

...psychology

...La doctrine aristotélicienne de l'intelligence

Stanilas cantin

Faculté de philosophie
université Laval
cours d'été - 1950

PSYCHOLOGIE

LA DOCTRINE ARISTOTÉLIENNE DE L'INTELLIGENCE

1er Cours

CR. DE ARITH., 3^e Aristote, 3^eème livre, chapitres 4 et 5. *passage 9-14*

(Les trois premiers chapitres de ce troisième livre se rapportent également à l'intelligence, mais là, il est question des sens internes, et de l'imagination. La connaissance des sens internes et surtout de l'imagination, est une condition de connaissance intellectuelle. Si l'on considère l'imagination comme cause prochaine de l'intellection, elle peut faire partie de la première leçon.)

(La Traduction du De Anima, par J. Tricot, comporte certaines défects mais, d'une façon générale, on a là la pensée d'Aristote.)

CHAPITRES 4 et 5 : L'INTELLECT POSSIBLE et L'INTELLECT AGENT

Voici comment s'exprime Aristote, dans ce chapitre 4 du 3^eème livre du DE ANIMA:

"Voyons maintenant la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, que cette partie soit séparée, ou même qu'elle ne soit pas séparée selon l'étendue, mais seulement logiquement; nous avons à examiner quelle différence présente cette partie et comment enfin se produit l'intellection."

Alors, on voit là la façon de procéder d'Aristote. C'est la façon normale de connaître, de passer des choses qui sont les plus connaissables à celles qui sont les moins connaissables pour nous. Il faut se servir de ce que nous savons déjà de la connaissance sensible, pour atteindre la connaissance intellectuelle.

À noter la façon dont Aristote s'exprime: "Voyons maintenant la partie de l'âme, ... etc ...". Aristote nous dit que ce par quoi nous intel-ligeons, c'est "une partie de l'âme". Voilà résoudre une partie du problème des Modernes. Il y en a encore qui s'occupent très activement d'historique de la philosophie et qui, en plein 19^e siècle, pensent que l'intellect est une substance séparée. C'est assurément, trop fort.

cf. Evolution sur la Psychologie d'Aristote par Francis Kenilman, 1947.

Alors, saint Thomas se demande si l'âme est divisible, si elle comprend plusieurs parties distinctes ou bien est-ce que cette divisibilité implique une division d'ordre spatial? - Aristote dit au début de ce chapitre 4, qu'il se propose d'étudier cette "partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, que cette partie soit séparée, ou même qu'elle ne soit pas séparée selon l'étendue, mais seulement logiquement", i.e. seulement dans l'ordre de l'essence.

Aristote poursuit en disant: "Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre".

On a ici l'affirmation classique: l'intellection, c'est une certaine passion. On a ici l'affirmation claire et nette que l'intellection c'est ou bien une passion ou quelque chose d'analogue à la sensation. Tout de suite, on affirme qu'il y a une similitude entre l'intellection et la sensation: passions.

"Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible". De même que la sensation suppose que les sensibiles agissent sur les sens, l'intelligence sera par rapport aux intelligibles comme les sens par rapport au sensible.

La connaissance intellectuelle consistera dans la réception de la forme des choses dans l'intelligence qui est apte à intelliger. Quand la faculté de connaissance reçoit son objet, le sensible ou l'intelligible, elle le reçoit d'une façon différente que lorsque la matière reçoit les formes sensibles.

La passivité et la réceptivité, c'est quelque chose de différent de la passivité et de la réceptivité, lorsque la matière première reçoit une forme substantielle.

Prenant toutes choses, l'intellect doit nécessairement être sans mélange, comme le dit Anaxagore, afin de commander, c'est-à-dire de connaître; car, en manifestant sa propre forme à côté de la forme étrangère, il met obstacle à cette dernière et s'oppose à sa réalisation". On a ici tout le fondement de la doctrine d'Aristote.

L'INTELLECT dont il est question, c'est-à-dire l'intellect lui-même parce qu'en puissance à connaître toutes les choses.

Si nous parvenons à démontrer que l'objet de l'intelligence, ce sont les natures des choses sensibles, - parce que l'intelligence humaine est en puissance par rapport à ces objets, il s'ensuit que l'intelligence humaine ne sera pas elle-même chose corporelle.

"L'intelligence est une faculté immatérielle" - c'est la pensée sur laquelle se basera.

Aristote ne donne pas la même raison qu'Anaxagore parce que c'est à l'intellect qu'il appartient, pour Anaxagore, - c'est affaire de commandement, tandis que pour Aristote, c'est affaire de connaissance.

En somme, ce qui au fond est très simple. Aristote affirme que l'intelligence est en puissance. C'est une faculté qui, de soi, est en puissance. Si l'intelligence était déterminée à l'égard de telle nature déterminée, elle ne serait pas, à l'égard de cette chose, déterminable.

La puissance visuelle pour percevoir son objet, doit être nécessairement dénuée de cet objet ou encore, comme la faculté que nous avons de goûter les choses implique que cette faculté est dénuée de cet objet.

Alors, il en résulte qu'elle n'a pas d'autre nature propre que celle d'être puissance.

Quand on parle de l'intelligence humaine, on parle de l'INTELLECT POSSIBLE. L'intellect angélique est toujours actualisé par ce qu'elle est apte à connaître naturellement. Donc, - quand on parle de l'INTELLECT POSSIBLE, il s'agit de l'intelligence humaine.

Notre intelligence qui est tantôt en puissance, tantôt en acte, doit être d'abord en puissance parce que celle-ci vient avant l'acte. Ici, on a l'affirmation: "est une partie de l'âme".

Ainsi, cette partie de l'âme qu'on appelle l'INTELLECT (et j'entends par l'INTELLECT ce par quoi l'âme pense et conçoit), n'est, en acte, aucune réalité avant de penser. Pour cette raison aussi, il n'est pas rationnable d'admettre que l'intellect soit mêlé au corps, car alors il deviendrait d'une qualité déterminée, ou froid ou chaud, ou même posséderait quelque organe, comme la faculté sensitive; or, en réalité, il n'en a aucun".

L'intellect n'est pas une faculté organique. Il n'est pas mêlé au corps. Il n'est pas une faculté liée à un organe. Tous les corps ont une nature déterminée. Chaque corps a sa détermination propre. L'intelligence étant une pure puissance ne peut être mêlée et par conséquent ne peut être une puissance organique. L'intelligence n'est pas une faculté organique. Pour Aristote, l'intelligence n'est pas une substance séparée. Les substances séparées ne sont pas des choses mélangeables au corps.

"Il faut donc-on approuver ceux qui ont soutenu que l'âme est le lieu des idées, sous la réserve toutefois qu'il ne s'agit pas de l'âme existentielle, mais de l'âme intellectuelle, ni des idées en existentielle, mais des idées en puissance. - que l'impassibilité de la faculté sensitive et celle de la faculté intellectuelle ne se ressemblent pas, cela est très clair, dès qu'on porte son attention sur les organes sensoriels et sur le sens".

On ne perçoit pas le son à la suite de nous, "intense".

SIMILITUDE ENTRE L'INTELLIGENCE ET LE SENS:

Toutes deux sont dites facultés passives à l'égard de l'objet. Si le sens et l'intelligence se ressemblent par un côté, ils diffèrent par un autre. "Le sens, en effet, n'est plus capable de percevoir à la suite d'une excitation sensible trop forte; par exemple, on ne perçoit pas le son, à la suite de sons intenses, par plus qu'à la suite de contenus et d'autres puissances on ne peut voir ou sentir."

Dans le cas de l'intelligence, lorsqu'on a concentré son intelligence sur des choses très élevées, au contraire, on est encore plus capable de penser les choses difficiles.

"Au lieu que l'intellect, quand il a pensé un objet fortement intelligible, ne se montre pas moins capable, bien au contraire, de penser les objets qui le sont plus faiblement; la faculté sensible, en effet, n'existe pas indépendamment du corps, tandis que l'intellect en est séparé".

Aristote poursuit: "Telle, une fois que l'intellect est devenu chacun

Carlin

des intelligibles, en sens où l'on appelle "savant" celui qui l'est en acte (ce qui arrive lorsque le savant est, de lui-même, capable de passer à l'acte), même alors il est encore en puissance d'une certaine façon, non pas cependant de la même manière d'avoir appris ou d'avoir trouvé; et il est ainsi alors capable de se penser lui-même."

On a ici une affirmation très importante, - une affirmation qui consiste à dire que l'intellection ne consiste pas formellement dans le fait que l'intelligence est notée par l'intelligible. Ce n'est pas en cela que consiste essentiellement l'intellection. Mais que l'intellection elle-même, - c'est autre chose. C'est pour cela qu'Aristote nous dit qu'une "foie l'intellect est devenu chacun des intelligibles" - la première façon pour l'intelligence d'être en puissance.

C'est le fait pour le savant, - par le fait qu'il porte une science, il a l'habitude de passer de cette science à une considération intellectuelle.

On n'a pas l'intuition de notre intelligence. Pour se connaître, notre intelligence doit opérer sur quelque chose qui n'est pas elle-même.

Cf. Chapitres 4 et 5.

Ces chapitres du De Anima, ont donné lieu à des interprétations extrêmement dispersées.

Le De Anima est la continuation du livre des Physiques.

Objet de l'intelligence : c'est la quantité des choses sensibles.

Il y a une différence entre grandeur et quiddité de grandeur, entre chair et quiddité de chair. Il y a une différence entre les êtres et leur quiddité.

L'individu renferme en plus de quiddités, les principes individuels.

Individu : matière, forme et principes individuels.

Quantités : matière et forme.

On ne fait pas partie de la quiddité humaine d'avoir les yeux bleus (principe individuel). Etant donné cette différence, Aristote dit : On juge de la différence des facultés par la différence des objets présents. La quiddité est connue par l'intelligence, l'individu l'est par les sens. L'intelligence peut autocomprendre le mode d'être.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2e, Chacm Ste-Joye, Québec, lundi, de 11 hres à 12 hres, le 10 juillet 1950.

21ème Cours

Connaissance universelle : par l'intelligence.
Connaissance sensible : par les sens.

Objet propre de l'intelligence : c'est la quiddité des choses sensibles.

Nous avons vu la nature de l'intellect possible. L'intellection ressemble à la sensation dans une certaine mesure. Cet intellect pour pouvoir connaître toutes les natures corporelles doit être sans affixe, et, il n'est pas une faculté organique. Même si nous avons besoin, pour penser, du concours des sens, l'appellation intellect n'en reste pas moins différente de l'action corporelle.

Par la connaissance, nous connaissons directement les quiddités des choses sensibles. L'objet propre de l'intelligence se trouve une chose abstraite. Tout ce que l'intelligence connaît, en plus du sensible, se fait par la quiddité des choses matérielles.

La perfection selon laquelle nous saisissions la quiddité est autre chose que la manière dont nous connaissons cette quiddité.

Nous savons ce que les choses ne sont pas et non pas ce qu'elles sont.

Par le moyen de la négation, nous connaissons les choses immatérielles.

La connaissance directe que l'intelligence a des choses est une connaissance abstraite (par la séparation des matières individuelles : vérités per se nota).

Mais, on pourrait se poser la difficulté suivante : si l'intellect est simple et impassible, et si, comme le dit Aristote, il n'a rien de commun avec quoi que ce soit, comment penser-t-il, puisque penser c'est subir une certaine passion? - En effet, c'est en tant qu'une certaine communauté de nature appartient à deux facteurs, que l'un, semble-t-il, agit et que l'autre pâtit.

On vient de dire que l'intelligence est une puissance qui n'a rien de commun avec les choses corporelles. Alors, comment cette faculté pourrait-elle penser parce que penser c'est subir une certaine passion?

"Le fait-il pas plutôt reprendre notre distinction antérieure de la passion s'exerçant grâce à un élément commun, et dire que l'intellect est, en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles mêmes, mais qu'il n'est en entéléchie, aucun d'eux, avant d'avoir pensé? Et si doit être comme d'habitude où il n'y a rien d'abord en entéléchie, c'est exactement ce qu'il se passe pour l'intellect."

Alors, tout ce qui est affirmé ici c'est tout simplement la répétition de ce qui a déjà été dit antérieurement. La passion se prend dans un sens large pour signifier la réception matérielle de quelque chose. Aristote veut ici éviter l'erreur de nos prédecesseurs. La passion, dans son sens propre, s'applique dans son sens corporel. Il faut matière pour avoir passion au sens propre.

Autre question : "L'intellect est-il lui-même intelligible comme les autres intelligibles? - En effet, en ce qui concerne les réalités immatérielles, il y a identité du pensant et du pensé, car la science théorique et ce qu'elle connaît sont identiques."

On a ici un texte difficile qui a donné lieu à des interprétations bien différentes. Est-ce que l'intellect est intelligible? - S'il est intelligible

gible, l'est-il par lui-même ou par quelque chose d'ajouté?

Reste donné que l'intelligible est une chose spécifiquement une, toutes les choses intelligibles en tant qu'intelligibles sont des choses qui se rencontrent sous cet aspect intelligible.

Quelle chose qui a de l'intelligibilité, c'est quelque chose qui peut être saisi par l'intelligence. Étant donné que l'intelligible est quelque chose de spécifiquement un, est-ce que l'intellect est l'intelligible par lui-même ou par quelque chose d'ajouté? - On veut savoir si l'intellect est lui-même intelligible et si il est intelligible, est-ce que c'est par lui-même ou par quelque chose d'ajouté?

Par lui-même? - Dans ce cas l'intellect appartiendra aux autres intelligibles. Chaque fois qu'on aura intellect, on aura intelligible et vice versa. - C'est comme cela que les choses se passent. Dès qu'il y a une intelligence, il y a une relation entre ce qui est intelligent et ce qui est intelligible. C'est la connaissance que l'intellect a de lui-même se réalise par une espèce intelligible? - Si c'est par lui-même, l'intellect devient l'intelligible.

Dans la deuxième hypothèse, s'il y a une espèce intelligible, elle détruit l'intellect simple sans mélange.

À cette difficulté, Aristote répond: En outre, l'intellect est lui-même intelligible comme le sont les intelligibles. - C'est clair. On ne peut attribuer à Aristote l'affirmation que l'intelligence s'intelligit elle-même.

Les choses sont intelligibles par notre intelligence par le moyen de la forme qui actualise.

Alors, on a l'affirmation: En ce qui concerne les réalités immatérielles, il y a identité du pensant et du pensé. La connaissance se réalise par le moyen de l'identification du pensé et du pensant.

Connaitre: c'est être l'autrement tant qu'autre.

Quant à la cause qui fait qu'on ne pense pas toujours, il reste à la déterminer. Pourquoi n'y a-t-il pas toujours identité du pensant et du pensé? Comment l'intelligence peut-elle se penser elle-même? - La matière est obstacle à l'intelligibilité.

Par contre, dans les choses qui renferment de la matière, c'est en puissance seulement que réside chacun des intelligibles. Il en résulte qu'à ces dernières choses l'intellect ne saurait appartenir (car l'intellect n'est puissance de choses de ce genre qu'à l'exclusion de leur matière), tandis qu'à l'intellect l'intelligibilité appartient.

L'INTELLECT AGENT: (Chapitre 5)

Aristote nous dit: Mais, puisque dans la nature tout est un, on distingue d'abord quelque chose qui sert de matière à chaque genre, (et c'est ce qui

est en puissance tous les êtres du genre), et ensuite une autre chose qui est la cause et l'agent parce qu'elle les produit tous, situation dont celle de l'art par rapport à sa matière est un exemple, il est nécessaire que, dans l'âme aussi, on retrouve ces différences. "Et, en fait, on y distingue d'une part, l'intellect qui est analogue à la matière, par le fait qu'il devient tous les intelligibles, et d'autre part, l'intellect qui est analogue à la cause efficiente, parce qu'il les produit tous, attendu qu'il est une sorte d'agent analogue à la lumière: car, en un certain sens, la lumière, elle aussi, convertit les couleurs en puissance, en couleurs en actes."

Il y a donc dualité de l'intellect humain. L'intellect possible ne s'exerce pas sans que l'agent intervienne:

1. Il est essentiellement passif;
2. Il est essentiellement actif.

L'intellect agent est comparable à l'art dans la production des œuvres d'art. Il est cause efficiente. Il rend intelligible en acte ce qui est intelligible en puissance.

Rôle de l'intellect agent: Spiritualiser le matériel pour lui permettre d'entrer dans l'intelligence.

L'intellect agent et l'intellect patient sont dans l'âme contrairement à ce que disent Platon et Averroès pour qui les deux intellects sont des substances séparées. Aristote emploie la comparaison de la lumière. L'intellect est comme une lumière qui éclaire les objets et lui permet de les voir. L'intellect agent éclaire l'intellect. La lumière ne fait pas la couleur, mais lui permet de la voir. Les choses qui ne sont pas dans la lumière sont dans l'indivisible. L'intellect agent rend intelligible en acte ce qui n'est intelligible qu'en puissance.

