligence d'aucune façon ne se expose avec le phantasme.

(3) Une distinction réelle entre les ordres de connaissance, i.e. l'ordre sensible et l'ordre intellectuel, continue d'exister, selon la doctrine constante de saint Thomas.

(4) Toutefois, nous devons reconnaître une relation très étroite entre l'intelligence et le phantasme, celle qui résulte précisément de l'unité substantielle de l'être: en hoc quod intelligitur in una essentia mixta²; de cette façon, une influence réciproque peut s'exercer sans pour cela détruire la nature même des puissances cognitives soit de l'ordre sensible, soit de l'ordre intellectuel (171). Saint Thomas souligne cette idée quand il écrit:

"Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est

subiecto idem, esse diversam secundum rationem. Istae
 idae potest ad diversas potentias animae pertinere" (172).

(5) Enfin, saint Thomas parle d'une certaine connaissance que nous pouvons avoir du singulier matériel: "quodam cognitio per quendam reflectionem". Il fait voir dans ses expressions un enseignement riche en analyse psychologique et non pas une manière de parler qui manifeste un enseignement peu sûr et très imprécis. L'Aquinata a soin de pousser ses analyses de l'être humain dans les moindres détails, mettant chaque considération qu'il fait dans l'ordre voulu selon l'harmonie du tout. Toutefois, malgré les distinctions nombreuses qu'il fait, il ne faudrait pas perdre de vue l'unité fondière de l'être humain. L'homme est composé d'une âme et d'un corps; il a à sa disposition un ensemble de facultés, dont les unes sont spirituelles et dont les autres sont matérielles. Mais nous devons juger des unes et des autres dans leurs rapports mutuels en ne perdant jamais de vue l'unité substantielle de l'être humain.

Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel est propre et distincte.

Nous avons déjà vu que l'intelligence, grâce à une certaine réflexion sur le phantasme, connaît le singulier matériel, sans toutefois que le phantasme, ni l'intelligence ne sortent de leurs limites propres et respectives. C'est en restant "intra limites intellectus" que notre intellect connaît l'individu, le singulier comme tel. Il faut ajouter que la connaissance ainsi obtenue n'en est pas moins distincte et propre. Sur cette question, les commentateurs de saint Thomas sont partagés d'une part Cajetan (173) et ceux qui le suivent

enseignent que notre connaissance du singulier matériel est une connaissance confuse; d'autre part, Jean de Saint Thomas et bon nombre d'autres reconnaissent à notre intelligence une connaissance distincte et propre de l'individu concret et matériel.

Revenons donc à ce sujet:

"Non refugiat intellectui nostro habere proprium conceptum rei singularis. Cujus ratio est. Quoniam ea quae cognoscit per reflexionem, non oportet ut abstrahantur ab his et tunc et ceteris conditionibus singularibus; et ex consequenti proprius conceptus quo illa cognoscit, potest immediate representare illas condiciones singulares... Quoniam intellectus sit immaterialis, non ideo excludit a seipso conceptum proprium rei singularis, quoniam ejusmodi conceptus est etiam immaterialis" (174).

Nous avons dit jusqu'ici que notre intelligence connaît le singulier matériel, et cela sans qu'elle ne sorte de son propre domaine, i.e. "intra limites intellectus", et que l'intelligence ne peut subir l'influence que de ce qui est rendu immatériel et spirituel. Nous savons aussi que seule l'intelligence peut porter un jugement au sens strict et formel du mot. Il est vrai que saint Thomas reconnaît un certain jugement au sens, lequel jugement atteint une certaine perfection dans la négative à cause d'une certaine participation à l'intelligence (175), mais il ne s'agit de reconnaître le jugement proprement dit à la seule intelligence. Sur ce point son enseignement est explicite (176). Or, il arrive souvent que nous devons porter un jugement sur les choses particulières. Comment s'effectuait alors tout jugement sur le singulier matériel si une seule et même puissance n'atteignait pas et l'universel et le particulier? Si une seule et même faculté cognitive ne surmontait à la fois les deux extrêmes d'une proposition?

