

Article

« L'intelligence selon Aristote »

Stanislas Cantin

Laval théologique et philosophique, vol. 4, n° 2, 1948, p. 252-288.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019808ar>

DOI: 10.7202/1019808ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

L'intelligence selon Aristote

I. DIFFÉRENCE ENTRE L'INTELLECTION ET LA SENSATION

1. Erreur des anciens à ce sujet

a) *Cause de cette erreur.* — Avant de déterminer ce qu'est l'intelligence, Aristote montre que l'intellection est autre chose que la sensation. À cette fin, il commence par réfuter l'opinion contraire; puis il fait voir que l'imagination, qui est une connaissance sensible, est autre chose que l'opinion, laquelle est d'ordre intellectuel.

Aristote rappelle que deux opérations surtout servent à définir l'âme, le mouvement local et la connaissance, et que celle-ci-consiste dans l'appréhension et le jugement. Or, il y a jugement et appréhension dans l'intellection aussi bien que dans la sensation. De là à conclure que les deux s'identifient, il n'y a qu'un pas. Bref, l'identification de la sensation et de l'intellection s'explique par le fait que ce sont là deux formes d'une même chose, la connaissance¹.

Parmi ceux qui ont fait cette confusion, Aristote mentionne Empédocle et Homère, dont certains textes donnent à entendre que notre intelligence et notre volonté sont directement influencées par l'action des corps célestes. C'est dire qu'à leurs yeux, l'intelligence est quelque chose de corporel, car aucun corps ne peut agir directement sur ce qui n'est pas corporel². Cette manière de voir, en ce qui concerne Empédocle, s'explique par la conception qu'il se fait de la connaissance. Sous prétexte que la connaissance implique similitude entre le connaissant et le connu, et que, d'autre part, l'âme connaît toutes choses, il en conclut que l'âme est physiquement constituée des principes de toutes choses; car ce qui est de l'essence d'une chose est principe de cette chose; d'où il suit qu'avoir en soi les principes des choses, c'est les connaître: ainsi l'âme connaît l'eau, parce qu'elle est eau; elle connaît la terre, parce qu'elle-même est terre³.

b) *Réfutation de cette erreur dans sa cause.* — À supposer que la connaissance s'explique par la similitude purement matérielle du connaissant et du connu, ceux qui l'ont ainsi comprise auraient dû, semble-t-il, déterminer aussi la cause de l'erreur, étant donné que celle-ci est beaucoup plus fré-

¹ ARISTOTE, *De l'Âme*, III, c.3, 427a16; S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.4 (ed. PIROTTA), n.616.

² ARISTOTE, *op. cit.*, 427a22; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.617-621.

³ ARISTOTE, *op. cit.*, I, c.2, 404b10; S. THOMAS, *In I de Anima*, lect.4, nn.43-45; *In III*, lect.4, n.623.

quente que la vérité, comme l'atteste l'expérience: c'est un fait que, pour éviter l'erreur, il faut être enseigné et y mettre le temps nécessaire, un temps très long¹.

Ces philosophes n'ayant pas jugé à propos d'expliquer le fait de l'erreur, on doit présumer qu'ils la niaient ou qu'ils ne faisaient consister la vérité que dans les apparences; en ce cas, les contradictoires sont vraies, et l'erreur est un mythe; opinion qu'Aristote réfute dans la *Métaphysique*². Si, d'autre part, ces philosophes admettent le fait de l'erreur, la seule façon de l'expliquer, conformément à leur théorie de la connaissance, est de dire qu'elle provient de ce que l'âme vient en contact avec quelque chose de dissemblable à elle-même. Or, cette explication est inadmissible, étant donné que le semblable et le dissemblable sont des contraires, et que les deux sont connus en même temps; autrement, il faudrait admettre la possibilité d'une connaissance vraie à propos de l'un des deux, et d'une connaissance fausse à propos de l'autre³.

c) *Réfutation de cette erreur en elle-même.* — Sous quelque forme qu'on envisage l'intellection, on ne peut l'identifier avec la sensation. Aristote en voit la preuve, en ce qui concerne le jugement, dans le fait que tous les animaux sentent, tandis qu'un petit nombre seulement intelligent⁴. On se demandera pourquoi il ne dit pas que c'est là le privilège exclusif de l'homme. C'est que, répond saint Thomas, il y a quelque chose de la sagesse et de la prudence dans le jugement naturel de quelques animaux autres que l'homme⁵. Ils ne sont pas formellement intelligents, mais ils se conduisent comme s'ils l'étaient; la prudence et la sagesse qu'ils manifestent dans leur activité tient plus de l'intelligence que du sens; et, de même que l'intelligence, prise formellement, est le fait de l'homme seul, ainsi le sens, dans la mesure où il annonce l'intelligence, est le partage d'un nombre restreint d'animaux.

Une autre preuve que l'intellection est autre chose que la sensation réside dans le fait que l'intellection se dit de la science, de la prudence et de l'opinion. Or, en matière de science, de prudence et d'opinion, la connaissance est tantôt vraie, tantôt fausse; la sensation, au contraire, (il s'agit des sens externes) ne comporte pas d'erreur: à l'égard du sensible propre, l'erreur est purement accidentelle. On dira peut-être que la sensation s'identifie avec l'intellection vraie; impossible qu'il en soit ainsi, car la sensation est le fait de tous les animaux, alors que la saisie intellectuelle de la vérité est le fruit d'une inquisition dont seuls les êtres doués de raison sont capables⁶.

¹ ARISTOTE, *op. cit.*, 426a30; S. THOMAS, *op. cit.*, n.624.

² III, cc.4-7.

³ *De l'Âme*, III, c.3, 427b3; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.626-28.

⁴ *Op. cit.*, 427b8.

⁵ *Op. cit.*, n.629.

⁶ ARISTOTE, *op. cit.*, 427b9; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.630, 631.