CARACTÈRES DE L'INTELLECT AGENT:

L'intellect agent est séparé du corps. Il n'est ni dans l'imagination ni dans les sens. Il est impassible, sans mélange. Il est acte de sa nature et non pas puissance comme l'intellect possible.

L'intellect agent a pour rôle d'actualiser l'intellect possible. Il ne peut donc être submergé par la matière. Il doit être séparé de la matière.

DIFFÉRENCES ENTRE L'INTELLECT AGENT ET L'INTELLECT POSSIBLE:

L'intellect possible est par sa substance, "puissance".

L'intellect agent est de soi, par essence, "acte".

Alors, il est acte par essence. Il est séparé de la matière en ce sens qu'il ne peut être submergé dans la matière.

La science en acte est identique à son objet. Mais la science en puissance est antérieure, selon le temps, dans l'individu, bien que, absolument, elle

ne soit pas antérieure, même selon le temps, car c'est de l'être en entélechie que procède tout ce qui devient."

Aristote dit: la science en puissance est antérieure et dans l'individu, il est certain que la science en acte vient après et l'emporte. On ne peut pas dire qu'un intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas.

Les commentateurs se seraient égarés un grand tort en lisant le commentaire de saint Thomas.

Reste ici que le texte du DE ANIMA présente certaines difficultés.

Il est certain que la science en acte n'est pas la première chez nous. Absolument parlant, la science en acte l'emporte non pas dans l'individu, mais en soi.

On a traduit erronément Aristote sur ce point.

La science en puissance est, dans l'individu, antérieure à la science en acte, bien que, absolument parlant, la science en acte soit première, en vertu du principe que l'être en entélechie est à l'origine de tout devenir.

L'intellect agent a pour rôle de produire l'espèce intelligible pour que l'intelligence puisse penser. L'intellect agent ne pense pas par lui-même.

"D'une manière générale, l'intellect en acte est identique à ses objets mêmes. Quant à la question de savoir s'il est possible que l'intellect pense une chose séparée sans qu'il soit lui-même séparé de l'étendue, ou si c'est impossible, nous aurons à l'examiner ultérieurement."

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 24, Chemin Ste-Roye, Québec, Mardi, de 11 hres à 12 hres, le 11 juillet 1980.

Même Cours

Cf. De Anima, chapitre 4, livre III.

PASSIVITE DE L'INTELLIGENCE

L'affirmation fondamentale d'Aristote c'est que: l'intellection c'est une passion. Saint Thomas traite cette question d'une façon formelle dans la Somme Théologique.

Cf. Somme Théologique, Prima Pars, question 79, article 2.

Saint Thomas enseigne constamment que l'intellection est une passion et que l'intelligence est une faculté passive. Il indique clairement ce qu'il faut entendre par le terme PASSION.

On peut donner trois sens au mot PASSION, d'après saint Thomas:

1. un sens très propre: Fatir, souffrir, implique une sorte de désordre,

de déséquilibre. C'est un dérangement qui contrarie un être dans sa nature, quelque chose qui va contre l'inclination conaturelle, telles que maladie, tristesse, etc. Lorsqu'on traite de PASSION, en philosophie morale, la passion est prise dans un sens très propre. La passion, - c'est quelque chose qui affecte nécessairement le corps. La tristesse dont parle ici saint Thomas indique que nous sommes encore dans l'ordre physique.

2. un sens moins propre: On parlait de la passion pour signifier l'abandon d'une chose. Du moment qu'il y a perte de quelque chose, - en ce sens on appellera PASSION le passage de l'état de maladie à l'état de santé.

3. un sens général: On parlait de PASSION un sens tout à fait général à propos de ce qui reçoit ce à quoi il est en puissance, même si cela ne comporte pas abandon. En ce sens, tout passage de la puissance à l'acte peut être dénommé passion. (Si c'est un perfectionnement - car de l'intelligence - c'est dans ce dernier sens que l'intellection humaine sera dite passion).

Il s'agit de montrer la passivité essentielle de l'intelligence. L'intelligence est une puissance passive. Il faut partir de ce fait que l'intelligence a pour objet l'être dans toute son universalité. Cela, - c'est un fait et non seulement un postulat, une hypothèse.

Se demander si notre intelligence est active ou passive, c'est se demander si elle est en puissance ou en acte. Saint Thomas répond: toute intelligence créée est nécessairement puissance à l'égard de l'être universel, cependant cette potentialité de l'intelligence créée n'est pas quelque chose d'uniforme. Dans le cas de l'intelligence angélique, c'est une potentialité de potentialité quant à ce que l'ange est appelé à connaître naturellement. Il ne passe pas de la puissance à l'acte par lui-même. Pourquoi en est-il ainsi dans le cas même est une intellection qui est requise. Pourquoi en est-il ainsi dans le cas des anges? - Parce qu'ils sont près de Dieu, parce que l'ange se tient à proximité de l'intelligence divine. À cause de cela, il y a une capacité, une puissance qui se rencontre chez l'ange que nous ne possédons pas. L'intelligence humaine est en puissance à l'égard des choses qui lui sont intelligibles.

Ce raisonnement de saint Thomas est a priori. Il est confirmé a posteriori parce que nous nous rendons compte que nos débuts sont en potentialité. Notre intelligence n'est pas quelque chose comme une table sur laquelle rien n'est écrit.

Saint Thomas conclut que notre intellection est une passion au sens de "réception" et que, par le fait même, notre intelligence est une faculté passive.

L'intelligence angélique est potentielle mais d'une potentialité qui n'est jamais séparée de son acte. L'intelligence humaine est d'abord en puissance avant d'être en acte. Saint Thomas conclut à la passivité de notre intelligence non seulement en partant du fait que notre intelligence est une puissance à l'égard de l'être universel, mais en partant du fait que cette puissance est une puissance séparée de son acte. Alors, il importe d'examiner soigneusement le raisonnement de saint Thomas. Notre intelligence est, de sa nature, une faculté passive. De soi, elle est en puissance et non pas en acte.

Qui dit intelligence des principes d'une opération qui est l'intellection. Par conséquent, l'opération de l'intelligence c'est l'opération. "Une opération, dit saint Thomas, porte sur l'être universel."

Saint Thomas a raison parce que l'intellection de soi n'est pas limitée à l'intellection de soi ou de cela. L'intellection est possible là où il y a intelligibilité. Il est donc pour l'intelligence, ce qui la perfectionne objectivement. Il n'y a que l'intelligence divine qui soit l'acte de l'être pris universellement. L'intelligence créée ne peut pas être l'acte de l'être universel parce qu'alors elle serait infinie. Toute intelligence, en dehors de Dieu, est une puissance.

Alors l'on voit, par ce qui précède, que potentiellement n'est pas synonyme de passivité. Si notre intelligence est passive, elle est en potentialité, mais le contraire n'est pas vrai. On ne peut parler de passivité que si l'actuation de la puissance implique passion au sens général du mot.

Saint Thomas distingue deux intelligences :

1. celle de l'ange : toujours perfectionnée par son acte.
2. celle de la créature humaine : en puissance.

Avant de passer à l'acte, l'intelligence est pure puissance. Il y a antériorité de temps en ce qui nous concerne, de la puissance à l'acte. Il n'est pas accidentel à l'intelligence divine de n'être pas séparée de son acte. L'intelligence angélique, c'est une puissance réceptive et non pas une puissance passive. Dieu ne reçoit rien tandis que lorsqu'on a affaire à une créature, on a affaire à quelque chose qui reçoit une perfection dont il est capable.

Cette passion est toute autre chose que la passion dont il est question dans les prédicaments. Cela est pris au sens propre du mot.

CC. Questions disputées du DE ANIMA, article 6, ad 5.

L'âme n'est pas composée de matière et de forme. Partout où il y a action et passion, il y a matière.

La passion de l'intelligence est une passion qui n'a rien de commun avec la passion des prédicaments. Si on a une passion au sens large, l'action qui lui est corrélatrice sera une action au sens large du mot.

Un autre point à noter, - c'est par rapport à son objet et non pas à son opération que notre intelligence est une puissance passive. Saint Thomas insère de la passion par son opération.

CC. De Veritate, question 16, article 1, ad 13.

Saint Thomas dit au sujet de la distinction entre la puissance passive et la puissance active : Si l'objet agit sur la puissance, on a une puissance passive ; si l'objet subit l'action de la passion, on a affaire à une puissance active. Dans le cas de l'âme végétative, toutes les puissances sont des puissances actives. - Cas des opérations de la nutrition et de la génération.

Toutes les puissances de l'âme sensitive sont essentiellement des puissances

sances passives, parce qu'on se place en regard de l'objet. (En ce cas, la passion sera une puissance passive).

L'intellect agent est essentiellement une puissance active qui transforme son objet et le rend intelligible en acte.

L'intelligence est une puissance passive parce qu'à l'égard de son objet, elle est en puissance ; elle subit l'action de l'agent. La passivité de l'intelligence est relative à l'acte premier et non second.

Notre intelligence doit être en acte pour exercer son opération.

L'intelligible qui actualise l'intelligence est une perfection propre. C'est son acte premier. L'intellection est acte second. Elle est passive par rapport à l'objet et active par rapport à l'opération d'intellection qui est une action immanente.

La passivité de l'intelligence, prise dans sa nudité complète, conserve la relation de la puissance avec son acte propre. Quand on dit intelligence on dit puissance d'un acte, d'une perfection qui n'est autre que l'intelligible. Si notre intelligence est en puissance essentiellement par rapport à l'intelligible, elle n'a pas d'autre nature que d'être en puissance. Il suit de là que cette passivité de notre intelligence est quelque chose de premier.

L'intellect agent est de soi, une puissance active. D'après saint Thomas et Aristote, la potentialité de notre intelligence à l'égard de son acte signifie que notre intelligence est en potentialité à l'égard de son acte. Il agit lui-même d'une potentialité qui doit s'entendre dans l'ordre naturel des choses. Notre intelligence est d'abord en puissance avant d'être en acte.

Alors, il faut entendre cette expression PASSION dans le sens causal pour signifier que chez nous, l'intellection est causée par l'intelligible.

Aristote parle de la sensation qui est analogue à l'intellection. Or le sens est passif pour son objet. Donc, l'intellect doit être passif comme son objet.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 28, Chemin Ste-Foye, Québec. Mercredi, de 11 hres à 12 hres, le 12 juillet 1980.

Alfons Coura

À propos de l'axiome d'Aristote : INTELLIGERE EST QUODAM PATI, il y a trois points qui doivent être étudiés :

1. Est-ce que l'intelligere dont parle Aristote est une passion au sens causal du mot ?
2. Est-ce que l'intellecto est un pati au sens formel du mot ?
3. On peut se demander ce que vaut le raisonnement de saint Thomas dans la Somme Théologique, (Prima Pars, question 79, article 2).

1er point : D'abord le sens de la question, qu'est-ce qu'on veut dire par intellection au sens causal ?

En second lieu on étudiera les principales opinions des philosophes scolastiques à ce sujet.

En troisième lieu, - on fera l'examen de ces opinions.

En ce qui concerne le sens de la question, se demander si l'intellection est un quiddam patii? - cela veut dire que l'intellection est causée par une passion. Quand on dit cela, la même chose peut être dite de l'intelligere. C'est se demander si l'intellection dépend d'une passion comme de sa cause. On ne peut expliquer l'intellection sans parler de passion.

Affirmer que INTELLIGERE EST QUIDDAM PATII, c'est dire qu'on ne peut évaluer l'intellection sans la faire dépendre d'une passion, laquelle est à son objet comme la cause est à son effet.

À ce sujet, il y a différentes opinions:

a- celle d'Henri de Gand, pour qui l'intellect ne pèche pas sous l'action de l'intelligible. Pour lui, l'intelligible concourt à l'intellection comme un terme et non pas comme cause. Autre chose est de dire que l'intelligible est terme, - et intelligible n'est pas autre chose qu'un terme.

C'est la même chose que si l'on disait que dans le cas de la vision, l'objet coloré c'est le terme de la vision. Est-ce que l'objet coloré est là pour servir de terme à l'opération? ou s'il faut que l'objet agisse sur la puissance?

Selon cette première opinion, l'intelligible n'est pas au principe de l'opération intellectuelle. Donc, l'intellection n'est pas un pitié au sens causal du mot.

Comme l'enseigne saint Thomas, PATI est réception.

Comment les philosophes pourraient-ils se dire fidèles à la pensée d'Aristote à la pensée d'Aristote, si l'intelligible est la seule cause terme de l'intellection? - Le mot PATI, tel que l'emploie Aristote, signifie simplement la réception.

Ces philosophes ne croient justifiés de se dire aristotéliens en disant que l'intellection est quelque chose de reçu dans l'intelligence.

b- On prétend que l'intelligence pèche sous l'action de l'intelligible, non pas de soi, mais par accident.

Les choses se passent de la façon suivante: l'intelligible fait naître l'intellection, mais simultanément avec l'intelligence et c'est par accident que cet intelligible se trouve à agir sur l'intelligence.

C'est là la manière de voir de Duns Scott.

c- Opinion d'Averroès qui est également celle d'Aristote et de saint Thomas: l'intelligence pèche sous l'action de l'intelligible, de soi.

Notre intelligence est d'abord intellectualisée par l'intelligible. Une fois informée, elle produit son opération qui est l'intellection. L'intellection est une opération qui émane de l'intelligence, mais préalablement informée par l'objet qui est l'intelligible.

La première opinion rejette l'action de l'objet sur l'intelligence. L'objet est là seulement pour servir de terme.

La seconde opinion - celle de Duns Scott - pose dans l'intelligence une activité préalable à l'opération. Une activité, qu'Aristote ne reconnaît pas.

Saint Thomas nous dit que l'intelligence est une pure puissance par rapport à l'intelligible. Si c'est une pure puissance, elle ne possède aucune activité dans l'intelligence antérieurement à l'action de l'objet sur elle. L'intellection est une opération qui émane de l'intelligence, laquelle a d'abord été informée par l'objet.

EXAMEN DE CES OPINIONS:

Sur quel se fonde chacune de ces opinions?

La première: l'auteur la justifie par la noblesse de notre intelligence, la supériorité de notre être intelligent. Il prétend que notre intelligence est plus parfaite que les phantasmes (choses sensibles, corporelles). L'imagination, c'est une faculté organique localisée dans le cerveau. Les images qu'elle produit sont des choses sensibles. On dit que notre imagination ne peut pècher sous l'action des phantasmes.

Que faut-il penser de cette opinion? -

Le principe qui dit que notre intelligence, qui est intellectuelle, ne peut subir l'action corporelle, est vrai. Notre intelligence subit d'abord l'effet de l'intellect agent. Ce qui agit sur notre intelligence c'est l'intellect agent, par le moyen de la species intelligibilis, laquelle est abstraite ou séparée des phantasmes. Cela, c'est une passion et une passion de cette nature l'emporte sur n'importe quelle passion s'exerçant sur un plan inférieur. Alors, aucun doute que la première opinion ne tienne pas.

La seconde: affirme deux choses: 1. l'intelligence et l'objet sont tous deux causes actives, efficientes de l'intellection.

2. cette opinion affirme que l'intelligence n'a rien de l'objet et inversement. Notre intelligence à l'origine est vide de tout objet de même que l'objet n'a rien de l'intelligence. S'il arrive que notre intelligence ait quelque chose de l'objet, c'est par accident et non pas de soi. Il est accidentel à notre intelligence qu'elle participe d'une certaine manière.

De ces deux affirmations, la première s'appuie sur une double condition de l'intellection. L'intellection, c'est une opération vitale (opération dans laquelle l'agent agit par lui-même). C'est ainsi que se définit la vie. En second lieu, nous disons que parce que l'intelligence est une opération vitale, elle doit agir ab intrinseco.

Carlier

En second lieu, nous disons que l'objet est cause active de l'intelligence. L'opération intellectuelle est quelque chose qui possède une détermination objective. L'opération intellectuelle est une opération vitale.

Scott dit que l'intelligence procède de l'intelligence et de l'objet agissant simultanément. Cela est vrai. Nous nous servons de ce raisonnement. La vérité de ceci c'est qu'une faculté de connaissance, ce n'est pas une machine qui opère à vide. Dès qu'il y a acte de connaissance, c'est connaissance de quelque chose. Donc, - deux éléments : sa vitalité - la détermination objective de cette opération.

L'intelligence et l'objet sont tous deux cause active de l'intelligence. - Rien à dire contre dans Scott sur ce point.

Mais, la deuxième affirmation : que l'intelligence n'a rien de l'objet et vice versa. - C'est la partie de l'opinion qui comporte difficulté.

À l'appui de cette opinion, de Scott, on pourrait raisonner de la façon suivante :

À l'appui de son raisonnement, on peut dire que tout ce que peut la species intelligibilis, l'objet le pourrait s'il était présenté à l'intelligence. Pourquoi donc avoir recours à l'espèce ? Parce que le connu ne peut pas être présent dans la connaissance comme la réalité. Il suit de là qu'il est accidentel à l'objet.