Saint Thomas répond à cette question en ces termes :

"Non possumus cognoscere comparisonem universalis ad particularia nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque" (177).

"Secundum hoc intellectus potest de singulari et universalis propositionem componere, quod singulare per reflectionem quando cognoscit" (178).

En outre, toute la pensée de saint Thomas se révèle lorsqu'il parle de la prudence, vertu pratique qui dirige les actes humains. Pour la comprendre, rappelons la distinction qui existe entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique. La première est celle qui considère uniquement la chose, opérable ou non, en faisant abstraction de l'existence et en procédant d'une façon résolutive, soit en définissant, soit en divisant, soit en résolvant les conclusions dans leurs principes propres. En somme, nous pouvons dire que la fin d'une telle connaissance n'est autre que la contemplation de l'objet en lui-même. Quant il s'agit de la connaissance pratique, toute chose est d'arranger les choses sous le point de vue précisément de l'opération et de l'action humaines, puisque à l'encontre de l'autre, elle considère les opérables d'une façon opérable, "operabile operabiliter" ou agibile agibiliter". C'est elle qui détermine comment nous pouvons faire et comment nous devons faire ce que nous appelons les œuvres de l'art ou de la prudence. Son mode propre est compositif; elle se tourne du côté du concret comme tel. Toutefois, pour rester fidèle aux nombreux textes de l'Aquiniste, nous devons reconnaître que la connaissance pratique peut être entendue d'une triple façon soit que nous considérions l'opérable seulement, soit que nous considérions l'opérable sous son mode même d'opérable. Dans ces deux cas nous avons af-

faire à la vérité spéculative comme telle, car même si nous considérons l'opérable sous son mode même d'opérable, nous pouvons dans ce cas faire abstraction de la rectification de l'appétit et sous ce rapport nous avons affaire à la vérité pratique et à la connaissance prudentielle dans le sens le plus formel du mot, car dans ce cas notre connaissance n'est plus seulement pratique du côté de l'objet, mais elle l'est également du côté du connaissant; par elle, nous nous tournons vers l'action dans sa concrétion même (179).

Nous pouvons inférer que la prudence regarde la vie concrète comme telle; elle règle nos actions humaines pour les diriger vers la fin. Elle se tient dans l'ordre de l'exercice, dans l'ordre des moyens qui se mesurent sur la fin, en ce sens précisément que l'ordre d'intention commande tout l'ordre d'exécution. Nous pouvons comprendre alors ce que l'Aquinat écrit de la prudence:

"Respondet. Dicendum quod...ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus quod est finis practice rationis. Nilius autem potest considerari aliter aliquid applicare nisi utrumque sequatur, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et sequatur universalis principia rationis, et consequatur singularia circa que sunt operationes" (180).

"Ad tertium. Dicendum quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem animae secundum cognitionem practicam, quae non perfectitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio..." (181).

Il est donc manifeste que l'Aquinat reconnaît à l'intelligence humaine une connaissance distincte et propre du singulier matériel:

une connaissance confuse engendrerait difficilement une pensée telle qu'elle se dégage de ses écrits, alors qu'il traite de la connaissance réflexive et du jugement, surtout pratique, de la prudence, et une connaissance déterminée du singulier matériel est nécessaire pour la vie morale concrète de chaque individu (152).

Notre intelligence, par conséquent, à l'endroit du sens, n'atteint le singulier que par une connaissance indirecte. Il ne faut pas inférer de cela, cependant, que notre connaissance intellectuelle du singulier matériel ne soit ni propre ni distincte. Saint Thomas n'enseigne-t-il pas plutôt que l'intelligence l'atteint d'une façon supérieure au sens? (153). Il n'est pas plus question d'une connaissance imparfaite, en ce sens qu'elle serait obscure et confuse. De plus, nous ne connaissons pas le singulier directement comme le fait l'ange. Cela relève de l'imperfection même de notre intelligence, qui doit abstraire ses espèces des choses sensibles. L'ange, au contraire, connaît directement le singulier matériel par les espèces qu'il tient de Dieu.