2. *La différence entre la sensation et l'intellection prouvée par la différence entre l'opinion et l'imagination.*

a) *Opinion et imagination.* — L'imagination, dit Aristote, se distingue à la fois de la sensation et de la pensée, bien qu'elle ne puisse exister sans la sensation, et que, sans elle, il n'y ait pas non plus d'opinion¹. Beaucoup de commentateurs sont restés perplexes devant ce texte, et se sont demandé en quoi la particule conjonctive par laquelle il commence, le rattache à ce qui précède. Saint Thomas y voit un rapprochement entre l'imagination et l'opinion sous le rapport de la certitude; selon lui, la pensée d'Aristote est que, sous ce rapport, l'imagination est à la connaissance sensible ce que l'opinion est à la connaissance intellectuelle. Quand nous sentons, dit-il, (il s'agit toujours des sens externes) nous affirmons que les choses sont telles que nous les percevons; mais quand nous imaginons, notre affirmation n'a pas ce caractère de certitude; nous déclarons ce qui nous paraît être, non ce qui est. Or, cette dualité se rencontre dans la connaissance intellectuelle: tantôt elle est une affirmation de ce qui est, tantôt elle est l'affirmation de ce qui nous paraît être; dans ce dernier cas, il s'agit de l'opinion².

b) *La preuve de leur différence.* — Une première différence que voit Aristote entre l'imagination et l'opinion consiste en ce que l'imagination, contrairement à l'opinion, est quelque chose de facultatif. En effet, on peut imaginer à volonté, tandis que pour opiner dans un sens ou dans l'autre il nous faut une raison³. Imaginer, c'est former en soi la représentation sensible de quelque chose, sans en affirmer l'existence; l'opinion, au contraire, est l'affirmation que telle chose est ou n'est pas, quoiqu'une telle affirmation soit dépourvue de certitude; elle concerne donc le vrai et le faux, ce qui n'est pas le cas de l'imagination.

Une autre preuve de la différence entre l'imagination et l'opinion, est que celle-ci engendre un mouvement du côté de l'appétit, ce que ne fait pas l'imagination. En effet, l'opinion donne lieu à des sentiments de crainte ou de joie, selon la nature des choses que l'on croit exister; l'imagination, au contraire, peut nous laisser indifférents, même si les choses qu'on imagine sont terrifiantes ou agréables⁴.

Cette affirmation d'Aristote est de nature à nous surprendre, car elle semble aller contre l'expérience: n'y a-t-il pas des mouvements passionnels chez les animaux qui, cependant, sont incapables d'opinion? La réponse à cette objection, nous la trouvons dans le commentaire de saint Thomas, qui nous donne en même temps la raison de la différence qu'Aristote voit entre l'imagination et l'opinion, relativement au mouvement de l'appétit. C'est que, dit-il, l'appétit n'est pas mis en branle par la simple

¹ *Op. cit.*, 427b14.

² *Op. cit.*, n.632.

³ *Op. cit.*, 427b16; S. THOMAS, *op. cit.*, n.633.

⁴ ARISTOTE, *op. cit.*, 427b22; S. THOMAS, *op. cit.*, n.634.

représentation d'une chose, mais par le fait que cette chose se présente sous l'aspect d'un bien ou d'un mal, ce qui implique un jugement. Or, l'opinion est essentiellement un jugement, tandis que l'imagination est une appréhension simple. Aussi, les animaux sont-ils pourvus d'une faculté de jugement, qu'on appelle l'estimative, et qui, pour eux, remplit le même rôle que l'opinion chez l'homme¹.

II. L'INTELLECT POSSIBLE

1. *Sa nature*

Après avoir montré que l'intellection est autre chose que la sensation, Aristote examine ce qu'est l'intelligence, c'est-à-dire cette «partie de l'âme par laquelle celle-ci connaît et juge»². Notons immédiatement qu'Aristote parle d'une *partie* de l'âme, ce qui, par le fait même, nous interdit de lui attribuer l'opinion que l'intelligence est un principe de connaissance extérieur à l'homme, comme le prétendait Avicenne. Ce qui confirme cette interprétation, c'est qu'Aristote se propose d'examiner cette partie de l'âme, sans s'occuper de déterminer, pour le moment, si cette partie «est séparable selon l'étendue ou seulement quant à son essence»³. Puisqu'il s'agit d'une partie de l'âme, se demander si cette partie est séparable selon l'étendue, c'est se demander si c'est subjectivement ou essentiellement seulement que l'intelligence se distingue des autres parties de l'âme. En d'autres termes, c'est se demander si l'intelligence est une faculté organique. C'est le point qu'Aristote laisse de côté pour le moment. Il présuppose que cette partie de l'âme, au moyen de laquelle nous intelligeons, est différente des autres, et il va s'efforcer d'en déterminer la nature en examinant l'opération dont elle est le principe.

a) *Similitude entre l'intelligence et le sens: la potentialité et l'impassibilité de l'intelligence.* — On a vu que certains philosophes ont confondu l'intellection et la sensation. La source de cette erreur, disions-nous, est que l'une et l'autre sont deux formes différentes d'une même chose, la connaissance. Cette ressemblance foncière, qui a été pour les anciens l'occasion d'une grave erreur, Aristote s'en sert comme d'un moyen de les éclairer l'une par l'autre. Au deuxième livre de son traité de l'âme, il fait voir la nature des sens externes en les comparant à l'intelligence qui, relativement à la science, est tantôt en puissance, tantôt en acte. Ici il se propose de nous faire voir ce qu'est l'intelligence, au moyen de ce qu'il a déjà déterminé à propos des sens. Intelliger, aussi bien que sentir, c'est connaître; mais sentir, c'est pâtir sous l'action du sensible; il s'ensuit

¹ *Op. cit.*, n.635; *Contra Gentes*, I, c.72: *Unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione.*

² *Op. cit.*, 429a10; Le texte grec donne γινώσκει et φρονεί que la *versio antiqua* rend par *cognoscit et sapit*. Avec S. THOMAS nous croyons qu'ARISTOTE veut désigner ces deux opérations intellectuelles que sont l'appréhension et le jugement. Cf. S. THOMAS, *op. cit.*, n.672.

³ *Ibid.*

qu'intelliger consistera à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou en quelque chose d'analogue¹. Comme l'observe saint Thomas, c'est cette dernière affirmation qui traduit davantage la véritable nature de l'intellection. Car, si la sensation n'est pas une passion au sens propre de ce mot, comme l'enseigne Aristote², on devra en dire autant de l'intellection. Si l'on parle de passion à propos de la sensation, c'est uniquement pour signifier que le sens est en puissance à l'égard des sensibles et qu'il en reçoit les espèces. Ainsi en sera-t-il de l'intelligence : sa passivité n'en sera pas une au sens propre, mais une passivité qui sera synonyme de réceptivité, pour signifier que l'intelligence est en puissance à l'égard de l'intelligible dont elle reçoit l'espèce. Bref, le sens et l'intelligence se ressemblent en ce que l'un et l'autre sont essentiellement en puissance par rapport à leur objet respectif³.

b) *La spiritualité de l'intelligence.* — Semblable au sens en ce qu'elle est essentiellement en puissance, l'intelligence s'en distingue en ce qu'elle est sans mélange. Aristote rappelle ici l'enseignement d'Anaxagore, pour qui l'intelligence doit être sans mélange. Mais, tandis que pour Anaxagore c'est afin de commander que l'intelligence doit être sans mélange, pour Aristote, c'est afin de connaître. La raison qu'il en donne est que l'intelligence pense toutes choses; or, pour penser toutes choses, elle ne doit être aucune d'elles, car la présence en elle de l'une de ces choses constituerait un obstacle à la connaissance des autres⁴.