De raisonnement de Scott ne vaut pas parce qu'il suppose que l'intelligence seule est active, subordonnée à l'action de l'objet sur elle. C'est la chose qu'il faudrait prouver que l'intelligence possède seule une activité, sans l'action de l'objet sur elle. C'est comme si on disait que l'intelligence concoure activement à l'intelligence. Cela ne vaut pas sous le prétexte que l'intelligence concourt à l'intelligence. On ne peut affirmer que l'intelligence seule concoure activement à l'intelligence. La principale chose, c'est pour préciser le rôle de l'espèce dans la connaissance intellectuelle. Le raisonnement suppose que le rôle de l'espèce c'est seulement de tenir lieu de l'objet.

Dans l'intelligence, le rôle de l'espèce est double parce que l'espèce tient lieu de l'objet et elle active l'intelligence étant donné que l'intelligence est essentiellement en puissance. Tenir lieu de l'espèce et activer l'intelligence, dans le cas de l'espèce, rei l'objet - dans l'autre cas, elle active l'intelligence, elle la fait passer à l'acte. C'est la même espèce qui est à la fois remplissant de l'objet et qui active l'intelligence. Tenir lieu de l'objet et activer l'intelligence, - ce n'est pas la même chose. On comprend cela parce que si l'intelligence, par elle-même, possédait une activité qu'elle ne tiendrait pas de l'objet, le rôle de l'espèce tiendrait encore de cet objet et ne serait pas de donner à l'intelligence une activité dont elle a besoin.

Il est bon de se demander si l'opinion de Scott est conforme à la pensée d'Aristote.

Raisonnement de Scott : il est accidentel à l'espèce d'activer l'intelligence parce que cette espèce tient lieu de l'objet et si l'objet pouvait être présent par lui-même l'intelligence ne serait pas nécessaire.

En somme la présence de l'espèce dans l'intelligence, selon Scott, n'est pas une chose requise par la nature même de l'intelligence.

La manière de voir de Scott ne correspond pas à celle d'Aristote. Cette partie de l'intelligence est une faculté passive et non pas passive seulement en tant qu'elle reçoit l'intelligence. Aristote dit que l'intelligence est une faculté passive et qu'elle doit passer de la puissance à l'acte. Preuve : Nécessité de l'intellect agent.

Chapitre 5. L'INTELLECT AGENT.

Il faut dans l'âme un élément actif à côté d'un élément passif, pour faire passer l'intelligence de la puissance à l'acte. Aristote affirme que dans toute nature où il y a une puissance passive, il y a une puissance active.

Si, comme le veut Scott, notre intelligence était de soi et par elle-même partiellement accidentel et si elle avait besoin d'être informée par l'objet, - le raisonnement d'Aristote serait vain.

On ne doit pas s'appuyer sur quelque chose d'accidentel pour démontrer ce qu'il y a d'essentiel dans la nature. La raison, c'est que l'intelligence est en puissance.

Aristote veut démontrer que l'intellect agent est absolument nécessaire. Notre intelligence est en puissance. Alors, si c'est par accident que notre intelligence est en puissance, l'argument par lequel Aristote veut démontrer que l'intellect agent est nécessaire, ne vaudrait pas.

Les philosophes modernes, les plus opposés à la doctrine d'Aristote, n'admettraient pas un raisonnement faux au point de vue de la forme. On ne peut pas prêter à Aristote un raisonnement fallacieux comme en font les débauchés en philosophie. En d'autres termes, si notre intelligence est de soi partiellement active, le raisonnement d'Aristote ne conclut pas qu'il est nécessaire de poser un intellect agent.

Il n'est pas vrai que partout où il y a un agent imparfait, il existe un agent parfait qu'il actualise cet agent imparfait.

La façon dont procède Aristote : dans toute nature où il y a une puissance passive, il faut une puissance active pour faire passer cette puissance passive de la puissance à l'acte.

Troisième opinion : (la nôtre) - celle qui nous vient de saint Thomas en passant par Averroès.

Cette troisième opinion est fondée sur la nature connaissante comme telle. Toute nature connaissante quelle qu'elle soit possède une nature telle qu'en plus d'être elle-même, elle est quelque chose d'autre qu'elle-même. C'est cela le propre, la caractéristique de l'être connaissant en tant que tel.

En plus d'être lui-même, il est aussi quelque chose d'autre que lui-même.
DISTINCTION ESSENTIELLE ENTRE LE COMPARAISANT ET LE NON-COMPARAISANT :

Le comparaisant est non seulement lui-même, mais aussi quelque chose d'autre que lui-même.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 25, Grande Rue-Roy, Québec, Jeudi, de 11 h. à 12 h., le 13 juillet 1980.

51ème Cours

Nous avons dit, à propos de l'axiome: **INTELLIGERE EST QUODDAM PARI**, que nous avions trois points à examiner:

1. PARI COMPARAISANT;
2. PARI FORMALISANT;
3. Que vaut le raisonnement de saint Thomas dans la Rome, à ce sujet?

1er sens: INTELLIGERE EST QUODDAM PARI : veut dire que l'intellection présuppose une passion.

OPINIONS : 1. La première rejette l'action de l'objet sur l'intelligences.

2. Scott prétend que PARI, c'est un "pari" au sens causal du mot, par accident et non pas per se.

3. L'intelligence agit sous l'action de l'intelligible.

Pour ce qui est de l'examen de ces opinions, nous avons vu que la première est complètement à rejeter; que la seconde contient une certaine part de vérité, mais que, dans l'ensemble, il faut la rejeter comme non conforme au raisonnement d'Aristote quant à la troisième. - c'est celle de saint Thomas - elle est fondée sur la nature même de l'être connaissable.

Connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre: cela est une notion fondamentale.

On ne peut s'entendre avec personne si on ne s'entend pas sur une nature commune et sur une nature non-communautaire.

Il existe trois manières pour une chose d'être autre chose qu'elle-même.

1. être en acte pur;
2. être en puissance pure;
3. être en puissance et en acte.

Donc, en ce qui concerne notre être, elle est autre chose qu'elle-même en puissance pure. À l'origine, elle est comme une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit. Avant même la nature de la connaissance, et ce qu'est notre être sur le plan de la connaissance, par elle-même, il suit que si notre intelligence doit connaître en acte, il faut qu'elle soit en acte des choses connues.

Comme de sa nature, elle n'est pas en acte de ces choses, il faut qu'elle-

le passe de la puissance à l'acte de ces choses soit par elle-même, soit par un autre. C'est cela "pari" sous l'action de l'intelligible.

L'intellection est ainsi une passion causée par l'intelligible. Peu importe que le passage de puissance à acte se fasse sous l'action de l'intellect agent; pour le moment, il suffit d'admettre qu'une passion doit intervenir.

Si le fait qu'une chose est d'abord en puissance essentielle puis en acte premier, puis en acte second, il ne suffit pas de nous convaincre que devenir en acte premier est un "pari". Il n'y a pas moyen de prouver la puissance passive et la passion.

La différence entre la puissance essentielle et la puissance accidentelle, d'après Aristote, c'est que ce passage se fait par une première mutation, tandis que la puissance accidentelle passe d'elle-même à l'opération.

L'intellection, chez nous, est un pari antécédent au sens causal du mot et cela, essentiellement.

Ces 1^{ers} sens, l'intelligences n'est pas un pari au sens causal du mot. En un sens, l'intelligences est un pari pour signifier qu'il s'agit à la d'une réceptivité. L'intelligences ambigüe ne passe pas de la puissance à l'acte premier. Dès sa création, l'eng est en acte.

21ème point : EST-CE QUE L'INTELLICTION, C'EST UN "PARI" AU SENS FORMEL DU MOT?

Idem encore il faut s'entendre sur le plan de la question. Il s'agit de savoir si l'intelligences est un pari au sens formel du mot. - si l'intellect possible concourt à l'intellection d'une manière purement passive.

Comme il s'agit de savoir si l'intellect est actif ou purement passif, toutes les opinions qu'on peut trouver à ce sujet, se réduisent à affirmer soit que l'intellect est purement actif, soit qu'il est purement passif.

Ence que l'intelligence toute seule est la cause totale de l'intellection - il y en a qui le disent. D'autres disent que l'intellect est cause partielle de l'intellection. De même, quelques-uns affirment que l'intellect tout seul est totalement passif et enfin, d'autres disent qu'il est passif en raison de lui-même, et actif en raison de l'espèce intelligible.

Cette dernière opinion semble être l'opinion thomiste. On attribue généralement cette dernière opinion à saint Thomas. Ici, il y a un danger qui est de donner à cette manière de parler une signification qui n'est pas la signification authentique thomiste.

Pour faire comprendre ceci, on peut se servir d'un exemple de Cajetan: L'EAU CHAUDE. Une des propriétés de l'eau chaude est de réchauffer. Or, de quel- le façon l'eau chaude réchauffe-t-elle? - En raison de la chaleur. La chaleur est une chose, l'eau chaude, une autre. Alors, on pourrait dire que l'intellect possible concourt à la production de l'intellection de la même manière que l'eau chaude concourt à la cuisson.

L'intellect informé par l'espèce intelligible intelligemment, de-

la est une manière de s'exprimer qui peut être vraie mais, sans précision, cela peut aussi être faux.

Cette manière de s'exprimer laisse entendre que seule l'espèce intelligible cause activement l'intellection parce que selon cette manière de voir - l'intelligence est le sujet de l'espèce intelligible comme l'eau réchauffe en raison de la forme chaleur. L'intelligence intellige activement de la même manière que l'eau informée par la chaleur produit la calcification.

En réalité, ce n'est pas l'eau qu'on chauffe, mais c'est la chaleur dont l'eau est le sujet. L'eau contient le principe de la calcification. C'est comme cela qu'elle est dénommée principe de la calcification.

L'intellect possible, informé par l'espèce intelligible, intellige d'une façon déterminative; mais en réalité, il ne fait rien pour la production de l'intellection. Encore une fois, il faut savoir ce que l'on veut dire quand on parle ainsi.

La pensée de saint Thomas n'est pas celle-ci, mais que :

L'intellect en acte de lui-même totalement et pleinement produit l'intellection, parce que dans le cas précédent : la calcification provenant de l'eau chaude, ce n'est pas l'eau qui réchauffe primo. C'est une partie de ce composé qu'est l'eau chaude qui produit l'intellection.

Pour saint Thomas, ce n'est pas ainsi que les choses se passent. L'intellection dépend de l'intellect en acte composé de sa cause première et de sa cause totale. L'intellectus in actu n'est pas l'intellectus in actu.

L'intellectus in actu : c'est l'intellect informé par l'espèce intelligible.

D'après saint Thomas, c'est l'intellectus qui est la cause qui produit l'intellection primo et per se.

De soi, l'intellect est une puissance passive; de soi, l'intellect ne possède en lui-même aucune raison d'agir (ratio agendi), (détermination objective), mais du fait que l'intellect devient en acte, il acquiert une certaine ratio agendi. C'est une puissance qui est activée, qui est informée.

Du fait que l'intellect devient l'intelligible en acte, il acquiert une ratio agendi parce qu'il acquiert une forme. - Il est commun à toute forme qui n'est pas empêchée d'agir, d'être une ratio agendi.

Du fait que l'intellect n'acquiert pas l'intelligible de la même manière que la matière reçoit une forme - quand une nature connaissante reçoit une forme, elle ne reçoit pas une forme de la même manière que la matière reçoit une forme, - elle la reçoit d'une façon spirituelle. L'intelligence devient l'intelligible, la connaissance devient la chose connue. Notre intelligence reçoit la forme de l'intelligible de telle façon qu'en recevant cette forme, elle est imbuée de ce qu'elle reçoit. La matière ne devient pas la forme. La matière avec la forme devient un composé. La matière ne devient pas la forme, ni la forme, la matière :

chacun conserve son identité.

Quand l'intelligence reçoit l'intelligible, elle devient l'intelligible. C'est ce tout qu'est l'intelligible qui intellige d'abord. L'intellection appartient à ce tout qui s'appelle l'intelligence en acte et qui n'est autre que l'intelligible en acte. Alors, ce tout n'intellige pas en raison d'une partie de lui-même (et ce, en relation à ce que nous avons dit de l'eau chaude), mais si l'il est vrai que c'est en raison d'une partie de lui-même que ce tout reçoit l'intellection.

Au point de vue de l'activité que comporte l'intellection, cette activité dépend de ce tout qu'est l'intelligence en acte. Ce n'est pas en raison de cette forme que l'on appelle espèce intelligible, mais en raison de ce tout que l'intelligence est informée par l'espèce intelligible.

Pourquoi affirmer que les choses se passent ainsi? - La raison est encore tirée de la notion fondamentale de la connaissance de la nature même de l'âme connaissante (âme sensitive incluse). L'âme connaissante appartient à un genre d'être autre que celui des êtres naturels, - même si l'âme ne se rencontre que dans les êtres de la nature.

L'âme connaissante possède une nature qui dépasse les êtres purement naturels. L'âme connaissante et les êtres naturels ont une façon différente d'être puissance et de recevoir les formes des êtres.

Quand on dit qu'un être substantiel reçoit une forme accidentelle, on a affaire à une matière qui est autre chose que lorsqu'on a affaire à une âme. La réception dans un cas et dans l'autre n'a qu'une signification analogique.

La différence réside en ce que la matière reçoit la forme de telle façon. La matière et la forme forme un composé. L'action qui suit une forme appartient au composé. L'âme connaissante de cette manière, ne reçoit pas la connaissance. De l'union du connaissable et d'elle-même, il ne résulte pas un composé; l'opération appartient à ce composé connaissante.

L'âme elle-même devient déterminable lui-même et ainsi devenant en acte, elle agit, elle opère. Ainsi l'intelligence concourt activement à l'intellection en tant que ce qui reçoit la ratio agendi concourt à l'action, parce que le connaissante devient en acte dans l'âme autrement que la matière est amenée à l'acte.

Il suit de là que si l'intellect concourt à l'intellection activement, cela ne provient pas d'une ratio agendi accidentelle, comme le prétend Scott.

Au point de vue de l'activité, elle s'exerce dans la connaissance. Cette activité provient de ce que la capacité de l'âme est en acte. Parce que cette virtualité, capacité, force, est la force, la capacité, la virtualité d'une âme, elle possède d'une façon inchoative la faculté d'être active une fois qu'elle est en acte.

Il y a beaucoup d'erreurs en ce domaine du fait qu'on juge de l'âme

comme des choses naturelles. On a oublié le mot d'averroès que reproduisant tous les samuels qui se respectent; Ce n'est pas pour rien qu'on dit qu'entre l'intelligence et l'intelligible, - écart donné leur union de plus en plus étroite, - cela donne comme conséquences que l'unité de ce qui agit est plus étendue. L'opération son d'une partie de lui-même. Dans le cas de la connaissance, l'opération est utilisée au composé de l'intelligible et de l'intelligence. Ce n'est pas un composé, mais un être qui est à la fois lui-même et un être autre que lui-même.

Si on méconnaît pas cette manière de voir, tout ce qu'on pourra dire de la connaissance reviendra à voir dans la connaissance une espèce particulière dans la multitude des actions qui peuvent s'exercer dans la nature. On sera toujours amené à parler de la connaissance comme d'une opération analogue à celle qui se passe dans la nature. Il est bien clair qu'à la suite de tout ceci, l'intelligence est quodam pari est ce qu'il y a de plus vrai; mais ce n'est pas un pari au sens formel du mot.

Dans l'intellection, notre intelligence n'est pas purement passive. Ça-jeton nous dit qu'en parlant proprement que l'intellect, ce n'est pas formellement petit, ni formellement agendi. C'est un jode d'opérer tout à fait différent où il y a actif et passif.

Cajetant nous dit que pour comprendre cela il faut savoir élever son esprit; il faut se rappeler que les actions immanentes sont des qualités et non pas des passions ou des notions prédiscamentales.

ACTIONS IMMANENTES : opérations de la connaissance et de l'appétit.

Les opérations immanentes sont des qualités au point de vue prédiscamentel. L'intellection et la sensation n'entrent pas dans le tableau des prédiscamentels. Il faut se rappeler que les notions immanentes sont des qualités et non pas des actions et des passions. L'intellect consiste en ce que celui qui intellige ait en acte l'objet intelligé.

Il faut se rappeler que l'âme, c'est quelque chose de supérieur à la simple nature. En parlant ainsi, on est fidèle à saint Thomas. La preuve, c'est lorsque saint Thomas amène les différences puissances de l'âme; puissances de l'âme végétative; puissances vives naturelles.

La connaissance, comme telle, n'est pas quelque chose qui appartient à l'être naturel comme tel, mais quelque chose qui appartient à une nature supérieure. C'est une participation à une perfection qui est propre à une nature plus élevée. Notre âme, c'est quelque chose de supérieur à la nature. Elle est parfois comme le soleil (acte premier) ou comme la veille (acte second).

Ainsi, quand on comprend cela, on voit que l'intelligence c'est une modalité du passif et de l'actif; mais ce n'est pas précisément quelque chose d'actif et de passif au sens formel du mot. C'est comme cela, nous dit Cajetan, qu'il faut parler avec les Sages.