Ainsi l'ange participe à la science de vision en Dieu. Dans un cas, comme dans l'autre, le singulier matériel n'est pas connu "par abstraction", soit par universalité, soit par immatérialité et nullement selon un mode matériel. Autrement dit, le mode de la chose en soi n'est pas le mode de la chose en tant qu'elle est dans notre intelligence. C'est pour avoir raison de ces notions que Platon et ses disciples sont tombés dans l'erreur. Ils considéraient le mode de la chose en soi comme identique au mode de la chose dans notre intelligence.

Saint Thomas, lui, nous enseigne qu'une connaissance universelle n'exclut pas une connaissance du singulier matériel, car il écrit :

"Plus une puissance cognitive est élevée plus elle est universelle : ce qui ne veut point dire qu'elle connaisse seulement la nature universelle, car alors plus elle serait haute, plus elle serait imparfaite, puisque ne connaître qu'universellement, c'est connaître imparfaitement, et rester entre la puissance et l'acte. Si donc l'on dit que la connaissance plus haute est plus universelle, c'est parce qu'elle s'étend à plus d'objets et pénètre chacun d'eux plus intimement" (124).

Ajoutons, en terminant nos considérations, qu'il existe une distinction réelle entre le concept réflexe et le concept direct.

L'Aquinat écrit à ce propos :

"Almus est actus, qui quis intelligit lapideum, almus qui intelligit se intelligere" (125).

6.- CONCLUSION.

L'analyse que nous avons dû faire pour comprendre la doctrine de saint Thomas sur notre connaissance du singulier matériel, nous manifeste toute la richesse et toute la profondeur de sa pensée et de sa philosophie. Quand l'Aquinat enseigne que nous connaissons le singulier par une certaine réflexion ou quand il écrit que nous en avons une certaine connaissance, mais indirecte, il suppose connus les points que nous avons soulignés et que nous avons essayé de mettre en lumière. Voilà pourquoi il ne faudrait pas voir dans ses expressions une certaine hésitation dans sa pensée et même une certaine indécision dans l'orientation de sa doctrine. Certains auteurs, en effet, à propos du problème que nous avons étudié, ont cru apercevoir dans les écrits

du Docteur Angélique une certaine hésitation de pensée. Voici ce que l'on écrit à ce sujet:

"The problem of how the intellect comes to know the material particular seems to be one of those problems of which saint Thomas himself did not discover a thoroughly satisfactory solution. That this may be the case seems to be indicated by a noteworthy mode of expression when speaking of the intellect gaining knowledge of singulars through what he calls "reflection on or upon the phantasm" (*reflectio in vel super phantasma*). St. Thomas never omits to qualify his term by calling it a "kind of" (*quodam*) reflection, while he mentions other ideas closely related to this one without any such restriction; thus, he speaks of the "complete" return (*reflectio completa*) of the intellect to itself. It seems as if Aquinas himself was not quite satisfied with the solution he proposed and by adding the qualification, "a kind of", he meant to indicate the necessity of a further elucidation" (156).

Nous avons touché ce problème dans les pages précédentes.

Nous avons également signalé, à l'occasion, l'importance de la réflexion en psychologie thomiste. De ces notions dépendait notre compréhension de la solution traditionnelle du problème de notre connaissance intellectuelle du singulier matériel. Il fallait suivre la pensée de l'Aquinat dans son analyse de l'âme intellectuelle sous tous ses aspects. De cette analyse, en effet, dépend toute la valeur de sa Logique et de son Epistémologie et de sa Psychologie. Aristote avait procédé de la même façon. Le Stagirite, il est vrai, n'a pas composé un écrit spécial pour discuter "en profane" notre problème, mais c'est à travers tous ses écrits que nous puissions les principes qui nous aident à le résoudre. Saint Thomas reste fidèle à son enseignement. Or, quand le Docteur Angélique parle "d'une certaine réflexion"

qui est nécessaire pour la connaissance du singulier matériel, il parle formellement, car sous cette expression, apparemment imprécise, "quædam reflexio", se cache toute une doctrine riche en analyse et en conséquences.