Ce texte constitue une affirmation non équivoque de la spiritualité de l'intelligence. En effet, affirmer que l'intelligence doit être sans mélange afin de connaître toutes choses, c'est aller à l'encontre de ceux qui, à l'instar d'Empédocle, enseignaient que l'intelligence connaît toutes choses précisément parce qu'elle est composée des principes de toutes choses; qu'elle connaît les choses corporelles, parce qu'elle est elle-même corporelle.

Saint Thomas a vu l'importance de ce texte pour démontrer la subsistance de l'âme, subsistance qui est le fondement de son immortalité: aussi a-t-il jugé à propos de le commenter un peu longuement. Tout ce qui est en puissance à l'égard de quelque chose dont il est le réceptacle, dit-il, est dépourvu de cette chose: ainsi la pupille qui est en puissance à recevoir les couleurs est dépourvue de toute couleur. Or notre intelligence est en puissance à recevoir les intelligibles, comme le sens est en puissance à recevoir les sensibles: elle est donc dénuée de toutes ces choses qu'elle est destinée à connaître. Comme ce sont toutes les choses sensibles et corporelles qu'elle est destinée à connaître, il s'ensuit nécessairement qu'elle est dénuée de toute nature corporelle, comme la puissance visuelle est dénuée de toute couleur, parce qu'elle est destinée à connaître la couleur. Car, si elle possédait quelque couleur, celle-ci serait un obstacle à la vision des autres couleurs. De même que la langue de celui qui est fiévreux ne peut accueillir une saveur douce, parce qu'une saveur amère a déjà pris la place, ainsi la

¹ *Op. cit.*, 429a13.

² *Op. cit.*, II, c.5.

³ *Op. cit.*, 429a15; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.675, 676.

⁴ *Op. cit.*, 428a18.

présence dans l'intelligence d'une nature déterminée, qui lui serait connatuelle, 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 extraneum, et obstruet*». Cet *intus apparens*, explique saint Thomas, signifie quelque chose d'intrinsèque et de connatuel à l'intelligence, qui la voile et l'empêche de connaître autre chose¹.

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'intellect possible². En d'autres termes, l'intelligence n'est pas un corps, car, si elle était un corps, elle aurait une nature déterminée: «*Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus*»³. Il importe souverainement de noter l'expression *naturam determinatam* dont se sert saint Thomas. La nature déterminée, comme l'observe Cajétan⁴, s'oppose à la nature commune. Par nature commune, il faut entendre une nature déterminable par les autres natures qu'une puissance peut connaître; en ce sens, on dira que la diaphanéité ou la transparence est une nature commune, et qu'elle est déterminable par les couleurs: c'est parce qu'elle est pourvue de transparence que la puissance visuelle peut percevoir les couleurs. De même, dire de l'intelligence qu'elle peut connaître toutes les natures corporelles, c'est affirmer qu'elle est déterminable par elles, et que, par conséquent, elle n'est déterminément aucune d'elles.

Il ne faudrait tout de même pas inférer de là que l'intelligence ne possède aucune détermination d'ordre entitatif. Elle est quelque chose, puisque Aristote dit expressément que cette intelligence qui, avant de penser, n'est aucune des choses qui existent, est une puissance de l'âme, ce par quoi l'âme pense⁵. Du reste, en affirmant que l'intelligence n'est en acte aucune des choses qui existent, Aristote ne fait que redire, à propos de l'intelligence, ce qu'il a dit précédemment des sens, à savoir qu'ils ne sont pas en acte les sensibles, mais en puissance seulement. Or, le fait, pour les sens, de n'être pas en acte les sensibles, ne leur enlève pas leur détermination propre: la vue n'est pas la couleur, mais en elle-même elle est une réalité. Ainsi en est-il de l'intelligence: elle n'est intrinsèquement et déterminément aucune des choses qu'elle est apte à connaître, mais elle est une puissance réelle, une puissance de connaître, c'est-à-dire de recevoir intentionnellement les choses intelligibles. Aussi Aristote la compare-t-il à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit⁶.

Mais si, comme le veut Aristote, l'intelligence est sans mélange et n'a rien de commun avec les autres choses, on se demandera comment l'intel-

¹ *Op. cit.*, n.680.

² *Op. cit.*, 429a22.

³ S. THOMAS, *Ia*, q.75, a.2.

⁴ *In Ia*, q.75, a.2.

⁵ *Op. cit.*, 429a22.

⁶ *Ibid.*, 430a1.

lection est possible, étant donné que, d'une part, intelliger c'est pâtir (*intelligere est quoddam pati*), et que, d'autre part, la passion implique quelque chose de commun entre l'agent et le patient; en effet, le patient souffre ce que fait l'agent. C'est Aristote même qui soulève cette difficulté¹, et qui se charge de la résoudre², en rappelant, une fois encore, le sens qu'il faut donner à l'expression *intelligere est quoddam pati*: il ne s'agit pas de la passion au sens strict, que l'on rencontre dans les choses naturelles, et qui implique une parfaite communauté de matière entre l'agent et le patient, mais de la passion au sens large, de cette passion qui est synonyme de réception. L'intelligence pâtit en ce sens qu'elle reçoit un intelligible qu'elle ne possède pas en acte mais en puissance seulement. Il n'y a donc ici qu'une communauté potentielle entre l'agent et le patient, communauté qui devient actuelle au moment où l'intelligence est informée par l'espèce intelligible.

c) *L'intelligence est une puissance inorganique.* — De ce qui précède, il découle que l'intelligence est une puissance inorganique. En effet, dire d'une faculté qu'elle est organique, c'est affirmer qu'elle a une nature corporelle déterminée; or, c'est précisément parce qu'elle n'a la détermination d'aucune nature corporelle que l'intelligence peut connaître toutes les natures corporelles: elle n'est donc pas liée à un organe.

Qu'une puissance organique soit nécessairement corporelle, cela résulte du fait qu'une telle puissance est l'acte d'un organe, ce qui implique conformité de l'un à l'autre, puisque la puissance est dans l'organe comme l'acte dans le sujet qui le reçoit; aussi s'explique-t-on qu'Aristote identifie puissance organique et puissance mêlée au corps³. En effet, l'opération d'une telle puissance est le fait non de la puissance seule, mais du composé que constituent la puissance et l'organe⁴. C'est dire qu'une telle opération est intrinsèquement corporelle, et qu'il en est de même du principe d'où procède cette opération.