Contre cette manière de voir, on pourrait apporter certains principes, à savoir : dans l'agent, la cause efficiente et la matière ne peuvent coexister; que l'agent et le patient ne peuvent être la même chose sous le même rapport.

Tous ces auteurs sont vrais mais ils ne s'appliquent pas parce qu'en a affaire à quelque chose qui est au-dessus des entités auxqueltes ces choses s'appliquent. Ces principes. Il faut les garder pour là où ils peuvent s'appliquer.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 28, Chemin Ste-Roye, Québec, Montréal, de 11 hres à 12 hres, le 12 juillet 1950.

Elève Cours

Que veut le raisonnement de saint Thomas, dans le Deuxième Théologique?

En premier lieu, on pourrait reprocher à saint Thomas de passer de la puissance humaine à la puissance grise dans un sens propre. Saint Thomas parle du fait que l'intelligence a pour objet l'être et que seule l'intelligence divine est acte pure.

De fait que notre intelligence n'est pas l'acte de l'être universellément pris, saint Thomas conclut que notre intelligence est en puissance réceptive. Du fait que notre intelligence n'est pas l'acte de tout être, elle est en puissance. Il aurait dû conclure que notre intelligence est en puissance. Son raisonnement semble défectueux, envisagé au point de vue de sa forme.

Du fait qu'une chose n'est pas une puissance, en acte propre, il ne s'en suit pas qu'elle est une puissance réceptive.

L'intellect agent n'est pas acte pure. Donc, il est en puissance. Cette potentialité de l'intellect agent n'est pas une potentialité réceptive. Cette différence est réelle. Le raisonnement ne semble pas démontrer ce qu'il veut prouver. L'intellect agent n'est pas l'acte de tout être qui est en puissance. L'intellect agent ne reçoit pas mais il produit l'intelligible en acte.

2^{ème} différence : Saint Thomas semble présupposer quelque chose qui est faux. Il présuppose que la capacité de notre intelligence s'étend à l'être tout entier. La preuve c'est que saint Thomas établit la gradation des intelligences au regard de l'être universel. Il est faux que la capacité de l'intelligence ordée (intelligence angélique incluse) s'étende à l'être pris dans toute son ampleur. Aucune intelligence ordée ne peut atteindre l'intelligible devenu sous son être intelligible.

En ce qui concerne notre intelligence à nous, c'est un fait qu'elle ne peut pas atteindre les substances immatérielles. Il reste que notre intelligence ne peut devenir ce que l'intellect agent peut produire à savoir l'intelligible en acte. Notre intelligence n'a pas une capacité portant sur l'être tout entier. Notre intellect agent ne s'étend pas à toute chose mais seulement aux choses intelligibles. Son rôle est d'instruire les espèces intelligibles des quiddités sensibles. Tout ceci semble incliner le raisonnement de saint Thomas.

Le raisonnement de saint Thomas est fondé sur la nature connaissante prise in commun. Il faut que le connaissant soit la chose connue pour qu'il y

ait connaissance à ce sujet, tous les prédateurs d'Aristote étaient unanimes sur ce point. Ils ont tous admis que connaître, c'est être autre chose que soi.

Quand Aristote, dès le début du DE ANIMA approuve le fait que tous ses prédateurs ont admis que connaître implique assimilation. De toute façon, connaître c'est être les autres choses. De quelle manière? Entitative ou intensive?

Quelques-uns disent que notre âme reçoit les choses d'une façon entitative. Donc, - composée des principes de chaque chose. Pour connaître le feu, il faut être feu. Alors, notre âme serait une entité composée d'une façon entitative de ses éléments. Il reste quand même qu'il y avait un fond de vérité dans la manière de voir des Anciens. Lorsqu'Aristote parle de ces philosophes, il dit que de très loin, ils ont soupçonné ce qu'était la nature de la connaissance. Pour eux, il y avait déjà identités entre connaissance et connu. Donc, possibilité de connaissance.

Cette erreur des Anciens, ne fait pas disparaître que le connaissant doit être le connu. Il s'agit de là que la nature intellectuelle connaît l'être inconnu. Si on parle de la nature en général et qu'on descend à telle nature déterminée, le propre de la nature intellectuelle est d'être inconnu.

Du fait que l'intelligence n'est pas limitée à tel ou tel genre d'être, elle, en pour objet l'être universel. Pour qu'elle puisse connaître tout être, il faut qu'elle soit tout être, soit en acte pur, soit en puissance pure, soit d'une façon mêlée d'acte et de puissance. Et alors, parce que ce qui n'est pas en acte, c'est, mais peut l'être, est vraiment en puissance réceptive (d'une puissance par laquelle elle peut devenir ou être ceci). Il s'ensuit nécessairement que notre intelligence, du fait qu'elle est en puissance à être un être qui n'est pas en acte, il s'ensuit qu'il y a vraiment dans notre intelligence une puissance réceptive de cet être-là.

Saint Thomas ne parle pas de la puissance commandement prise, pour passer de la puissance déterminée qui est la puissance réceptive.

Quant à l'objection tirée de l'intellect agent, cela ne tient pas. L'intellect agent c'est une puissance, mais non pas une puissance réceptive. Seulement l'intellect agent n'est pas une faculté qui connaît, qui intellige.

Saint Thomas conclut que notre intelligence n'est pas en acte des choses elle est en puissance à recevoir ces choses en elle. Donc, ce n'est pas une puissance réceptive.

Quant à la seconde difficulté : à savoir que la capacité de notre intelligence ne s'étend pas à l'être pris dans toute son ampleur, il faut dire que l'intelligence porte sur l'être inconnu.

L'intelligence est une faculté dont l'objet s'étend à l'être inconnu.

Il faut concéder que toute intelligence s'étend à tout être. Ici, il faut faire attention et c'est précisément parce qu'on ne tient pas assez compte de cette particularité, que l'on fait des erreurs.

Il faut faire attention pour ne pas passer du fait de la connaissance au mode de connaissance. Le fait et le mode ce n'est pas la même chose. Il suffit que la connaissance intellectuelle puisse se terminer à n'importe quel être. N'importe quelle entité peut servir de terme à l'opération de l'im- porte quelle intelligence. Dès qu'il y a intelligence, on dit faculté pouvant s'exercer sur ce qui est intelligible et l'intelligible, c'est l'être.

Qu'une chose soit connue par une espèce propre ou étrangère à la cause, cela concerne la modalité de la connaissance. C'est un fait que la capacité de l'intelligence s'étend à n'importe quel être bien que n'importe quelle intelligence ne puisse pas connaître n'importe quel être parfaitement.

Alors, le raisonnement de saint Thomas est très solide. Il est fondé sur le fait que l'intelligence porte sur l'être connu sur son terme. Parce que l'intelligence est une telle opération, il s'ensuit que n'importe quelle intelligence est toute chose soit en acte pur (c'est le cas de Dieu), soit en acte d'une certaine manière et en puissance d'une autre manière (c'est le cas de la substance angélique), soit en puissance pure (c'est le cas de notre intelligence). Notre intelligence est toutes choses par le moyen des similitudes naturelles lesquelles similitudes comportent des ressemblances avec Dieu. - Ce qui permet à notre intelligence de connaître l'essence divine par le moyen de sa quiddité sensible.

SPIRITUALITE ou NON-CORPORELITE DE L'INTELLIGENCE:

Ceci est encore au début du chapitre 4, livre III, du DE ANIMA.

Dans le Commentaire, dans la question traitée de cette question à la leçon 7, no. 680.

Cf. Prima Pars, question 75, article 2.

Le texte d'Aristote se lit ainsi:

"Il est donc nécessaire que l'intellect soit sans mélange, comme le dit Anaxagore, afin de commander, c'est-à-dire de connaître; car, en manifestant sa propre forme à côté de la forme étrangère, il met obstacle à cette dernière et s'oppose à sa réalisation".

Sans mélange, c'est-à-dire non corporelle. Il n'est pas comme les choses naturelles lesquelles sont des composés, des principes constitutifs des choses. Or, la raison pour laquelle notre intelligence est sans mélange c'est parce qu'elle connaît toutes choses. Si, dans notre intelligence, il y avait des natures corporelles, cela serait un obstacle à la connaissance. Toute la nature de notre intelligence, c'est d'être en puissance. Par elle-même, elle ne possède aucune détermination des choses à connaître.

Saint Thomas nous dit que : l'homme peut connaître par son intelligence, la nature de tous les corps ce qui est en puissance à connaître toutes les choses ne doit pas avoir toutes ces choses en lui - ce qui existerait en lui naturellement serait un obstacle à la connaissance des autres choses. Si on a une langue fiévreuse, la maladie se trouve à l'intérieur tout d'une saueur amère. Il arrivera alors que tous les aliments paraîtront amers.

Alors, si le principe intellectuel avait en lui la nature de quelque corps, il ne pourrait pas connaître les corps. Tout corps possède une nature déterminée; donc, il est impossible que le principe naturel soit un corps.

Saint Thomas attache à cet argument, une grande importance pour démontrer la spiritualité de l'âme.

Cf. No. 680. (L'INTELLIGENCE SELON ARISTOTE, par l'abbé S. Cantin, pp. 256-257)

Notre intelligence doit connaître d'une façon potentielle avant de connaître d'une façon intellectuelle. Comme notre intelligence est en puissance à l'égard des choses corporelles, la connaissance consiste pour elle à recevoir ce qu'elle n'a pas. Comme de sa nature, elle est en puissance à l'égard des choses corporelles, c'est parce qu'elle est en acte au moment de ces choses corporelles qu'elle n'est pas ces choses corporelles. S'il y avait de la correspondance dans notre intelligence, ce serait un voile qui empêcherait notre intelligence de connaître les choses corporelles. La présence dans l'intelligence d'une nature déterminée, qui lui serait commune, constituerait pour elle un obstacle à la connaissance des autres natures. Cette nécessité, pour l'intelligence, d'être sans mélange afin de connaître, Aristote l'exprime dans les termes suivants: "Intus apparens enim prohibet extrinsecum, et obstruunt". Cet INTUS APPARENS, explique saint Thomas, signifie quelque chose d'intrinsèque, et de conaturiel à l'intelligence, qui la voile et l'empêche de connaître autre chose.

Il résulte de là, conclut Aristote, que la nature de l'intelligence ne possède aucune détermination spéciale; l'intelligence n'a pas d'autre nature que d'être en puissance à l'égard de toutes choses; c'est pour cela qu'on l'appelle l'intellectuel possible. En d'autres termes, l'intelligence n'est pas un corps, car, si elle était un corps, elle aurait une nature déterminée. Or, ne aucun corps habet aliquam naturam determinatam. Impossible est igitur quod principium intellectuale sit corpus".

Donc, le raisonnement de saint Thomas n'est que le développement de celui d'Aristote.

Est-ce que cet argument comporte certaines difficultés? - Nous verrons que dans la Somme Théologique, sur la question des anges, saint Thomas semble faire appel à quelque chose de contraire à ce que nous venons d'énoncer. Le philosophe se demande: Est-ce qu'un ange peut connaître un autre ange? - Oui, à cause de l'affinité entre les deux natures.

L'ange possède une nature immatérielle comme l'autre ange qu'il est appelé à connaître. D'où vient que ce n'est pas là un obstacle?

Autre difficulté: Saint Thomas dit: "Tout ce qui est en puissance à quelque chose ou qui reçoit quelque chose, est déterminé par cette chose à laquelle il est en puissance."

Si notre intelligence est destinée à connaître l'être dans toute son ampleur, certainement peut-elle être elle-même de l'être si elle est elle-même prise dans toute son ampleur.

Cf. De Veritate, question 22, article 1, ad 8.

Quand on a affaire aux puissances cognitives, il n'est pas toujours vrai que la puissance doit être dénuée totalement de l'espèce de son objet. Le principe ne s'applique plus dans les puissances qui ont un objet universel.

L'objet propre de l'intelligence, c'est la quiddité des choses matérielles. Dans le cas d'une puissance universelle, ne n'est plus vrai de dire que la puissance doit être dénuée totalement de cet objet-là. Il faut que la puissance soit dénuée - pas nécessairement de la forme spécifique (de la forme de l'objet qu'elle est appelée à connaître) - mais il faut qu'elle soit dénuée de la forme même qu'elle reçoit. On n'est pas en puissance à recevoir une chose que l'on possède. Dans le sens du toucher (sens par lequel nous percevons les qualités tangibles: chaleur, froid), l'organe par lequel s'exerce l'opération du toucher chez nous, est quelque chose qui comporte une certaine température. Saint Thomas dit que l'axiome, à savoir: que la puissance doit être dénuée de la species - La sensation est toujours plus ou moins objective.

Ceci est déjà une réponse à la difficulté voulant que notre intelligence soit appelée à connaître l'être dans toute son ampleur. Elle n'est rien des choses qu'elle peut connaître, mais il faut qu'elle soit une certaine entité.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2^e, Chemin Ste-Foye, Québec, Samedi, de 11 hres à 12 hres, le 15 juillet 1960.

71^{ème} Cours

Nous avons dit que saint Thomas fonde la spiritualité de l'intelligence sur le fait qu'elle est en puissance à toutes les natures corporelles. On retrouve cet argument dans la Somme Théologique.

Cf. Questions disputées, De anime, article 2.
Quodlibet quodlibet, article 6.
Prima Pars, question 75, article 2.

La démonstration de saint Thomas au sujet de la spiritualité ou non-corporalité de l'intelligence revient à ceci:

Ce qui est en puissance à connaître tous les corps ne possède la nature d'aucun corps. Or, l'âme humaine est en puissance à connaître toutes les choses corporelles, Donc, - elle ne possède en elle-même la nature d'aucun corps.

La Minore est évidente.

La majeure repose sur un axiome admis comme une vérité en philosophie scolastique et que l'on peut énoncer ainsi: Ce qui est en puissance à connaître certaines choses ne possède en soi la nature d'aucune de ces choses. Pourquoi? - La possession, pour une nature cognitive, d'une des choses qu'elle est apte à connaître serait un obstacle à la connaissance des autres. Exemples tirés de la vision et du goût.

On se rend compte que toute la difficulté repose sur la preuve de la

Major, à savoir sur l'axiome. Le sens de cet axiome doit être expliqué ; une chose peut être en puissance à connaître de deux façons : En puissance essentielle et en puissance accidentelle (l'habitus). On possède une science essentielle d'une façon habituelle, quand on possède cette science sans l'exercer, on est en puissance accidentelle vis à vis cette science. L'axiome peut s'entendre ou de la puissance essentielle ou de la puissance accidentelle.

Avoir un objet dans sa nature, cela peut s'entendre de deux façons :
a- selon l'esse naturel ;
b- selon l'esse intentionnel.

L'axiome signifie que l'être qui est en puissance à connaître ne possède pas les choses auxquelles il est en puissance selon leur esse naturel.

En dernier lieu, quand on dit in sua natura s'agit-il de dire intrinsèque. Alors, le sens de l'axiome : ce qui est en puissance essentielle à connaître un objet ne possède pas en lui-même comme une partie constitutive de sa nature, la couleur selon l'esse naturel de cet objet.

Appliqué à l'intelligence, cela veut dire que l'intelligence humaine qui est en puissance essentielle à connaître tous les corps, ne possède pas l'esse naturel de ce corps. Si quelque corps était une partie constitutive de l'intelligence, on ne pourrait pas dire que l'intelligence est en puissance essentielle à la corporeité.

Voilà le sens de l'axiome. Cependant cet axiome soulève plusieurs difficultés. Parmi les difficultés soulevées, on peut mentionner le fait que l'homme est en puissance essentielle à connaître l'être ou la substance, cependant qu'il faut nécessairement interpréter cet axiome ou faire une exception. La solution de cette difficulté selon Cajetan réside dans la distinction qu'il faut faire entre la nature déterminée et la nature commune de l'objet et alors connaître un objet ne possède pas en soi et selon l'esse naturel, la nature déterminée de cet objet. Mais l'esse n'empêche pas qu'il en possède la nature commune.

Mais, qu'est-ce qu'on entend par nature déterminée et par nature commune ? Il ne s'agit pas de genre et d'espèce. ANIMAL, c'est une nature commune, mais ANIMAL RATIONNEL est une nature déterminée. Alors, ici, par nature déterminée il faut entendre celle qui n'est pas déterminable par la nature des autres objets de cette nature cognitive comme c'est le cas d'une espèce relativement à une autre espèce du même ordre.

Le blancheur ne peut rester la blancheur et recevoir la détermination minabilité. Exemple de la transparence relativement aux couleurs. Ce qui est de la nature commune ainsi comprise, est quelque chose par rapport à elle-même sans que ce qu'elle est par elle-même soit un obstacle à sa détermination. Au contraire, la nature commune loin d'être un obstacle, à la connaissance, la favorise plutôt. C'est dans la mesure où elle est déterminée par la couleur que l'objet peut recevoir la détermination de la minabilité.

leur que la nature peut voir ce qui est blanc et ce qui est noir.

Que vaut cette solution ?