L'analyse que l'Aquinata a déjà fait de l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine nous manifeste bien qu'il parle formellement dans le cas présent. Il enseigne, en effet, que l'objet propre du sens est le particulier, tandis que celui de l'intelligence est l'universel. La connaissance humaine est une connaissance proprement abstractive. Elle résulte de l'actualisation de l'intellect possible par l'espèce tirée des choses sensibles. C'est donc affirmer d'emblée la nécessité du sens et de l'intellect agens dans l'élaboration de toute notre connaissance. La "species" alors, comme le rappelle à maintes reprises Jean de Saint Thomas (à l'instar du Maître) une constatation en philosophie d'à elle a été tirée, et elle a trouvé son origine. Cela est évident puisque, d'une part, l'homme n'a pas d'idée brute et puisque, d'autre part, toute sa connaissance intellectuelle trouve son fondement dans les sens. Or, toute connaissance suppose "species". Mais la connaissance humaine a tout de particulier elle prend origine dans les sens. L'on doit donc se regarder, dans la voie normale de la nature, la relation de la "species" aux sens. Autrement nous néglige la nature du mode de connaître qui nous est propre. L'intelligence humaine peut donc connaître dans son origine la "species" en sens par une réflexion d'un genre particulier. C'est par ce procédé indirect qu'elle connaît le singulier matériel

sans toutefois sortir des limites de l'intelligence. Ni le phantasme comme tel, ni l'intelligence comme telle, à cause de leur nature propre, ne peut espiéter sur leur terrain réciproque. C'est précisément de retour "ad genericum", dont parle saint Thomas, qui permettra à l'intelligence de saisir l'individu.

La doctrine constante et connue de saint Thomas sur les relations qui existent entre l'intelligence et le phantasme nous renseigne surtout sur la solution de notre problème de la connaissance humaine du singulier. Dans toute connaissance l'homme a besoin du phantasme; dans toute connaissance il existe une certaine relation au phantasme qui soutient, pour ainsi dire, le concept. La distinction réelle entre le concept direct et le concept réfléchi vient de la façon dont l'intelligence se sert du phantasme. Dans le cas de l'universel le terme ultime de la connaissance est le signifié de l'universel lui-même; le phantasme, lui, n'est là que pour soutenir, pour ainsi dire, la pensée. Par contre, dans la connaissance réfléchi l'intelligence délaisse l'universel pour saisir le particulier contenu dans le phantasme. En d'autres termes, cette double connaissance chez l'homme, directe et réfléchi, se caractérise d'un double mouvement: dans un cas, nous délaissons le phantasme, nous l'abandonnons, pour saisir le signifié du signe formel; dans l'autre cas, nous délaissons l'universel pour nous tourner vers le phantasme. Dans aucun cas, et ceci est à souligner, nous ne sortons des limites propres de l'intelligence comme telle. Disons, enfin, que la nécessité du phantasme, dans toute

connaissance humaine, se manifeste à la fois à la considération de l'objet et à la considération de notre intellect. Pour atteindre la vérité complète et entière, nous devons percevoir que la nature humaine, avec l'intelligence humaine et toutes les autres natures que renferme notre Cosmos, se trouve concrétisée dans la matière signée de quantité. L'unité substantielle des êtres naturels explique alors les relations et les influences réciproques que peuvent avoir entre elles la matière et la forme. Le jeu entre la phantasme et l'intelligence trouve là son dernier fondement.

L'intelligence humaine peut donc, grâce à une certaine réflexion, avoir une certaine connaissance du singulier matériel, une connaissance propre et distincte dans la mesure où elle se continue avec le sens. Aussi, pour propre et distincte qu'elle soit, cette certaine connaissance ne sera jamais qualitative. Elle peut connaître les êtres dans leur totalité. Les expériences multiples auxquelles l'homme a recours pour connaître les êtres du Cosmos témoignent de la faiblesse de l'intelligence humaine dans ce domaine.