Du fait que l'intelligence est inorganique, il s'ensuit, conclut Aristote, qu'on doit approuver ceux qui ont dit que l'âme était le lieu des espèces, c'est-à-dire des idées; mais il a soin de préciser qu'il ne faut pas entendre cela de l'âme entière, mais de la partie intellectuelle seulement, non plus que des idées en acte, mais en puissance⁵. «Lieu des idées», c'est là évidemment un langage figuré pour signifier que les idées sont dans l'âme comme dans leur sujet propre. Quant à la réserve que fait Aristote, elle constitue une nouvelle affirmation de l'essentielle potentialité de l'intelligence en même temps que de l'essentielle différence qu'il faut voir entre elle et les autres parties de l'âme. On ne peut donc pas attribuer à Aristote la paternité de la théorie des idées innées, non plus que celle d'une intelligence qui serait impersonnelle à l'homme.

¹ *Op. cit.*, 429b23.

² *Ibid.*, 429b29.

³ *Ibid.*, 429a24.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, n.685.

⁵ *Op. cit.*, 429a28.

Puisque l'intelligence est une faculté inorganique, son impassibilité est absolue, tandis que celle du sens ne l'est pas. Il arrive, en effet, que l'action du sensible sur l'organe sensoriel soit telle qu'elle empêche la sensation: une lumière trop vive est un obstacle à la vision. Dans ce cas le sens est, par accident, c'est-à-dire par le truchement de l'organe auquel il est lié, le sujet d'une passion au sens propre. L'intelligence, au contraire, n'est jamais, même par accident, le sujet d'une passion au sens propre: la perception de choses très intelligibles, loin d'être un obstacle à l'intellection de celles qui le sont moins, la favorise. Il en serait de même pour le sens, si l'opération de ce dernier ne dépendait pas intrinsèquement de l'organe auquel il est lié. Sans doute l'intellection peut être empêchée par suite d'une lésion organique; mais c'est là un empêchement indirect, dû au fait que l'intellection présuppose l'opération d'une faculté organique; ce n'est pas l'intelligence qui est en défaut, mais le sens. Toute la différence vient donc de ce que le sens n'existe pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée¹.

d) *L'intelligence n'est pas une substance séparée.* — Aussitôt après avoir dit que le sens n'existe pas sans le corps, Aristote affirme que l'intelligence, de son côté, en est séparée. Or, dire que le sens n'existe pas sans un corps, c'est affirmer qu'il est une puissance organique; de même, dire de l'intelligence qu'elle est séparée du corps, c'est nier qu'elle soit, comme le sens, liée à un organe. C'est, du reste, ce qui ressort clairement du texte d'Aristote. Cependant, certains commentateurs ne l'ont pas ainsi compris: ils ont attribué à Aristote cette étrange affirmation que l'intelligence est séparée du corps à la manière dont le sont les substances qui ne sont pas unies à des corps. Aussi saint Thomas juge-t-il à propos de réfuter cette interprétation, contre laquelle, du reste, il s'est élevé à maintes reprises².

Quand Aristote aborde l'étude de l'intelligence, il affirme expressément qu'il s'agit de cette «partie de l'âme par laquelle celle-ci connaît et juge»³. L'intelligence est donc, à ses yeux, le principe formel au moyen duquel l'homme intelli-ge. Or, il est impossible que le principe formel d'une opération existe séparément de celui qui opère, quoique cela soit possible, s'il s'agit du principe actif: il est vrai de dire que le serviteur agit par son maître, pour signifier que ce dernier est l'agent qui le meut à l'opération. Mais le principe formel d'une opération n'existe jamais séparément de celui qui opère; il en est ainsi parce que, pour agir, il faut être en acte, ce qui implique que l'être qui agit formellement ne constitue qu'un être en acte avec ce par quoi il agit formellement; or, il est impossible que deux choses ne constituent qu'un seul être en acte, si elles existent séparément l'une de l'autre⁴.

Le raisonnement qui précède nous force à admettre que celui qui intelli-ge est uni de quelque façon à ce par quoi il intelli-ge, autrement on ne

¹ ARISTOTE, *op. cit.*, 429a29-429b5; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.687, 688.

² *Op. cit.*, nn.689, 690; *Contra Gentes*, II, c.73; *De Unitate intellectus contra Averroistas*.

³ *Op. cit.*, 429a10.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, n.690.

pourrait pas dire que l'intellection est notre opération. C'est ce qu'ont vu ceux qui ont enseigné que l'intellect possible est une substance séparée: aussi se sont-ils efforcés d'expliquer de quelle manière se réalise l'union qui existe entre nous, qui intelligeons, et l'intellect possible, par lequel nous intelligeons. L'espèce intelligible, disent-ils, est la forme de l'intellect possible, puisque c'est par elle que celui-ci est en acte. Or, cette espèce a pour sujet un phantasme qui est en nous; il en résulte que l'intellect possible nous est uni par sa forme.

La nullité de cette explication saute aux yeux. Sans doute l'espèce intelligible est la forme de l'intellect possible, et c'est par elle que celui-ci est en acte. Mais qui ne voit que l'espèce intelligible n'est la forme de l'intellect possible et ne fait qu'un avec lui que si elle est intelligible en acte, tout comme c'est le sensible en acte, non le sensible en puissance, qui s'identifie avec le sens en acte. Or l'espèce intelligible n'est intelligible en acte que si elle est abstraite, c'est-à-dire séparée des phantasmes. L'explication donnée est donc fallacieuse: on prétend établir la continuité entre celui qui intellige et cette substance séparée qu'est l'intellect possible, au moyen d'une espèce qui ferait le lien entre les deux; mais on oublie qu'il n'y a pas de lien, puisque cette espèce n'est l'acte de l'intellect possible que dans la mesure où elle n'a pas le phantasme pour sujet, c'est-à-dire dans la mesure où elle ne nous est pas unie¹.

Du reste, à supposer que cette explication ne soit pas fallacieuse, l'union ainsi comprise entre l'intellect possible et nous ne ferait pas que l'intellection fût notre opération; elle ne nous rendrait pas intelligents, mais intelligés. En effet, la présence, dans une faculté de connaissance, d'une espèce qui est la similitude de quelque chose, ne fait pas que cette chose soit connaissante, mais connue: du fait que la couleur d'un objet est dans mon œil, grâce à l'espèce qui la représente, il s'ensuit non pas que la couleur voit, mais qu'elle est vue. Il faut en dire autant à propos de l'espèce qui actualise l'intellect possible: du fait que cette espèce est une similitude des phantasmes qui sont en nous, il ne s'ensuit pas que nous intelligions, mais que nous sommes intelligés, ou, de préférence, que nos phantasmes le sont. Bref, si l'on admet que l'intellect possible est une substance séparée, il ne sera pas vrai de dire que cet homme-ci intellige².