Cajetan la prétend conforme à saint Thomas. - Après avoir dit que si le principe intellectuel avait en lui-même le principe de tous les corps, il ne pourrait connaître tous les corps. Tout corps possède une nature déterminée. Alors, c'est parce que les natures corporelles sont des natures déterminées qu'elles ne peuvent être constitutives de l'intelligence.

1^{re} première vue, on est porté à croire que cette distinction entre nature commune et déterminée est une distinction purement verbale, et qui ne résout pas la difficulté. N'empêche que cette distinction, c'est saint Thomas lui-même qui l'a émise. Ce qui est certain, c'est que l'axiome : ... ne peut être accepté sans aucune distinction parce qu'en ce cas, il ne pourrait se dire de l'intelligence humaine. L'âme est en puissance essentielle à se connaître et, quand elle se connaît, elle connaît quelque chose qui la constitue intrinsèquement. Cajetan suggère de restreindre l'axiome. Cela revient à dire que l'intelligence humaine est une nature commune en sens de déterminable. C'est parce qu'elle ne possède aucune détermination vis à vis les natures corporelles qu'elle peut connaître toutes les natures corporelles.

Quand on oppose l'intelligence aux natures corporelles comme ce qui est déterminable à ce qui est déterminé, on les oppose comme ce qui est en puissance à ce qui est en acte. On veut dire que l'intelligence n'est déterminable par la nature corporelle. Alors, pour comprendre cette distinction entre nature commune et nature déterminée, même par saint Thomas, revenons à la Hérésie déjà citée :

Quelle est la raison apportée par Aristote et saint Thomas ? - Aristote dit : ce qu'il y a à l'intérieur, serait un obstacle à ce qui est étranger, l'objet à connaître. Ce qui serait en elle d'une façon naturelle serait un obstacle à la connaissance des autres choses. - pourquoi ? présence de la corporeité dans l'intelligence serait-elle un obstacle à la connaissance des corps ? - C'est parce qu'une nature n'est pas déterminable par un autre corps. Si, comme le dit Cajetan, une forme était déterminable par toutes les formes la matière première qui serait informée par une forme, pourrait recevoir toutes les autres formes. Donc, si l'intelligence était corporelle, sa nature serait déterminée et non pas déterminable, elle ne pourrait pas recevoir la détermination des autres corps. De fait, l'intelligence peut recevoir la détermination de tous les corps. Donc, elle n'est pas elle-même un corps. Il s'agit de là que l'affirmation d'Aristote ne veut que dans le cas des natures déterminées et non dans le cas des natures indéterminées.

Gr. Prima Pars, question 56, article 2.

Saint Thomas enseigne qu'un ange peut connaître un autre ange. Il n'y a pas d'inconvénient à cela, - bien au contraire. La raison qu'en donne saint Thomas, c'est l'affinité des natures angéliques entre elles. Des natures angéliques sont généralement semblables, elles ne diffèrent que par leur degré spécifique. Alors, il y a lieu de demander pourquoi l'expression ne s'applique pas aux puissances angéliques.

Dans le cas des anges, l'ange qui connaît et l'ange qui est connu sont tous deux de même nature généralement parlant. La ressemblance, la similitude de ces natures est la raison de cognoscibilité. Alors pourquoi donc la proposition ne s'applique-t-elle pas aux natures spirituelles telles que les anges, alors qu'elle le va s'appliquer dans les natures corporelles ?

Solution apportée par Cajetan : Il y a deux façons d'envisager les natures connaissables parce qu'il y a deux ordres de choses connaissables. Il y a des choses qui sont connaissables seulement - c'est le cas des natures sensibles il y en a d'autres qui sont à la fois connaissables et connaitresses - c'est le cas des substances séparées. Celles-ci sont par nature connaitresses et connaissables. Alors, - s'il s'agit de natures connaissables, on a affaire à des natures qui ne sont pas déterminables par une autre nature. Si, au contraire, il s'agit des natures qui sont à la fois connaissables et connaitresses, la similitude des natures, loin d'être un obstacle à la connaissance, la favorise. Elle n'est pas un obstacle à la connaissance, pourqu'il - Prétendement parce que dans la mesure où cette nature est connaissante, ou cognitive, elle est déterminable. Si la blancheur était non seulement visible, mais encore capable de voir, par le fait même, elle serait déterminable par les autres couleurs tout comme les autres puissances visuelles sont déterminables par les autres couleurs ; mais la blancheur n'est que visible - cela la rend déterminable par les autres couleurs.

Le fait pour la couleur d'être coloré ne serait pas pour elle un obstacle à la vision de la couleur. Dans le cas des natures connaissables et dans la mesure où cette nature est connaissable, elle est déterminable.

Cajetan continue : La similitude des natures, loin d'être un obstacle à la connaissance favorise la connaissance. La raison qu'il en donne, c'est que la connaissance se fait par assimilation. C'est le fait qu'à la plus frappée les philosophes : c'est que la connaissance suppose similitude entre connaissant et connu. Plus il y a similitude entre les natures, plus il est facile de réaliser la connaissance. Ainsi s'explique la réponse de saint Thomas à propos de la connaissance de l'ange par un autre ange. Si chaque ange était une substance spirituelle, aucun ange ne pourrait en connaître un autre. C'est dans l'affinité mêmes substances angéliques que saint Thomas voit la possibilité pour une intelligence d'un connaître une autre.

Autre difficulté : Saint Thomas, à la suite d'Aristote, conclut que l'âme n'est pas corporelle en ce sens qu'elle est en puissance à recevoir toutes les qualités corporelles.

Cela revient à dire que l'intellect n'est pas une entité corporelle, parce qu'elle est en puissance à recevoir l'intentionnellement toutes les qualités corporelles autrement dit, l'intellect n'est pas une nature corporelle, n'est pas un essai subjectivement, étant donné qu'il peut être toutes les natures corporelles sans l'essai spirituel (intentionnel).

On veut démontrer que notre intelligence n'est pas une chose corporelle. Pour ce faire, on dit que notre intellect peut être toutes les choses corporelles d'une façon intentionnelle.

Alors, on voit tout de suite la difficulté : c'est qu'il semble qu'il y ait un passage indû du plan naturel au plan intellectuel. N'importe quel être connaissant existe sur le plan de sa nature. Il est quelque chose en lui-même

et par lui-même. Quand je connais la pierre, je garde sa nature et cependant je réalise de l'existence d'une autre chose que moi. Dans la démonstration, il y a un passage illégitime d'un plan à un autre plan.

Le fait que cette difficulté ne se rencontre pas chez les autres commentateurs, cela ne veut pas dire qu'elle n'en est pas moins une. D'un autre côté, il y a de quoi de remarquable que ce silence des commentateurs à propos d'un texte qu'ils ont pu examiner soigneusement, ce silence, dis-je, est significatif. À mon point de vue, il signifie que la solution de cette difficulté repose sur des notions générales qui sont présumées par Aristote et saint Thomas.

cf. De Veritate, question 2, article 2.

À cet endroit, saint Thomas explique que la perfection du connaissant en tant que connaissant, c'est de pouvoir posséder en lui-même en plus de sa perfection propre, celle des autres choses. Comme le dit saint Thomas, la connaissance, c'est un remède qui remédie à l'inconvénient qui résulte du fait que la détermination spécifique d'une chose empêche cette chose par le fait même de cette détermination, d'avoir la détermination spécifique des autres choses. Une pierre, c'est une pierre dans la nature, elle est ce qu'elle est. Elle a sa nature spécifique, c'est une perfection d'existence. Cette détermination spécifique que cette pierre possède est la perfection de quelque chose.

La perfection du connaissant en tant que connaissant, ce qui fait qu'il est capable sur les autres non-connaissants, - l'être connaissant, par son âme, est toutes les autres choses en puissance. Il peut devenir toutes les autres choses, c'est là sa perfection, sans quoi il n'y aurait aucun avantage à être connaissant. La perfection du connaissant, c'est de pouvoir posséder des choses autres que soi.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 28, Chemin Ste-Roye, Québec, Lundi, de 11 hres à 12 hres, le 17 juillet 1950.

Stéphane Courty

Je vous ai signalé au dernier cours une difficulté à savoir : saint Thomas semble passer du plan naturel au plan intellectuel. Il se base pour le faire sur le fait que l'intelligence humaine est en puissance à l'égard des natures corporelles. Il conclut au fait que l'intelligence humaine n'est pas une entité corporelle - il devrait conclure que notre intelligence n'est pas sur le plan intentionnel des choses qu'elle est appelée à connaître.

Ce qu'elle ne possède, c'est d'une façon intentionnelle qu'elle en est dépourvue. On devrait conclure que notre intelligence est une puissance passive. La seule façon de répondre à cette difficulté, c'est de se reporter à la nature de la connaissance. Ce monde dans l'esprit, le connaître c'est être l'autre en tant qu'autre, et se rappeler l'enseignement de saint Thomas établissant la différence entre les êtres connaissants et les êtres non-connaissants.

Il suit de là que c'est une condition générale de l'être connaissant de n'être pas subjectivement ce qu'il est destiné à connaître, mais de le devenir

ni l'objectivité. Si l'intelligence était subjectivement un corps, elle n'aurait pas besoin de connaître pour être corps. - Parce que l'intelligence humaine est une substance spirituelle, elle doit devenir ces choses de façon objective. Dire qu'elle doit être toutes les natures corporelles, c'est dire qu'elle doit être toutes les natures corporelles.

Ce qui est en puissance à devenir quelque chose objectivement n'est pas cette chose subjectivement. Appliqués à l'intelligence, cela signifie que l'intelligence, du fait qu'elle est en puissance à devenir objectivement n'importe quelle nature corporelle n'est subjectivement aucune d'elles.

Le sens, lui, est subjectivement corporel, dit-on. - Même si le sens est subjectivement corporel, cela ne l'empêche pas de connaître les qualités corporelles, alors, est-ce qu'on doit dire que l'axiome ne s'applique pas au sens?

Saint Thomas ne fait pas d'exception. Il répond que l'axiome s'applique aussi dans le cas de la connaissance sensible. - C'est vrai que le sens est corporel, cependant il est en puissance à connaître certaines qualités corporelles. L'axiome s'applique à lui comme à l'intelligence. Le véritable sens de l'axiome, c'est qu'il est en puissance à devenir ces choses, n'est pas ces choses subjectivement.

Le sens qui possède certaines déterminations corporelles, n'est pas en puissance à cette détermination même, puisqu'il la possède. L'œil, bien que qualifié de corporel, n'est pas une puissance réceptive de ce qu'il possède déjà, mais dépendant l'œil est en puissance à la couleur laquelle est bien une qualité corporelle. Seulement, du fait que l'œil va recevoir la couleur à laquelle il est en puissance, il ne deviendra pas pour autant subjectivement couleur; condition qu'elle pourra connaître les choses corporelles. De même que le sens ne possède pas subjectivement ce qu'il est destiné à connaître, ainsi l'intelligence n'est pas subjectivement une nature corporelle parce qu'elle est destinée à devenir objectivement toutes les natures corporelles. Etant donné que notre intelligence est une puissance essentielle à l'égard de son objet, il s'ensuit qu'on doit faire intervenir un principe actif pour la connaissance.

La question qui suit ici, c'est celle de l'intellect agent.

La conséquence immédiate de cette potentialité de l'intelligence c'est la nécessité d'un principe actif pour expliquer l'intellection.

L'INTELLECT AGENT.

Il faut ici tenir compte de l'affirmation d'Aristote et de saint Thomas.

Nous avons vu au début du chapitre 5, du DE ANIMA, que l'intellect agent est comparé, par Aristote, à la lumière. La comparaison porte sur ce point à savoir que la lumière convertit les couleurs en puissance à la couleur en acte. La lumière ne confère pas aux couleurs leur détermination de couleur, mais elle confère à ces couleurs, la capacité d'être perçue par la puissance visuelle.

D'après la comparaison d'Aristote, que l'intellect est nécessaire à l'intellection comme la lumière est nécessaire à la vision, il faut noter à cet endroit du DE ANIMA, qu'Aristote ne dit pas expressément ce que l'intellect agent

illumine, à savoir les phantasmes. Il dit simplement qu'il faut un principe pour faire passer l'intellect possible à l'acte.

L'objet prochain, immédiat, sur lequel s'exerce l'action de l'intellect agent, ce sont les phantasmes. Cela est tout à fait conforme à la pensée d'Aristote. Il le répète à plusieurs endroits. De même que la lumière agit sur l'objet de la couleur, qui est l'objet de la vue, ainsi l'intellect-agent agit sur l'objet de l'intelligence. Il est normal de penser que c'est au stade du phantasme que la chose sensible qui est l'objet de l'intelligence est le plus en état de recevoir l'action de l'intellect agent. En effet, pour être saisie par l'intelligence, il faut que la chose sensible soit dépouillée de ses conditions matérielles et ce dépourvement se fait graduellement. Il y a d'abord le passage de l'objet de l'existence naturelle à l'existence intentionnelle par le fait de la connaissance des sens externes, ensuite vient une connaissance intentionnelle plus parfaite que les sens externes, - je veux dire celle des sens internes.

Quand on se représente une chose sensible par le moyen des sens internes, il est évident que l'objet est plus dégagé de la matière qu'il ne l'est par la saisie de l'objet par les sens externes. Alors, incontestablement ce sont les phantasmes qui sont la matière sur laquelle tombe la lumière de l'intellect agent. En quoi consiste cette illumination des phantasmes par l'intellect agent? Elle consiste à rendre intelligible en acte ce qui n'était qu'intelligible qu'en puissance. Ainsi la lumière de l'intellect agent fait que la quiddité qui est contenue dans le phantasme soit saisissable dans l'intelligence. L'intellect agent n'est pas une faculté qui connaît. Si le rôle de l'intellect-agent est de rendre spirituellement humaines les quiddités contenues dans les phantasmes, le rôle de l'intellect agent c'est de rendre possible la connaissance par le moyen de l'intellect possible.

Nous touchons ici un point de jonction entre les choses sensibles et les choses intelligibles.

Ce sont là deux plans extrêmement distants l'un de l'autre. Alors, il s'agit de savoir comment se dégage du phantasme illuminé par l'intellect agent, l'espèce intelligible qui va informer notre intellect et lui permettre d'atteindre notre connaissance. L'espèce intelligible c'est la quiddité sensible devenue quelque chose de matériel. C'est l'objet de l'intelligence parvenu à l'état d'immatérialité, lequel va parvenir à l'intelligence faculté immatérielle. C'est là une question difficile qui soulève des opinions divergentes chez les principaux commentateurs de saint Thomas.

Les trois grands commentateurs de l'École thomiste, Cajetan, Jean de saint Thomas, Sylvestre de Ferrar. (Ce dernier a commenté surtout la Somme contre les Gentils).

Il va sans dire qu'il y en a qui ont admis que l'intellect agent n'était pas nécessaire. Ceux qui n'admettent pas l'existence de l'intellect agent se basent sur ceci que si l'intellect agent n'existe pas, son objet se porterait soit sur l'intellect possible, soit sur les phantasmes. Alors, on prétend que ce soit-disant intellect ne peut pas agir soit sur les phantasmes, soit sur l'intellect possible. Ainsi, on dit par exemple, que l'intellect agent ne peut pas agir sur les phantasmes parce que s'il agissait sur eux, il tirerait d'eux

une forme intelligible (donc immatérielle puisque l'immatérialité vient de l'intelligible), comme c'est le cas de l'espèce intelligible.

On dit que cela est impossible parce que dans le cas de l'édiction d'une forme, la forme ainsi éditée a pour sujet d'indifférence le sujet de l'être d'ion la forme agitée éditée (tirée).

A cela, on pourrait dire que dans le cas d'édiction d'une forme intelligente, il faut distinguer entre la puissance subjective et la puissance ministérielle. Ainsi, pour l'espèce intelligible, le phantasma tient lieu de puissance ministérielle. La puissance subjective se tient du côté de l'intellect possible. C'est dans l'intellect possible que la species se trouve reçue comme dans son sujet. L'espèce intelligible est tirée du phantasma comme de sa puissance subjective, comme par le ministère de quel on a l'espèce intelligible. Cette espèce est dans l'intellect possible comme dans son sujet.

Le phantasma est bien la puissance qui sert à l'édiction; c'est la puissance ministérielle et non pas la puissance subjective.

L'intellect agent ne peut pas agir sur l'intellect possible sous prétexte que cette action s'exercerait de concert avec le phantasma. On n'admet pas que le phantasma, même uni à l'intellect agent, puisse agir sur l'intellect possible sous prétexte que l'intellect possible est immatériel.

Il y a un peu de vrai dans ceci, mais il y a surtout de la fausseté. C'est que de lui-même et seul, le phantasma est impuissant à agir sur l'intellect possible mais il est faux de dire que l'intellect agent n'apporte aucune modification au phantasma. En lui-même, le phantasma reste un phantasma et il faut qu'il reste tel quel. Il faut dire que le phantasma n'est pas transformé intrinsèquement par l'intellect agent, mais extrinsèquement. Il y a modification. Autre chose est que le phantasma considéré en lui-même, autre chose ce même phantasma agissant comme instrument de l'intellect agent. C'est un fait qu'une même forme agissant sous la dépendance d'un autre va produire un effet que, sans un autre, il ne pourrait pas produire. Cela est évident. Alors, les objections concernant l'existence de l'intellect agent ne tiennent pas.