D'ailleurs, cette opinion est manifestement contraire à la pensée d'Aristote, puisque c'est d'une partie de l'âme qu'il a l'intention de traiter quand il aborde l'étude de l'intelligence. De plus, selon son propre avertissement, son intention est d'examiner ce qu'est l'intelligence, que cette partie soit subjectivement séparable ou non des autres parties; c'est dire que si on soutient que l'intellect possible est une substance séparée, on ne peut s'autoriser, pour ce faire, du procédé suivi par Aristote, puisque ce procédé vaut même pour un intellect qui n'est pas subjectivement séparable des autres parties de l'âme. Enfin, selon les propres termes d'Aristote, l'intellect en question est ce par quoi l'âme connaît: il s'agit donc d'une opération de l'âme, non de l'opération d'une substance séparée.

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, nn.692, 693.

² *Ibid.*, n.694.

Devant toutes ces preuves, saint Thomas s'étonne à bon droit de l'erreur commise dans l'interprétation d'un texte d'Aristote, pourtant très clair: l'intellect est séparé parce que, contrairement au sens, il est sans organe. Et l'intellect est sans organe, parce qu'il émane de l'âme humaine, c'est-à-dire d'une âme dont la perfection est telle qu'elle n'est pas, comme les autres, totalement immergée dans la matière, ce qui lui permet d'avoir une opération d'où la matière corporelle est absente; c'est pour exercer cette opération qu'elle possède une faculté qui est séparée, c'est-à-dire sans organe corporel¹.

e) *L'actualisation de l'intellect possible.* — Après avoir affirmé que l'intelligence est essentiellement en puissance à l'égard des espèces intelligibles, Aristote nous montre de quelle manière ces mêmes espèces l'actualisent. A cette fin, il compare l'intelligence ainsi actualisée à celui qui possède l'*habitus* de science. Celui qui possède un tel *habitus* est dit savant en acte, si on le compare à ce qu'il était avant d'acquérir la science, puisqu'il possède maintenant une perfection qu'il n'avait pas auparavant; mais il est en même temps en puissance par rapport au savoir qui s'exerce dans l'acte même de connaissance. La possession de la science à l'état habituel est donc un acte premier qui permet de passer à volonté à l'acte second qu'est l'opération. Or, c'est exactement ce qui arrive à l'intelligence, une fois qu'elle est actualisée par l'espèce intelligible: elle est alors en mesure de passer à cet acte second qu'est son opération propre, l'intellection². Celle-ci ne consiste donc pas dans l'information de l'intelligence par l'espèce intelligible, mais dans l'acte qui émane de l'intelligence ainsi informée. Aussi faut-il rejeter l'opinion d'Avicenne affirmant que les espèces intelligibles ne sont dans l'intelligence qu'au moment de l'intellection. Au contraire, l'intelligence conserve les espèces même en l'absence de toute intellection; dans ce cas, elle prend le nom de mémoire intellectuelle. Comme l'observe saint Thomas, au moment de l'intellection les espèces intelligibles sont dans l'intelligence à l'état d'acte parfait; tandis que dans l'*habitus* de science, elles s'y trouvent dans un état intermédiaire entre la puissance pure et l'acte pur³. Peut-être devrait-on ajouter que l'espèce en acte parfait, dont parle saint Thomas, n'est pas autre chose que le concept.

Il y a lieu de rappeler ici certaines affirmations d'Aristote que l'on trouve à la suite de ses considérations sur l'intellect agent⁴. Il nous dit d'abord que la science en acte s'identifie avec la chose connue; affirmation qui s'applique indubitablement à l'intellect en acte, non à l'intellect possible. Il nous dit aussi que, chez un seul et même homme, la science en puissance est antérieure selon le temps à la science en acte; cependant, à parler d'une manière absolue, c'est la science en acte qui a la priorité sur la science en puissance, et cette priorité n'en est pas une de nature seulement, mais aussi de temps. En effet, chez un seul et même individu la puissance est

¹ *Op. cit.*, nn.636-639.

² *Op. cit.*, 429b6; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.700-701.

³ *Op. cit.*, nn.702, 703.

⁴ *Op. cit.*, 430a20.

temporellement antérieure à l'acte, car on est en puissance avant d'être en acte; mais, d'une manière absolue, c'est à l'acte que revient la priorité, car il faut être en acte pour faire passer une chose de la puissance à l'acte. Ainsi en est-il en matière de science: qu'il s'agisse d'invention ou d'enseignement, personne ne passe de la puissance à l'acte si ce n'est grâce à une connaissance préalable¹.

Enfin, nous dit Aristote, on ne peut pas dire de l'intellect en acte que tantôt il pense et tantôt ne pense pas: cela n'est vrai que de l'intellect à l'état de pure puissance ou d'*habitus*, car l'intellect en acte consiste dans l'intellection même².

2. Son objet propre

a) *Notions préliminaires: différence entre une chose et sa quiddité.* — Pour arriver à déterminer quel est l'objet propre de l'intelligence, Aristote se voit obligé de rappeler certaines notions d'ordre métaphysique, à savoir que, pour certaines choses, non pour toutes, il existe une différence entre ces choses et la quiddité de ces choses. «La grandeur, dit-il, est différente de la quiddité de la grandeur, et l'eau, de la quiddité de l'eau»³. Platon allait trop loin quand il enseignait que les quiddités des choses (qu'il appelait espèces ou idées) existaient séparément des individus. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a une différence entre la quiddité d'une chose et l'individu dans lequel cette quiddité se trouve réalisée: on ne peut identifier la quiddité *homme* avec tel individu humain, parce que la quiddité ne renferme pas autre chose que ce qui appartient à l'espèce, tandis que dans l'individu il y a quelque chose de plus. Il en est ainsi pour toutes les choses qui ont leur forme dans la matière; comme celle-ci individualise la nature spécifique, il s'ensuit que les principes individuels se surajoutent à cette nature spécifique. De là vient qu'une même espèce comporte plusieurs individus, lesquels sont tous semblables quant à leur nature spécifique, mais différents les uns des autres par ce qui les individualise. Voilà pourquoi on dit, à propos des choses qui ont leur forme dans la matière, qu'il n'y a pas identité parfaite entre une chose et sa quiddité: Socrate, en effet, n'est pas son humanité. Il en va tout autrement pour les choses qui n'ont pas leur forme dans la matière; c'est le cas des formes simples: ici on ne trouve rien en plus de ce qui appartient à l'essence de l'espèce, parce qu'ici c'est la forme même qui constitue toute l'essence. De là vient que ces choses ne comportent pas plusieurs individus d'une seule espèce, non plus qu'une différence entre une chose et la quiddité de cette chose⁴.

Mais il n'y a pas que les entités naturelles dont la forme est dans la matière; il en est de même des entités mathématiques. C'est que la matière est double: il y a la matière sensible impliquée dans les choses naturelles,

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.740.

² *Ibid.*, n.741.

³ *Op. cit.*, 429b10.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, nn.705, 706.

et dont font abstraction les entités mathématiques; il y a aussi la matière intelligible impliquée dans les entités mathématiques. Pour comprendre cette distinction, il faut savoir que la quantité est immédiatement inhérente à la substance, tandis que les qualités sensibles telles que le chaud et le froid, le blanc et le noir ont leur siège dans la quantité. Il suit de là que l'intelligence peut faire abstraction des qualités sensibles sans faire abstraction de la quantité.

Il y a donc des formes qui exigent une matière ayant les déterminations des qualités sensibles: ce sont les formes naturelles; il y en a d'autres qui n'exigent pas une telle matière, mais qui requièrent la quantité: ce sont les formes mathématiques. Le triangle, le carré et les autres choses de ce genre font abstraction de la matière sensible, mais non de la matière intelligible: l'intelligence les conçoit sans la matière sensible, mais elle ne peut les concevoir sans la quantité. Par conséquent, aussi bien pour les choses naturelles que pour les entités mathématiques, il y a une différence entre une chose et la quiddité de cette chose, parce que, dans les deux cas, il s'agit de choses qui ont leur forme dans la matière; dans les deux cas également la même espèce comporte plusieurs individus¹.

b) *La quiddité des choses, objet propre de l'intelligence; connaissance directe et connaissance indirecte.* — Après avoir affirmé qu'il existe une différence entre une chose et sa quiddité; après avoir montré, au moyen de deux exemples, celui de l'eau et celui de la grandeur, que cette différence se rencontre aussi bien dans les choses mathématiques que dans les choses naturelles, Aristote ajoute qu'il n'en est pas toujours ainsi, et que, pour certaines choses, il y a identité entre une chose et son essence. Mais l'exemple qu'il donne, celui de la chair et de la quiddité de la chair, est emprunté aux choses naturelles². Saint Thomas explique le choix de cet exemple: les choses dont Aristote veut ici parler, ce sont les substances séparées; mais, comme celles-ci nous sont inconnues, il va chercher son exemple parmi les choses que nous connaissons: pour certaines choses, dit-il, la chair et la quiddité de la chair ne font qu'un; comme s'il disait: pour les substances séparées, la chose et son essence s'identifient³.

Ce n'est pas en vain qu'Aristote s'attache à faire voir la différence entre une chose et sa quiddité; c'est pour arriver à montrer ce que l'intelligence atteint directement comme son objet propre, et ce qu'elle connaît indirectement; car, aussitôt après avoir indiqué cette différence, il ajoute que c'est ou bien par des facultés différentes ou bien par des manières différentes d'une même faculté que l'âme connaît ces choses. Il précise ce qu'il entend par des manières d'être différentes d'une même faculté, au moyen de l'exemple d'une ligne qui est tantôt droite, tantôt infléchie⁴. Il s'agit manifestement de l'intelligence qui connaît tantôt directement, tantôt d'une manière indirecte, et qu'Aristote oppose ici au sens, dont il

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, nn.707, 708.

² *Op. cit.*, 429b12.

³ *Op. cit.*, nn.710, 711.

⁴ *Op. cit.*, 429b16.

vient de dire que c'est par lui que l'âme connaît le chaud et le froid et les autres choses de ce genre, dont la chair est une certaine proportion. Comme tous les corps mixtes, en effet, la chair est constituée des éléments mélangés selon une proportion déterminée; elle est donc pourvue des qualités que les sens perçoivent. Mais la quiddité de la chair est autre chose que la chair. Pour percevoir cette quiddité, il faut une puissance autre que le sens, et c'est l'intelligence. La chair et la quiddité de la chair sont donc connues par des puissances distinctes. Mais ce que le sens perçoit, l'intelligence aussi doit le percevoir, car, autrement il nous serait impossible de comparer l'universel au singulier, étant donné que cette comparaison est le fait d'une seule et même puissance. Aussi s'explique-t-on qu'Aristote dise de l'intelligence qu'elle est comme la ligne qui est tantôt droite, tantôt infléchie: c'est que l'universel ou la quiddité d'une chose est, pour l'intelligence, l'objet d'une connaissance directe, tandis que le singulier ou la chose elle-même est l'objet d'une connaissance réflexe¹.

Ce dualisme de la chose et de sa quiddité que comportent les entités naturelles, on le retrouve dans les entités mathématiques: celles-ci, en effet, aussi bien que celles-là, impliquent matière: matière sensible, dans un cas; intelligible, dans l'autre. C'est dire que pour les entités mathématiques, aussi bien que pour les entités naturelles, autre est la faculté par laquelle on conçoit la quiddité, autre celle par laquelle on connaît la chose même²: c'est par l'intelligence qu'on saisit la quiddité du triangle; c'est par l'imagination qu'on se représente le triangle lui-même.

Mais il ne faudrait pas conclure de cette similitude entre les entités mathématiques et les entités naturelles qu'elles sont connues de la même manière, en ce sens qu'elles appartiendraient au même degré d'abstraction. C'est pour nous éviter cette erreur qu'Aristote ajoute que la relation des choses avec l'intelligence, c'est-à-dire leur intelligibilité, correspond à leur séparabilité de la matière³. Ainsi, les choses qui existent séparément de la matière sensible ne sont connaissables que par l'intelligence; celles qui ne peuvent exister sans la matière sensible, mais dont l'essence fait abstraction d'une telle matière, sont intelligées sans la matière sensible, mais non sans la matière intelligible. C'est le cas des entités mathématiques: le triangle n'existe pas sans la matière sensible, mais celle-ci n'entre pas dans la notion du triangle; aussi l'intelligence ne peut concevoir le triangle sans le concevoir comme quantitatif, c'est-à-dire sans concevoir la matière intelligible. Quant aux entités naturelles, l'intelligence ne peut les concevoir sans la matière sensible, car elles ne peuvent exister sans elle; celle-ci fait partie de leur notion. Mais, comme les principes individuels ne font pas partie de l'essence de ces choses, il s'ensuit que l'intelligence les conçoit sans la matière individuelle: quand l'intelligence conçoit *homme*, elle le conçoit comme composé de chair et d'os, non toutefois comme composé

¹ *Op. cit.*, 429b16; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.711-713.