Autre difficulté soulevée par Cajetan. Il se demande s'il y a antériorité de l'intelligible en acte par rapport à l'espèce intelligible ou si les deux sont exactement la même chose. Autrement dit, quand on parle de l'intelligible en acte, est-ce que c'est la même chose que l'espèce intelligible? ou bien s'il y a une antériorité de nature sur l'intelligible, sur l'espèce intelligible? Est-ce que ce n'est pas plutôt l'espèce intelligible lui-même qui constitue cet intelligible en acte lequel est produit par l'intellect agent? Pourquoi Cajetan se pose-t-il cette question? - L'antériorité de l'intelligible en acte sur l'espèce intelligible.

Dr. Soma Théologique, Prima Pars, question 79, article 3.

Saint Thomas compare l'intelligence et l'intelligible en acte au sens et au sensible en acte. Alors, de même que c'est le sensible en acte qui fait passer le sens de la puissance à l'acte, ainsi c'est l'intelligible en acte qui fait passer l'intelligible possible de la puissance à l'acte. Cette question n'est pas inutile parce que dans le cas de la connaissance sensible, saint Thomas en-

seigne qu'en dehors du sens, le sens est sensible en acte.

Dans le cas de la connaissance, ce principe actif - c'est le sensible en acte. Les choses sensibles, en dehors de l'âme, sont sensibles en acte.

Saint Thomas parle constamment de la species intelligibilis. Il y a antériorité non seulement de nature, mais aussi de temps. Est-ce qu'on a antériorité de l'intelligible en acte sur l'espèce intelligible? Est-ce que l'intellect agent commence par illuminer le phantasma et que celui-ci, à son tour, va produire l'espèce intelligible?

L'espèce intelligible sert un effet de l'intelligible en acte. Il y aurait donc antériorité au moins de nature (par opposition à une antériorité de temps). Alors, il y aurait une antériorité au moins de nature, de l'intelligible en acte sur l'espèce intelligible.

INTELLIGIBLE EN ACTE : ce qui est actuellement saisissable par l'intelligence.

Il y a une deuxième raison apportée par Cajetan pour voir une distinction entre les deux. (Cette raison est tirée de la secundum).

Dans cette réponse, saint Thomas dit que la raison pour laquelle on recourt à l'intellect agent, c'est la même raison pour laquelle on recourt à la lumière corporelle pour expliquer la vision.

De même que la lumière corporelle est requise pour rendre la couleur visible en acte, et cette couleur qui est ainsi visible en acte produit la species visible, ainsi l'espèce intelligible produit l'intelligible en acte lequel à son tour produit la species intelligibilis.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2^e Chaire Stodolny, Québec, Mardi, de 11 hres à 12 hres, le 18 juillet 1980.

91^{ème} Cours

et secondairement elle se termine à la chose représentée par l'espèce.

D'abord, en premier lieu, ce qui est produit par l'opération de l'intellect agent, c'est l'espèce intelligible. En second lieu, cette action se termine à la chose représentée par l'espèce intelligible.

La *quidditas* est dite *ammatérielle* non pas en elle-même mais par dénomination extrinsèque.

La pierre est dénommée intelligible en acte grâce à l'intellect agent.

L'action de l'intellect agent se termine principalement à l'espèce intelligible et secondairement à la chose elle-même ainsi représentée dans l'espèce intelligible et cette même chose se trouve dite intelligible en acte extrinsèquement.

Cette manière de voir s'appuie sur le texte de la Somme.

Gf. Somme Théologique, question 79, article 3.

Dans cet article, saint Thomas nous dit qu'il faut poser du côté de l'intellect, une force pour actualiser l'intellect possible. Cela revient à dire qu'il faut poser un intelligible en acte pour faire passer l'intellect possible, de la puissance à l'acte ou quelque chose d'équivalent.

Quand nous démontrons la nécessité de l'intellect agent, nous ne démontrons pas par le fait même que l'intellect agent est une faculté de l'âme. Par le fait même qu'on démontre la nécessité de l'intellect agent, on ne dit pas qu'il existe. Très fréquemment saint Thomas appelle l'espèce intelligible, l'intelligible en acte. Il semble que cela soit la même chose. En second lieu, il y a une opinion propre à Cajetan. Il y a autorité de l'intelligible en acte sur l'espèce intelligible. L'intellect agent produit l'espèce intelligible dans le phantasme, par mode d'abstraction. Voici comment Cajetan explique sa manière de voir. Il procède par comparaison.

Il montre que l'abstraction, l'acte, action illuminative de l'intellect agent, - comme l'illumination corporelle, comporte deux effets *effectus formel* (c'est la luminosité; c'est l'effet que la lumière réalise quand elle pénètre dans un milieu transparent). Alors, l'effet formel c'est la luminosité produite par la lumière. L'effet objectif c'est l'apparition de l'objet illuminé. Mais, la couleur n'apparaît que si elle est illuminée. Parce que l'opération de l'intellect agent est abstraite, étant donné que l'abstraction c'est une séparation (c'est l'acceptation d'une chose sans l'acceptation d'une autre qui lui est conjointe). L'effet propre de l'abstraction, c'est de faire apparaître une chose, la *quidditas* et de laisser l'autre dans l'ombre (les principes individuels).

Quand le phantasme est illuminé par l'intellect agent, étant donné que dans un phantasme il y a une nature de contenu, - quand arrive la lumière de l'intellect agent, le phantasme est illuminé non pas formellement mais objectivement comme la couleur est illuminée.

Alors, cette illumination fait ressortir seulement la nature ou la *quidditas*.

Nous avons vu les raisons apportées par Cajetan pour affirmer l'autorité de l'intelligible en acte sur l'espèce intelligible naïf, si on soutient ceci, on met de l'intelligibilité actuelle dans le phantasme, qui est matériel, et qui est une totalité non intelligible en acte. Si on admet intelligibilité avant l'espèce intelligible, on met dans le phantasme l'intelligible en acte. - Chose que l'on ne peut pas faire.

À cette difficulté, Cajetan donne une double réponse:

1. doctrine généralement admise;
2. manière de voir propre à Cajetan.

Quelle est la doctrine communément admise sur cette question? -

- SECONDS IMMOBILISABLES est identique à intelligible en acte. Cet intelligible en acte est l'effet de l'intellect agent à condition qu'on entende par là que l'action de l'intellect agent se termine à l'espèce intelligible.

dit. Cette illumination fait resplendir la quiddité sans la singularité. C'est une illumination abstraite. C'est ainsi que resplendit le phantasme, l'intelligible en acte, ou si l'on aime mieux, la nature abstraite. Cet intelligible en acte n'est l'intellect possible. Il va sans dire que tout de suite l'on voit la différence qui se présente : c'est qu'elle pose de l'intelligibilité achevée dans le phantasme. Si cette manière de voir n'était pas celle de Cajetan, on dirait que cela est à rejeter complètement.

Cajetan lui-même a vu cette difficulté ; il nous présente que cette manière de voir lui est particulière, ne pose pas de l'intelligibilité achevée dans le phantasme ; c'est resté quelque chose de sensible, mais il est illuminé sous un rapport sans être sous l'autre. On pourrait dire que dans ces conditions l'espèce intelligible est inutile, si la quiddité devient intelligible en acte dans le phantasme.

À cette difficulté, Cajetan répondra que dans la quiddité, il n'y a pas de connaissance sensible sans que la faculté de connaissance soit informée par une espèce. Alors que de même, dans la connaissance sensible, l'espèce n'est pas inutile sous prétexte que le sensible en acte

Ainsi, dans la connaissance intelligible, l'intelligible en acte peut exister antérieurement à la production d'une espèce intelligible. Il ne faut pas interpréter son opinion comme si elle signifiait que l'intellect agent illumine le phantasme et que le phantasme ainsi illuminé produit une espèce intelligible. Cajetan affirme nettement qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'intellect agent et l'espèce intelligible.

Cette manière est productive simultanément par l'intellect agent et par le phantasme. Seulement, même si l'espèce intelligible et l'illumination du phantasme procèdent immédiatement de l'intellect agent, il y a fort un ordre de préséance d'après lequel l'illumination du phantasme est antérieure à l'actualisation de l'espèce intelligible.

Cajetan ne prétend pas avoir inventé cela. Il dit trouver chez saint Thomas des textes à l'appui de son affirmation. - Saint Thomas dit que l'agent de l'intellect agent sur le phantasme précède la réception par l'intellect possible.

Or, comme contre les Gentils, Livre 2, chapitre 77.

Dans l'Être intellectuel, il y a une vertu active qui agit sur les phantasmes et qui les rend intelligibles en acte. Dans ce même 21ème Livre, au chapitre 62, saint Thomas dit qu'il semble bien établir une distinction entre l'espèce intelligible et l'intelligible en acte. Cela, c'est la manière de voir de Cajetan. Inutile de dire que cette manière de voir n'est pas acceptée par tout le monde. Elle est rejetée par Sylvestre de Ferrard et par Jean de saint Thomas.

Sylvestre de Ferrard, c'est le commentateur officiel de la Somme contre les Gentils. Il est beaucoup moins cité que Cajetan et il est moins connu. Évidemment que Jean de saint Thomas, tout en admettant l'opinion de Cajetan, laquelle peut être défendue, il la rejette et lui substitue une autre interprétation.

L'ILLUMINATION RADICALE : - on peut résumer toute sa doctrine, dans cette expression. L'illumination des phantasmes telle que décrite par saint Thomas, pour Sylvestre de Ferrard, c'est une illumination radicale, tandis que pour Cajetan cette illumination est objective.

Illumination radicale - qu'est-ce que cela veut dire ? - l'illumination du phantasme ne pose rien qui le rendrait intelligible en acte. Le phantasme pose cette aptitude antérieurement à l'action de l'intellect agent.

Voici comment s'explique la manière de voir de Sylvestre de Ferrard : c'est que l'intellect agent et l'imagination sont deux facultés qui émanent de la même âme intellectuelle. Elles s'enrichissent toutes deux dans la même essence de l'âme intellectuelle. Toutes nos facultés, toutes nos puissances qu'elles soient, émanent de la même essence qui est l'essence même de l'âme.

Étant donné cet enrichissement de l'intellect agent et de l'imagination dans l'essence de l'âme, il en résulte que les phantasmes produits par non imagination émanant sont des phantasmes illuminés contrairement aux phantasmes de la brute. Alors, les phantasmes procèdent de l'imagination radicalement illuminée d'une illumination qui provient de la proximité de l'intellect agent. Cette affirmation repose sur une illumination plus parfaite, comme un degré d'être plus parfait. Les puissances qui émanent d'une telle âme sont plus parfaites que celles de la brute. Les sens internes sont plus parfaits chez l'homme que chez la brute. Si les pouvoirs chez l'homme que chez la brute. Cette perfection des phantasmes formés par non imagination contribue ce que Sylvestre de Ferrard appelle leur aptitude native à causer avec l'intellect agent, les espèces intelligibles dans l'intellect possible.

Parler d'illumination des phantasmes, cela ne veut pas dire que les phantasmes, une fois produits, reçoivent quelque chose d'occidental de l'intellect agent. Cela veut dire que le phantasme, du seul fait qu'il est produit par nature et plus efficacement que s'il était produit par une puissance qui ne serait pas jointe à l'intellect agent.

Cette manière de voir de Ferrard simplifie les choses considérablement mais ce n'est pas celle que nous étudions parce que l'illumination n'est pas dans la causalité efficiente. Cette manière de voir n'est pas en conformité avec l'enseignement d'Aristote et de saint Thomas.

Saint Thomas dit que l'essence de l'âme n'exerce pas une causalité efficiente sur les puissances. Sylvestre de Ferrard ne semble pas faire de cette illumination des phantasmes par l'intellect agent, quelque chose que l'on puisse faire entrer dans la causalité efficiente. C'est une illumination radicale ou fondamentale, comme il le dit lui-même. On pourrait comprendre cette manière de voir à l'égard de saint Thomas, sur la façon dont s'exercent les puissances sur l'âme. Les puissances émanent naturellement de l'essence de l'âme, conséquemment à la production de cette âme. C'est la même chose de l'illumination des phantasmes par l'intellect agent dans ce système de Ferrard. La seule présence de l'intellect agent a pour effet d'illuminer le phantasme.

Or. Prima Pars, question 86, article 1, ad 4.

Sylvestre de Ferrard s'appuie sur ce texte de saint Thomas.

Les phantasmes sont illuminés par l'intellect agent parce que la partie sensitive, par le fait de son union avec l'intelligence, est rendue plus efficace ainsi, les phantasmes, à cause de l'intellect agent. Alors, les phantasmes reçoivent de l'intellect agent une aptitude à l'abstraction, l'intellect agent, à cause de sa proximité, donne aux phantasmes, une opération, une vertu. Cet perfectionnement consiste en ce que l'intelligence et le sens sont entraînés dans une même essence.

Ainsi si l'imagination de l'homme est plus parfaite que celle de la brute, c'est parce que la partie sensitive chez nous, est volatile de la partie intellectuelle; de même parce que la partie intellectuelle exerce une influence sur la partie sensitive, ainsi nos phantasmes, à cause de leur proximité de l'intellect agent, reçoivent une aptitude qu'ils ne possèdent pas. C'est le phantasme qui donne à l'espèce intelligible la détermination qu'elle possède. Le rôle de l'intellect agent c'est de produire effectivement quelque chose d'immatériel. Dans l'espèce intelligible, on a deux choses: une détermination objective et une détermination immatérielle.

D'après le texte de saint Thomas que Sylvestre de Ferrard apporte en sa faveur: 81. le phantasme est plus parfait chez l'homme que chez la brute, ce n'est pas parce que l'intellect agent surajoute quelque chose à la nature, mais parce que ce phantasme sort d'une imagination plus parfaite, parce que cette imagination est entraînée dans la même essence que l'intellect agent.

La causalité instrumentale est d'ordre efficient. C'est cette causalité de l'intellect agent n'est pas une causalité efficiente, on ne pourra plus parler de cause instrumentale dans l'espèce intelligible. Il va sans dire qu'on retrouve les mêmes textes apportés par ces différents auteurs.

L'action de l'intellect agent sur le phantasme précède l'action de l'intellect agent sur l'intellect possible.

Sylvestre de Ferrard prétend que malgré ce texte de saint Thomas, il peut continuer à soutenir son point de vue.

L'action dont parle saint Thomas n'est pas quelque chose de l'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard. Il est question d'une action de l'intellect agent autre qu'une illumination radicale avant que l'intellect possible reçoive l'espèce intelligible.

Il y a un autre texte de saint Thomas, que Sylvestre de Ferrard n'ignore pas non plus, et qui semblerait affaiblir considérablement son point de vue. Saint Thomas nous dit que dans la causalité instrumentale, il faut faire intervenir une entité toute spéciale qu'on appelle une entité d'ordre intentionnel.

La véritable causalité instrumentale n'entre pas dans l'interprétation de Sylvestre de Ferrard. D'après saint Thomas, il faut voir dans le phantasme un instrument de l'intellect agent.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 28, Chemin Ste-Roye, Québec, Québec, de 11 hres à 12 hres, le 19 juillet 1960.

Saint Thomas dit quelque chose qui semble contraire à Sylvestre de Ferrard. "Dans les instruments qui sont mis par l'artificier, la vertu, la capacité de l'artisan existe par mode d'intention. La causalité de l'intellect agent se communique au phantasme par mode d'intention."

Dans la formation de l'espèce intelligible, le phantasme est l'instrument de l'intellect agent.

Cf. De Anima, début du chapitre 5.

L'illumination du phantasme posséderait dans l'intellect agent quelque chose qui serait surajouté à la nature du phantasme. Ce texte de saint Thomas, Sylvestre de Ferrard ne l'ignorait certes pas, mais il ne voit pas là une raison d'abandonner son point de vue, qui s'explique comme suit:

Il en est du phantasme comme il en est des causes secondes lesquelles sont en quelque sorte les instruments des causes premières. Ce qui ne les empêche pas d'agir par une vertu qui leur est propre même si elle est participée. Alors, le phantasme n'agit que sous la dépendance de l'intellect agent et c'est en ce la qu'il est un instrument d'après Sylvestre de Ferrard. Il agit cependant par une vertu qui lui est propre et naturelle, vertu qui est une participation de l'intellect agent. Ceci ne constitue pas une qualité surajoutée.

Sylvestre de Ferrard n'explique pas la cause instrumentale de façon orthodoxe. Ce qu'il appelle cause instrumentale n'en est pas une au sens propre du mot. En ce sens toutes les causes secondes seraient des causes instrumentales. En imposant sa manière de voir, Sylvestre de Ferrard critique la position de l'artificier qui qualifie d'innovation. C'est là quelque chose d'assez sérieux. Cette appellation ne veut pas dire que c'est une vue originale, mais, que c'est la manière de voir étrangère à saint Thomas.