² ARISTOTE, *op. cit.*, 429b18.

³ *Ibid.* 429b22.

de cette chair-ci et de ces os-ci. Voilà pourquoi la connaissance directe du singulier n'appartient pas à l'intelligence, mais aux sens¹.

c) *L'objet de l'intelligence: comment il est séparé des choses.* — L'enseignement d'Aristote touchant l'objet propre de l'intelligence se dégage nettement de l'exposé qui précède: cet objet est la quiddité ou l'essence des choses; mais une quiddité qui est dans les choses, non extérieure à elles, comme le voulaient les platoniciens. Il est vrai que l'intelligence appréhende ces quiddités autrement qu'elles ne sont dans les choses: elle les appréhende, en effet, sans les conditions individuanes que ces quiddités revêtent dans les choses sensibles. Mais cette façon de concevoir son objet propre n'implique aucune fausseté dans l'intelligence; car, quand deux choses sont jointes ensemble, rien n'empêche d'en concevoir une sans concevoir l'autre: la vue perçoit bien la couleur d'un objet sans en percevoir l'odeur, non toutefois sans percevoir l'étendue qui est le sujet propre de la couleur. Ainsi en est-il de l'intelligence; elle peut concevoir une forme sans percevoir ce qui individualise cette forme, non toutefois sans concevoir la matière dont dépend la nature de cette forme: on ne peut concevoir le camus sans concevoir le nez, parce que le camus est une courbure du nez; mais on peut bien concevoir la courbe sans concevoir le nez. Ce n'est donc pas en vain qu'Aristote a rappelé la différence qui existe entre une chose et sa quiddité: il est clair que la quiddité *homme* et cet homme-ci sont choses distinctes, et que, par conséquent, l'intelligence peut concevoir la quiddité sans concevoir ce qui la rend individuelle, quoique cette quiddité ne puisse exister réellement sans être singularisée. C'est ce que n'ont pas vu les platoniciens: ils n'ont pas compris le pourquoi de la séparation effectuée par l'intelligence, ce qui les a amenés à croire que les quiddités, tant mathématiques que naturelles, sont en elles-mêmes séparées des individus comme elles le sont dans notre intelligence².

d) *L'objet de l'intelligence n'est pas l'espèce intelligible.* — Du fait que c'est abstraitement, c'est-à-dire séparément des conditions individuanes, que l'intelligence saisit son objet propre, la quiddité des choses, il ne s'ensuit pas que l'objet de l'intelligence soit l'espèce intelligible elle-même. Celle-ci n'est pas *ce qui* est connu, mais *ce par quoi* l'intelligence connaît. Il en est de la connaissance intellectuelle comme de la connaissance sensible: ce que la vue perçoit, ce n'est pas l'espèce qui représente le coloré, mais le coloré lui-même; de même, ce que l'intelligence perçoit, c'est la quiddité qui est dans les choses, non l'espèce intelligible; celle-ci n'est connue que d'une manière réflexe. Du reste, les sciences ont pour objet ce qui est connu par l'intelligence; or les sciences portent sur les choses elles-mêmes, non sur les espèces ou intentions intelligibles, à moins qu'il ne s'agisse de cette science spéciale qui traite des opérations de la raison, la logique³.

Cette précision apportée par saint Thomas, en ce qui concerne l'objet de l'intelligence, lui est une occasion de rejeter l'opinion selon laquelle

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, nn. 716, 717.

² *Ibid.*, n. 717.

³ *Ibid.*, n. 718.

l'intellect est le même pour tous les hommes. On a prétendu, en effet, qu'il n'y a qu'une intelligence pour tous les hommes, sous prétexte que c'est la même chose qui est intelligée par tous; car, disait-on, s'il y a pluralité d'intellects, il devra y avoir plusieurs espèces intelligibles. Comme on le voit, cette erreur a son origine dans le fait qu'on croit que l'objet de l'intelligence est l'espèce intelligible elle-même. Or, selon la juste interprétation de saint Thomas, l'espèce intelligible n'est pas ce qui est intelligé; elle n'en est que la similitude dans l'âme: il suit de là que s'il y a plusieurs intelligences ayant la similitude d'une seule et même chose, cette même chose sera intelligée par tous. Du reste, c'est un fait certain que les substances séparées connaissent les quiddités des choses naturelles aussi bien que nous, et l'on ne saurait mettre en doute la diversité de leurs intelligences, ce qui nous montre bien que la raison invoquée en faveur de l'unité de l'intellect ne tient pas¹.

e) *Comment l'intelligence se connaît.* — Aristote affirme que l'intellect, une fois actué, est en mesure de se connaître². Mais alors une question se pose: est-ce par lui-même ou en vertu de quelque chose de surajouté que l'intellect devient intelligible à lui-même? Si c'est par lui-même, il s'ensuit que tout intelligible est en même temps un intellect; cette conclusion s'impose si l'on admet que l'intelligible, en tant que tel, est spécifiquement un³. En effet, puisque c'est en vertu de sa nature que l'intellect est intelligible, et que, par ailleurs, l'intelligibilité, en tant que telle, est commune à tous les intelligibles, qui dit intelligible dit intelligence⁴. Si, d'autre part, c'est en vertu de quelque chose de surajouté que l'intellect est intelligible, il s'ensuit qu'il n'est plus, comme on l'a dit précédemment, sans mélange⁵. Commentant ce texte, saint Thomas en tire une conclusion différente: si c'est en vertu de quelque chose de surajouté que l'intellect est intelligible, dit-il, il s'ensuit qu'il a quelque chose qui le rend intelligible, comme les autres choses qui sont intelligées, et alors, semble-t-il, la même conclusion s'impose, à savoir que tout ce qui est intelligé intellige. En effet, si c'est grâce à quelque chose d'autre qu'elle-même que l'intelligence devient intelligible pour elle-même, c'est qu'elle est intelligible de la même manière que le sont les autres intelligibles; en d'autres termes, quand l'intelligence s'intellige, elle le fait en vertu de quelque chose qui n'est pas elle, mais qui confère l'intelligibilité aux choses dites intelligibles; cela revient à dire que l'intelligence n'intellige que grâce à quelque chose qu'elle a en commun avec tout ce qui est intelligible; d'où il suit que tout ce qui est intelligible devrait être capable d'intelliger.

Au premier abord, cette interprétation de saint Thomas nous étonne et ne semble pas découler du texte d'Aristote. La difficulté, croyons-nous, a son origine dans le fait que la liaison n'est pas apparente entre la question

¹ *Op. cit.*, n.719.