Parce qu'il ne voit pas comment réaliser cette illumination abstraite, qui ferait apparaître l'immatériel sans la singularité. Il a raison. Sur ce point, le phantasme a beau être illuminé, il reste singulier. Ce qui est représenté par le phantasme ne contient aucune intelligibilité réelle.

Il y a plusieurs détails apportés par Sylvestre de Ferrard à ce sujet, de même que la justification de sa position. Je vous fais grâce de ces longueurs, mais que l'on me permette d'insister de dire quelques mots sur sa position. Laquelle est la suivante: Sylvestre de Ferrard distingue dans l'intelligible, ce qui, selon lui, s'applique à l'objet de l'intelligence, au phantasme et à l'espèce intelligible. Il y a donc trois choses qui, pour lui, sont en acte. Ces trois choses - c'est ce qui est dans l'intelligence et quelque chose de plus, les deux autres.

Secondairement on peut appeler intelligible, l'espèce intelligible et le phantasme, - premièrement cette appellation s'applique à l'intelligence.

Alors, Sylvestre de Ferrard parlant de l'intelligible en puissance et de l'intelligible en acte, soit à propos de l'intelligence, soit à propos du phantasme et de l'espèce intelligible. Au point de vue de la doctrine, ces distinctions ne tiennent pas beaucoup parce qu'elles reviennent à des distinctions

de raison purement et simplement. Sylvestre de Ferrard dira que l'intelligence est intelligible en puissance seulement s'il n'a pas actuellement ce qu'il n'a pas de façon actuelle pour mouvoir l'intelligence. Le phantasme, c'est quelque chose de l'intelligible. Il est ordonné à l'intellection. Le phantasme ne peut représenter ce qu'il doit avoir pour mouvoir l'intellection dans la mesure où il représente les choses dans ce qu'elles ont de matériel et de singulier. À ce point de vue le phantasme n'est intelligible qu'en puissance.

Intelligible en acte ? - Cela se réalise grâce à l'illumination du phantasme par l'intellect agent. L'illumination qui accompagne la nature même du phantasme, du seul fait que le phantasme provient d'une image ennoblie dans l'essence même de l'être intelligent.

Cette distinction est une distinction de raison purement et simplement. La même distinction revient pour l'espèce intelligible. Alors, - cela ne tient pas. Ce qui a conduit Sylvestre de Ferrard à faire cette distinction, c'est que nous trouvons des textes de saint Thomas qui parlent de différents endroits de ses œuvres, de diverses façons. Ce sont ces façons de parler qui mêlent un peu Sylvestre de Ferrard. Celles-ci ne veulent pourtant dire que la même chose.

En troisième lieu, en a l'opinion de saint Thomas. - Il commence par faire la critique des opinions, en particulier de celle de Cajetan. Il n'accepte pas l'illumination objective de Cajetan, non plus l'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard. L'illumination abstractive de Cajetan fait apparaître à l'illumination objective c'est qu'il veut montrer que l'intelligibilité est incompatible avec l'illumination du phantasme. Si Cajetan, dis-je, a recours à l'illumination, c'est qu'il ne veut rien poser d'immatériel dans le phantasme. La lumière de l'intellect agent étant spirituelle, elle entoure l'acte. Cette illumination a beau s'exercer du dehors, elle n'en constitue pas moins une action sur le phantasme, dit Jean de saint Thomas. Alors, il n'y aura pas lieu de parler d'illumination.

Il y a donc une action qui s'exerce par l'intellect agent sur le phantasme, du fait que cette illumination implique une action, cette action doit être un terme. Cette action se tient dans la ligne de la causalité efficiente. C'est ici que surgit la difficulté de l'opinion de Cajetan de terme, où se produit-il ? - Dans le phantasme ? - Non, parce que le phantasme serait intrinsèquement modifié. Dans l'intellect possible ? NON PLUS, parce que le terme précède dans l'intellect possible, c'est l'espèce intelligible et, ce qui est en question, c'est : comment ce qui est intelligible peut-il concourir à l'espèce intelligible ? - Ce qui rend l'opinion de Cajetan vulnérable aux yeux de saint Thomas, c'est la difficulté de faire apparaître la quiddité dans le phantasme (avoir l'inaltérabilité de ce phantasme). Si la quiddité devient apparente dans le phantasme, c'est parce que le phantasme contient de l'intelligibilité, en acte. Alors, le phantasme se trouve modifié intrinsèquement par l'intellect agent. Il n'est pas modifié intrinsèquement, comment la quiddité apparaît-elle dans le phantasme ? -

Saint Thomas n'admet pas la thèse de l'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard et ce, parce qu'elle est insuffisante. Alors, cette illumination radicale est tout à fait insuffisante et ne met pas le phantasme en état de

concourir à la production de l'espèce intelligible.

On a beau dire que les phantasmes sont enroulés dans l'âme, ils n'ont aucune proportion avec l'espèce intelligible qui est spirituelle. Ce que le phantasme produit, cela reste au niveau de l'immatériel. Ce phantasme ne correspond pas à cette chose spirituelle qui est l'espèce intelligible.

C'est l'imagination en tant qu'imagination et la cognitive en tant que cognitive qui sont plus parfaites. Cela reste dans une nature douée d'une âme intellectuelle, mais elles restent d'ordre sensible. Les phantasmes restent donc d'ordre sensible. Nos phantasmes sont propres à l'intellection moyennant l'action de l'intellect agent, mais d'extérieurs, ils n'ont aucune efficacité d'ordre immatériel. Si Jean de saint Thomas révoque l'illumination radicale, il n'admet pas non plus l'illumination formelle. Le phantasme doit rester sensible. Si la lumière de l'intellect agent l'altère, il ne serait plus matériel. Il faut donc que le phantasme reste un phantasme tout en recevant de l'intellect agent quelque chose qui va produire une espèce intelligible.

Il serait bon de noter que Jean de saint Thomas trouve insuffisante l'opinion de Suarez pour qu'il concoure du phantasme se réduit à fournir à l'intellect la matière dont il a besoin pour produire l'espèce intelligible. C'est vrai que le phantasme est matériel, mais la matière de l'espèce intelligible, mais la matière sur laquelle s'exerce l'intellect agent. Il reste une entité corporelle et comment une entité corporelle peut-elle agir sur l'intellect possible qui est d'ordre spirituel ?

Saint Thomas nous dit que l'intellect agent donne à l'espèce intelligible son immatérialité et que le phantasme lui donne sa détermination ultime objective. Jean de saint Thomas ne voit pas là une raison de redire le rôle du phantasme.

Ce qui importe aux yeux de saint Thomas c'est que la causalité instrumentale exercée par le phantasme dans la production de l'espèce intelligible. Le problème est de voir comment s'exerce cette causalité instrumentale. Voici comment il formule son opinion : l'intellect agent ne rend pas l'objet intelligible dans le phantasme. L'intellect agent se sert du phantasme comme d'un instrument qu'il se sert à produire l'espèce intelligible et c'est dans cette espèce que l'objet n'a aucune intelligibilité actuelle avant l'espèce intelligible. - Soit le phantasme reçoit de l'intellect agent une motion qui l'élève au rang de l'espèce intelligible. Cette motion que le phantasme reçoit, c'est quelque chose d'instrumental. Un phantasme reste un phantasme.

Pour devenir l'intelligible en acte, l'objet doit subir une modification qui le rende immatériel. Une chose est intelligible à condition d'être séparée de la matière même. Dans le phantasme, il n'y a aucune intelligibilité. Il reste sensiblement sensible. Le phantasme, c'est une image des choses singulières. C'est quelque chose qui est produit par une faculté organique.

Pour que le phantasme devienne intelligible en acte, il doit devenir immatériel. Un phantasme qui contiendrait de l'intelligibilité actuelle ne serait plus un phantasme. Même l'illumination ne le sort pas de la corporelité.

PHANTASME : image représentant des choses singulières.

1ère affirmation : Le phantasme ne contient aucune illumination avant la production de l'espèce intelligible.

2ème affirmation : De l'intellect agent il reçoit une motion qui le rend apte à être instrument.

Il est possible à un instrument corporel surlevé de produire un effet d'ordre spirituel. Puisque c'est possible par miracle, ce n'est pas contradictoire. Le miracle, c'est quelque chose qui se produit en dehors de l'ordre naturel. Alors, cela n'implique pas contradiction. On n'a qu'à se rappeler les notions de catholicisme. L'eau du baptême efface le péché originel à condition que ce soit de l'eau naturelle et qu'elle touche le front de l'enfant.

Comme cette chose corporelle produit la grâce dans le baptême, le phantasme, qui est image sensible, corporelle, doit coopérer avec l'intellect agent, à la production de l'espèce intelligible. Il coopère à la façon dont les entités corporelles reçoivent la grâce.

Le phantasme acquiert de l'intellect agent une efficacité que de lui-même il ne possède pas; cette entité l'élève au-dessus de lui-même.

Preuve rationnelle apportée par l'auteur qui est tirée de la subordination du corps et de l'esprit.

Cette subordination de l'âme au corps est ordonnée au perfectionnement de l'intelligence. Autrement, notre âme ne tendrait pas naturellement à cette union. Notre âme est une forme substantielle qui est faite pour être une à la matière et qui a besoin de la matière pour son opération propre. Opération propre : connaissance intellectuelle.

Nous avons besoin du corps pour connaître de la connaissance intellectuelle. De là vient la subordination naturelle du phantasme à l'intellect agent par la production de l'espèce intelligible.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 22, Chemin Ste-Foye, Québec, Jeudi, de 11 hres à 12 hres, le 20 juillet 1980.

11ème Cours

La causalité de l'intellect agent est une causalité efficiente et ce, pour la raison qu'Aristote donne au chapitre 5 du 2ème livre du DE ANIMA où il dit que parce que notre intelligence est essentiellement en puissance, elle a besoin d'un principe qui la fasse passer de la puissance à l'acte.

Pourquoi faut-il que le phantasme concoure dans l'ordre de la causalité efficiente?

cf. Saint Thomas, Prima Pars, question 85, article 1, ad 4.
Jean de saint Thomas, Cursus Philosophicus, Tome III, page 309.

Dans ce texte on a deux choses d'affirmées, à savoir :

1. que les phantasmes sont illuminés par l'intellect agent;
2. de plus, par le moyen de l'intellect agent des espèces abstraites

sont tirées.

Donc, illumination (regarde les phantasmes);
abstraction (concerne les espèces intellectuelles).

Etant donné que sans l'abstraction, il n'y a pas d'immatérialité et que, par la fait même, d'intelligibilité en acte, il s'ensuit qu'il n'y a pas lieu de voir de l'intelligibilité actuelle dans les phantasmes mêmes. En d'autres termes, si les objets acquièrent dans la représentation une intelligibilité actuelle qu'ils n'ont pas par eux-mêmes, cela est dû à l'abstraction. Donc, cela est dû au fait qu'une espèce a été produite et c'est dans cette espèce-là qu'on trouve l'intelligibilité actuelle. Oeci, - ça va.

S'il y a de l'intelligibilité actuelle, cela est dû à l'abstraction. On dira peut-être : Mais, en quoi consiste l'illumination des phantasmes? Elle consiste à donner aux phantasmes vis-à-vis de l'abstraction une aptitude qu'ils n'ont pas par eux-mêmes. Alors, les phantasmes reçoivent de l'intellect agent, une aptitude à servir à l'abstraction. Cette aptitude, qu'est-ce que c'est au juste? Ce n'est pas l'immatérialité complète telle qu'on la trouve dans l'espèce intelligible parce qu'en ce cas, le phantasme cesserait d'être un phantasme, mais c'est quelque chose de plus que l'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard.

L'illumination radicale de Sylvestre de Ferrard n'est pas une illumination. Pourquoi? - C'est parce qu'elle vient de l'intellect agent. Or, ce n'est pas l'intellect agent qui est la racine du phantasme. La racine du phantasme c'est l'essence de l'âme. Alors, cette illumination dont parle Aristote et dont Thomas, c'est quelque chose d'actuel et non pas quelque chose de radical, puisque cela vient de l'intellect agent. Ce quelque chose ne peut être qu'une certaine motion, une impression qui rend le phantasme apte à devenir l'instrument de l'intellect agent. Les phantasmes qui proviennent de notre imagination sont naturellement ordonnés à l'intellection mais de façon éloignée; mais de l'intellect agent ils reçoivent quelque chose d'actuel. C'est un peu comme le pinceau dans la main de l'artiste. De lui-même, le pinceau n'est que pinceau. Pour qu'il coopère à la production d'une oeuvre d'art, il faut qu'il reçoive une motion de la part de l'artiste; il faut qu'il soit l'instrument de l'agent principal. Comme on le voit, Jean de saint Thomas s'oppose à Sylvestre de Ferrard parce que contrairement à ce dernier, il fait du phantasme un véritable instrument de l'intellect agent.

L'instrument en tant que tel n'agit pas par une vertu qui lui est propre, mais grâce à l'efficacité qu'il reçoit de la cause principale. Si le phantasme agit par la vertu qui lui est propre, il serait cause principale et comme la vertu qui est propre au phantasme est quelque chose de corporel, il ne pourrait produire l'espèce intelligible qui est spirituelle. A moins de nier au phantasme toute efficacité dans la production de l'espèce intelligible, il faut en faire l'instrument de l'intellect agent.

Ici, il y a une difficulté qui surgit; c'est que cette vertu qui fait du phantasme, l'instrument de l'intellect agent, c'est quelque chose de spirituel. Alors, comment peut-il avoir pour sujet cette entité corporelle qui est le phantasme. Le phantasme, c'est quelque chose de sensible de corporel, de matériel, comment peut-il être le sujet d'une motion d'ordre spirituel?

Jean de saint Thomas dit qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une vertu spirituelle donne par mode de motion et d'une façon passagère, soit reçue

dans un sujet corporel, étant donnée la subordination naturelle du corps à l'esprit.

La nature est pour la forme. Elle n'existe pas pour elle-même. La règle de la matière, c'est d'être au service de l'esprit. Si c'est pour cela que le corps existe, il doit y avoir communication entre le corps et l'esprit et cette communication doit être possible. Autrement, il n'y aurait aucune communication possible entre le corps et l'esprit. Si ce qui est corporel ne pouvait pas être le sujet d'une entité spirituelle, - à cause de cela il arrive que certaines formes spirituelles sont naturellement communicables au corps (c'est-à-dire la question présente à une doctrine) celle de l'âme et du corps au point de trouver leur perfection propre dans cette communication même. C'est précisément le cas de l'âme humaine, laquelle est plus parfaite, une au corps, que quand elle en est séparée. Ce n'est pas un accident que l'homme soit composé d'âme et de corps. C'est l'ordre de l'univers qui l'exige ainsi. De même, il n'y a pas d'inconvenant à ce que l'âme humaine soit reçue dans un corps dont elle reçoit sa perfection propre. C'est pour pouvoir exercer son pouvoir intellectuel que l'âme est unie au corps. C'est parce que nous ne sommes pas des anges que nous avons besoin d'un corps.

Ainsi, il n'y a pas d'inconvenant à ce que la vertu de l'intellect agent soit reçue dans un phantasme. Or, c'est que notre âme reçoit un complément par son union au corps, ainsi la vertu de l'intellect agent reçoit ce complément.

Ainsi, il n'y a pas d'inconvenant à ce que la vertu de l'intellect agent soit reçue dans un phantasme. Il n'y a pas d'inconvenant à ce que l'âme humaine soit unie au corps, de même il n'y a pas d'inconvenant à ce que l'intellect agent donne une vertu au phantasme et qu'il en reçoive à son tour, un perfectionnement.

On a ici un parallèle qui a été établi entre les formes accidentelles et les formes substantielles. Les deux sont spirituelles. Dans la ligne de la substantialité, il y a des formes spirituelles qui ne peuvent pas être unies à des corps parce qu'elles sont parfaites en elles-mêmes (c'est le cas des substances angéliques) il y en a d'autres qui ont des formes, c'est-à-dire spirituelles, dont la nature exige qu'elles soient unies à des corps (ce sont les âmes humaines).

Dans la ligne de l'accident, ou des formes spirituelles qui ne peuvent avoir un corps pour sujet parce qu'elles sont complètes en elles-mêmes, c'est le cas des substances spirituelles de notre intelligence, du fait que notre intelligence, notre volonté ne sont pas des êtres organisés. On a d'autres formes, d'ailleurs spirituelles, mais incomplètes; elles ne jouent pas dans l'intelligence et la volonté, une règle, principe d'une opération. Leur perfection est de subordonner le corps à l'esprit relativement à la production de l'effet spirituel. Celles-ci peuvent être reçues dans une entité corporelle. C'est une forme de ce genre que l'intellect agent imprime au phantasme. C'est une forme de ce genre que l'intellect agent imprime au phantasme. C'est une forme accidentelle de cette nature que le phantasme reçoit. Une forme analogue à celle qui donne aux choses corporelles leur efficacité dans la production de la grâce sacramentelle, et cette forme-là n'est proprement ni corporelle, ni incorporelle, parce qu'elle n'est pas une forme complète, c'est une forme incomplète.

Cela ne veut pas dire que le concours du phantasme à l'espèce intelligible tient du miracle. Il existe dans la nature même des entités dont la réalité ne fait aucun doute, mais auxquelles la détermination d'être ou n'être s'applique que d'une façon relative. C'est le cas du mouvement. Il n'y a rien de plus naturel que le mouvement. Cependant, à proprement parler, le mouvement, ce n'est pas un être. Du reste, la détermination du mouvement le montre bien; c'est un être qui est en puissance, mais qui est en acte aussi. Le mouvement, c'est l'être en puissance en tant qu'il est en puissance, il est le changement de la puissance en acte.

Il en est ainsi de cette action que l'intellect agent imprime au phantasme. On ne peut pas dire que c'est une chose corporelle, mais on ne peut pas dire davantage que c'est une chose spirituelle. Alors, cette action essentiellement imparfaite comme le mouvement, tient le milieu entre la parfaite immatérialité qui émane de l'intellect agent et la pure corporelité du phantasme. C'est pour cela que cette illumination du phantasme par l'intellect agent ne doit pas être interprétée comme si la lumière de l'intellect agent s'incorpore au phantasme, au point de vue de l'âme, c'est une chose spirituelle.

Alors, tant en restant une chose corporelle, le phantasme reçoit une action relativement à la production de cette entité spirituelle qu'est l'espèce intelligible, une action sur-élévée mais non pas transformatrice.

Il faut noter enfin que si le phantasme a besoin de la motion de l'intellect agent, pour coopérer à la production de l'effet spirituel, il possède néanmoins une efficacité qui lui est propre parce que c'est grâce à lui que l'espèce représente la nature plus que la forme, et c'est s'appuyer sur le texte de saint Thomas déjà cité: De veritate, question 10, article 6, ad 7. où saint Thomas dit: Et ideo intellectus possibilis...

L'immatérialité et la spiritualité de l'espèce intelligible vient de l'intellect agent, mais la détermination objective de l'espèce intelligible vient du phantasme. C'est ici que le phantasme apparaît comme le véritable instrument de l'intellect agent parce que comme tout instrument, il est pourvu de toute efficacité qui lui est propre. Il possède une efficacité préalable qui constitue une disposition relativement à l'effet principal. C'est encore cela, dans l'apport quel instrument, en son strict, du savoir, sans le phantasme, l'espèce intelligente serait impossible parce que cette espèce n'aurait aucune détermination objective. Ce serait une espèce sans contenu, une espèce de forme, à priori sans laquelle on pourrait mettre à l'écart tout. De même sans l'intellect agent, l'espèce intelligible serait impossible parce qu'une telle espèce serait dépourvue d'intelligibilité. Ceci donne à son tour une dernière précision.

C'est que la causalité instrumentale du phantasme s'exerce sur le plan intentionnel, pourquoi cette affirmation? C'est que ce que le phantasme exerce quel tel apport à l'espèce intelligible, cela concorde la représentation. Il est bien évident que le phantasme comme tel ne possède aucune efficacité relativement à l'entité même de l'espèce. Le phantasme n'apporte rien à l'espèce intelligible quant à l'entité de l'espèce, parce que le phantasme est corporel. C'est bien sur le plan de la représentation que le phantasme agit. Mais, alors pourquoi la motion de l'intellect agent sur le phantasme, si l'action du phantasme ne se concorde que la représentation? Pourquoi ne dit-on pas simplement et simplement l'intellect agent apporte à l'espèce, l'immatérialité, que le phantasme lui donne une détermination objective et que les deux concourent ainsi conjointement à produire l'espèce intelligible, - obéissant selon ses moyens? - Pourquoi alors faire du phantasme l'instrument de l'intellect agent? Les deux pourraient agir conjointement sans qu'il y ait un véritable instrument.

A cela il faut répondre que l'action de l'intellect agent concerne toute la spiritualité de l'espèce intelligible. Alors, parce que l'espèce intelligible est spirituelle non seulement quant à son entité, mais aussi quant à sa représentation, il faut distinguer l'entité de l'espèce et la formalité même de l'espèce qui est de représenter l'objet.

L'entité, c'est une chose, mais quelque chose de secondaire au point de vue de la connaissance. Ce qui est formel dans l'espèce, c'est de représenter (c'est ce qu'elle est par rapport à la chose qu'elle représente, qui compte).

L'intellect agent fait que la chose soit une entité spirituelle, mais il fait aussi que cette chose *soit* spirituelle représente formellement ce que le phantasme représente matériellement. Le phantasme - c'est quelque chose de matériel; c'est une entité par soi, mais une entité dont la formalité est de représenter. Au point de vue de la représentation, le phantasme est quelque chose de sensible; il représente donc les choses dans leur singularité. C'est la même chose pour l'espèce intelligible. On a distingué ces deux aspects. Il faut que l'espèce intelligible soit spirituelle; il faut qu'elle le soit quant à ce qu'elle représente et la façon dont elle représente. Voilà pourquoi la causalité proprement efficiente dans la formation de l'espèce intelligible, appartenant à l'intellect agent, non pas au phantasme. L'illumination que le phantasme reçoit l'associe à l'intellect agent comme un instrument que Jean de saint Thomas qualifie d'OBJECTIF. Si l'on tient à l'expression de cause efficiente, il faudra dire que c'est une cause efficiente s'exerçant sur le plan intentionnel, et non pas sur le plan entitatif.

Alors, on a là les opinions des principaux commentateurs de saint Thomas relativement à l'illumination des phantasmes par l'intellect agent. Evidemment ce n'était peut-être pas absolument nécessaire de rapporter l'expression de Sylvestre de Ferrand et de Cajetan; on pourrait s'en tenir à celle de Jean de saint Thomas. Mais, - je crois que pour faire voir la véritable solution, il était nécessaire de montrer ce qu'en pensaient d'autres commentateurs.

Pour Cajetan, le problème qui se pose, c'est de savoir s'il faut identifier l'espèce intelligible avec l'intelligible en acte - s'il y a antériorité de nature de l'intelligible en acte avec l'espèce intelligible. De même que le sensible en acte ne s'identifie pas avec l'espèce sensible, il le précède et en est la cause; il est normal de penser que l'intellect agent est la cause de l'espèce intelligible.

L'article de la Somme, sur lequel saint Thomas s'appuie pour affirmer cette antériorité, dit que la production de l'intelligible en acte est obtenue par le moyen de l'abstraction. Ceci exclut toute intelligibilité en acte antérieure à la production de l'espèce intelligible.

Il a cherché la solution dans une illumination qui n'est rien moins que l'abstraction qu'il qualifie d'OBJECTIVE.

En parlant ainsi, Cajetan a conscience de s'écarter de l'opinion commune et ce n'est pas sans raison que Sylvestre de Ferrand qualifie cette opinion d'INNOVATION. Personnellement, je dirai volontiers que l'opinion de Cajetan est teintée d'averroïsme.

Pour se rendre compte de ceci, on n'a qu'à se rappeler que l'intellection est bien autre opération à nous. Il expliquait que la continuité qui doit exister entre l'intellect et nous est réalisée grâce à l'espèce intelligible.

Saint Thomas dit que l'intellection est notre opération. Il faut qu'il y ait entre l'intelligence et nous, - continuité. Il ajoute qu'une telle continuité est illusoire parce que l'espèce intelligible n'est l'acte de l'intellect que si elle est abstraites en acte. Lorsqu'elle est intelligible en acte, elle est sensible et abstraites des phantasmes.

À la lumière du texte de saint Thomas, on ne peut parler d'intelligibilité en acte à moins qu'on parle également d'abstraction. Cajetan, en parlant d'une intelligibilité dans le phantasme, s'exprime aussi semblablement à la manière d'Averroès. Vendredi, de 11 hres à 12 hres, le 21 juillet 1950.

13ème Cours

REVUE GENERALE:

Trois points ont été exposés au cours de ces séances: 1. LA PASSIVITE DE L'INTELLIGENCE; 2. SA SPIRITUALITE; 3. L'INTELLECT AGENT.

Pour ce qui concerne la passivité de l'intelligence, on est censé savoir à quel s'en tenir sur l'intelligence est quodam pati. À ce sujet, nous avons repéré 1. l'enseignement de saint Thomas sur les trois sens du mot PASSION: 1. au sens large; 2. au sens strict; 3. au sens intermédiaire entre le sens général (réception) et le sens strict (i.e., une passion qui comporte une espèce de déformation de la chose qui subit la passion).

En second lieu, il faut être capable d'exposer le raisonnement de saint Thomas au sujet de la passivité de l'intelligence. Raisonement qui se trouve dans la Somme Théologique à l'endroit déjà indiqué.

Saint Thomas procède à partir du fait que l'intelligence est ordonnée à l'être universel et, qu'à l'égard de cet être universel, l'intellect est soit en acte pur, soit en puissance pure, soit en puissance à un certain point de vue et en acte à un autre point de vue.

En troisième lieu, cela nous mène à l'intelligence humaine et à l'intelligence angélique sous ce rapport de la passivité. Il faut faire la différence entre la potentialité de l'intelligence divine et l'intelligence humaine. POTENTIALITE n'est pas synonyme de PASSIVITE.

Dans le cas de l'intelligence angélique, on a une potentialité qui n'est jamais une passivité à l'égard de l'être Premier. L'intelligence angélique est toujours en acte de ce qu'elle connaît naturellement.

En quatrième lieu, il faut pouvoir établir la différence entre le *PATI* de l'intelligence, entendu en sens Causaliter et *POTENTIALITER* du mot.

Et c'est que l'intelligence consiste formellement dans une pure passion - si de l'intelligence. CAUSALITER, l'intellection est causée par la passion. La passion intervient comme cause de l'effet qui est l'intellection.

Il faut savoir sur quel s'appuient ceux qui nient le *PATI* même causaliter.

Comment l'entendent ceux qui, tout en l'admettant, ne l'entendent pas à la façon de saint Thomas.

En cinquième lieu, il serait bon de pouvoir démontrer que la doctrine entendue au sens GALLILÉI du mot est fondée sur la connaissance. C'est important d'avoir une notion fondamentale précise de la connaissance. C'est être l'autre en tant qu'autre. C'est en cela que consiste la différence entre les êtres connus et non connus.

Il y aurait peut-être lieu d'exposer pourquoi la connaissance est telle, mais il ne fait aucun doute que dans l'enseignement saint Thomas dit, Connaitre, c'est être l'autre en tant qu'autre.

Étant donné que connaître pour l'intelligence, c'est être les choses intelligibles, il est bon de savoir ce qu'on entend par puissance essentielle? À quoi cela s'oppose-t-il? - à puissance accidentelle.

En sixième lieu, il serait bon d'être capable d'expliquer de qu'on ~~dit~~ entend en disant que l'INTELLIGENCE EST QUODAM MARI, au sens causal du mot. L'intelligence est active en raison de l'espèce intelligible seulement. Ce n'est pas en raison d'une partie de lui-même que le connaissant connaît, mais c'est en raison de tout lui-même.

En septième lieu, expliquer comment l'unité de l'intellect et de l'intelligence est plus grande que celle de la matière et de la forme?

En huitième lieu, - montrons que la potentialité de l'intelligence est une potentialité réceptive? St. Thomas raisonne à partir de la puissance au sens fondamental et il conclut à une puissance d'ordre déterminé; puissance réceptive. Ceci s'explique par la connaissance.

L'intelligence telle qu'elle est - nécessairement acte pur, puissance pure et que connaître c'est être l'autre, - alors, si l'intelligence n'est pas ~~l'être~~, c'est qu'elle est en puissance à devenir, à être ce qu'elle n'est pas. Ce qui implique que cette potentialité est nécessairement RÉCEPTIVE parce que l'intelligence deviendra si elle reçoit ce qu'elle n'est pas.

Pour cette question, il serait peut-être bon de justifier la raisonnement de St. Thomas qui parle du fait que l'intelligence ~~X~~ a l'être universel comme objet. Ce que nous voulons connaître, c'est la possibilité des choses sensibles.

Est-ce que le raisonnement de St. Thomas ne déborde pas la fin qu'il se propose? Qu'est-ce qui justifie saint Thomas de raisonner comme il le fait à ce sujet? - Se rappeler la discussion de Gajetan entre le mode de connaître et ce à quoi elle se termine comme à son terme, l'opération de l'intelligence. Si vraiment l'intelligence atteint l'être dans toute son universalité, cela comprend bien. Seulement, il y a une différence entre ce qui termine la connaissance et la manière dont nous atteignons les choses que nous connaissons.

Le ~~troisième~~ second point traité, de la spiritualité de l'intelligence.

Il est bon, jérémement, de savoir sur quoi repose la démonstration de cette spiritualité? Quel en est le fondement? - Nous avons concourus toute la démonstration sur un point capital: ~~la~~ que notre intelligence est en puissance à connaître toutes les natures corporelles.

Il y a un passage illégitime de l'ordre intentionnel à l'ordre entitatif. Conclusion: Puisque notre âme ne possède pas d'une façon actuelle, ce qu'elle est apte à connaître, elle est en puissance à connaître. Comment peut-on inférer qu'elle est spirituelle? - ce qui fait que notre âme est connaissance, c'est qu'elle peut être intentionnellement les choses qu'elle n'est pas d'une façon existentielle.

Sixième point: Pour que l'on sache que cet axiome comporte certaines difficultés, entra autres: le fait que notre âme est en puissance à connaître l'être doit être alors qu'elle-même, elle est déjà de l'être essentiellement, d'une façon existentielle. Alors, est-ce que l'axiome s'applique encore parce que cet axiome est tout à fait universel et ne souffre aucune exception.

Septième point: Distinction entre nature commune et nature déterminée. Toutes les natures corporelles sont naturellement déterminées. Alors, notre intelligence ne possède la détermination d'aucun corps. Donc, - elle n'est pas corporelle.

Un autre point sur lequel j'attire votre attention, c'est toujours en rapport avec cet axiome, avec réponse apportée par Aristote, à savoir comment il se fait que notre intelligence ne peut pas être corporelle? - Cette détermination est un ~~modus operandi~~. Ce qui est, existe en nous de façon naturelle, est un obstacle à la réception des objets à connaître. Alors, à ce sujet on se rappelle que l'on a dit pourquoi cet ~~modus operandi~~ ~~prohibet~~ ~~extrinsecus~~ ne s'applique pas dans le cas de la connaissance angélique. Au contraire, nous avons dit que c'est même de ~~la~~ l'affinité des natures angéliques, cette affinité est une raison qui favorise la connaissance.

C'est ici qu'arrive la distinction entre les natures qui sont seulement possibles (natures sensibles) et celles qui sont à la fois connaissables et connues (natures angéliques). Cette différence doit s'entendre de la nature prise selon tout ce qu'elle est et non pas seulement selon une partie d'elle-même.

Enfin, il serait peut-être bon de pouvoir répondre à la difficulté à propos de la démonstration de la spiritualité de l'âme. Est-ce que dans cette direction, il n'y a pas un passage de l'ordre intentionnel à l'ordre entitatif. L'âme est spirituelle sur le plan entitatif. Par cela, nous allons chercher notre preuve dans le fait que notre âme est en puissance à l'égard des choses corporelles. Donc, elle n'est pas corporelle au point de vue entitatif. Raison: au point de vue intentionnel, elle n'est pas corporelle.

Il y a un passage illégitime de l'ordre intentionnel à l'ordre entitatif. Conclusion: Puisque notre âme ne possède pas d'une façon actuelle, ce qu'elle est apte à connaître, elle est en puissance à connaître. Comment peut-on inférer qu'elle est spirituelle? - ce qui fait que notre âme est connaissance, c'est qu'elle peut être intentionnellement les choses qu'elle n'est pas d'une façon existentielle.

Le troisième point - c'est la question de l'intellect agent. Il en sera dit que la première question à laquelle on doit répondre est la nécessité de l'intellect agent. Pourquoi poser un intellect agent? Notre intelligence est une faculté essentiellement en puissance. Elle a besoin d'un principe actif qui la fasse passer de la puissance à l'acte.

Est-ce que l'intellect agent est une faculté de connaissance? - Non, ce qu'il est la nature chose que l'habitus des premiers principes!

Le rôle de l'intellectuel, intellectuel, est d'élaborer l'intellectuel. Il est important de savoir que l'intellectuel est un concept qui a évolué au cours des siècles et qui a été défini de différentes manières.

On ne peut pas dire que l'intellectuel est une personne qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle.

On ne peut pas dire que l'intellectuel est une personne qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle.

On ne peut pas dire que l'intellectuel est une personne qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle.

On ne peut pas dire que l'intellectuel est une personne qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle.

On ne peut pas dire que l'intellectuel est une personne qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle. C'est une personne qui a une formation intellectuelle et qui a une formation intellectuelle.

;;politics

...the generic being of man

charles mc coy

faculte de philosophie
universite laval
cours d'ete - 1950