² *Op. cit.*, 429b9.

³ *Ibid.*, 429b27.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, n.721.

⁵ ARISTOTE, *op. cit.*, 429b28.

posée et l'objection que fait naître cette question. La question posée est la suivante: est-ce par lui-même ou par quelque chose de surajouté que l'intellect est intelligible? Aristote y répond en disant que l'intellect est intelligible comme le sont les autres intelligibles, c'est-à-dire grâce à l'espèce intelligible. Mais aussitôt surgit une difficulté: «Non semper autem intelligendi causa consideranda»¹. La plupart des commentateurs traduisent ce texte de la manière suivante: «Quant à la cause qui fait qu'on ne pense pas toujours, il reste à la déterminer»². Selon ces commentateurs, au lieu de se demander pourquoi tout intelligible n'intellige pas, Aristote se serait demandé pourquoi l'intellect n'intellige pas toujours. Une telle interprétation ne peut se justifier, étant donné qu'Aristote a montré précédemment que l'intellect est, de sa nature, en puissance à l'égard des intelligibles, ce qui, logiquement, lui interdit de se demander maintenant pourquoi il n'intellige pas toujours. Aussi s'explique-t-on que cette interprétation ne soit pas venue à l'esprit de saint Thomas. Avec lui nous pensons que l'objection soulevée et résolue par Aristote est la suivante: pourquoi tout intelligible n'intellige pas? et que cette objection se rattache à la question: est-ce par lui-même ou par quelque chose de surajouté que l'intellect se connaît? En effet, que ce soit par elle-même ou par quelque chose de surajouté que l'intelligence se connaît, dans un cas comme dans l'autre, semble-t-il, il s'ensuit que tout ce qui est intelligible est aussi intelligence; de là la nécessité d'expliquer pourquoi l'intelligence n'appartient pas à tout ce qui est intelligible.

Aristote affirme nettement que l'intelligence est intelligible de la même manière que le sont les autres intelligibles. Ce n'est donc pas par elle-même que l'intelligence se connaît, mais par quelque chose de surajouté, et ce quelque chose n'est autre que l'espèce intelligible. En effet, c'est grâce à une espèce de ce genre qu'une chose devient intelligible en acte, car une chose n'est intelligible en acte que si elle est abstraite, c'est-à-dire séparée de la matière. Mais cette espèce, qui rend une chose actuellement intelligible, est en même temps l'acte, c'est-à-dire la forme, de l'intelligence; par là se réalise l'identité de ce qui intellige et de ce qui est intelligé, puisque l'un et l'autre sont en acte par le moyen d'une seule et même forme; il en est donc de la connaissance intellectuelle comme de la connaissance sensible, à propos de laquelle Aristote a déjà dit que le sens en acte s'identifie avec le sensible en acte³.

Étant donné que c'est l'espèce intelligible qui rend une chose actuellement intelligible, il s'ensuit que c'est cette même espèce qui permet à l'intelligence de se connaître. Il en est ainsi, non pas parce que la nature de l'intelligence est dépourvue d'intelligibilité, mais parce que son intelligibilité n'est que potentielle. Une chose n'est intelligible qu'à la condition d'être en acte; or, de soi, l'intelligence n'est que puissance dans l'ordre des choses

¹ *Op. cit.*, 430a5.

² TRICOT, *De l'Âme*, Traduction nouvelle et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1934, p.180 — PAULUS SIWEK, S.J., *Aristotelis De Anima, Libri tres graece et latine*, Rome 1933, p.253.

³ *Op. cit.*, 425b26.

intelligibles; c'est l'espèce intelligible qui la fait passer de la puissance à l'acte. De là vient que, pour se connaître, l'intelligence doit d'abord connaître autre chose qu'elle-même: nous ne connaissons notre intelligence, dit saint Thomas, que parce que nous percevons notre intellection¹. Essentiellement potentielle dans l'ordre des choses intelligibles, notre intelligence a besoin, aussi bien pour intelliger que pour s'intelliger, d'être actualisée par l'espèce intelligible; à cet égard, elle est comparable à la matière première, laquelle n'a d'opération que moyennant la forme substantielle. Si notre intelligence n'était pas une pure puissance dans l'ordre des choses intelligibles, elle pourrait se connaître par son essence, sans l'adjonction d'une espèce intelligible, comme il arrive pour Dieu, qui est acte pur, et pour les substances séparées, lesquelles, à l'instar des substances sensibles, sont un mélange d'acte et de puissance, et sont, comme ces dernières, capables d'opérer par elles-mêmes².

On comprend maintenant pourquoi, après avoir affirmé que l'intelligence se connaît comme elle connaît les autres choses, Aristote ajoute: en effet, dans les choses abstraites de la matière, il y a identité entre ce qui intellige et ce qui est intelligé, comme il y a identité entre la science spéculative et ce qu'elle connaît³. Etant donné qu'il faut être en acte, tant pour connaître que pour être connu, si c'est la même forme qui actualise l'intelligence et l'intelligible, les deux vont s'identifier grâce à cette forme, et l'intelligence, en connaissant autre chose qu'elle-même, deviendra intelligible pour elle-même et se connaîtra. Et c'est ici qu'Aristote se demande, non pas pourquoi l'intellect n'intellige pas toujours, comme le veulent la plupart des commentateurs, mais plutôt pourquoi l'intelligible n'intellige pas toujours, c'est-à-dire pourquoi n'y a-t-il pas toujours identité entre l'intelligence et l'intelligible, selon la juste interprétation de saint Thomas⁴. En effet, si ce n'est pas par lui-même que l'intellect se connaît, mais par une espèce qui est l'acte de l'intelligible, il s'ensuit que l'intellect doit à l'intelligible le pouvoir qu'il a de se connaître; il devient alors naturel de se demander pourquoi l'intelligible n'est pas synonyme d'intelligence. La réponse d'Aristote est que, dans les choses qui comportent matière, l'espèce n'est pas intelligible en acte, mais en puissance seulement. Or, ce n'est pas l'intelligible en puissance qui s'identifie avec l'intelligence, mais l'intelligible en acte⁵. Bref, on est ici en présence de deux potentialités distinctes, celle de l'intelligible et celle de l'intelligence; l'intelligible est en puissance à être intelligé, tandis que l'intelligence est en puissance à intelliger; comme ces deux potentialités sont levées par un même acte, l'espèce intelligible, il en résulte l'identité de ce qui intellige et de ce qui est intelligé, mais une identité qui se réalise sur le plan intentionnel, non sur le plan entitatif. De sorte que, matériellement ou subjectivement, l'intellect et l'intelligible gardent leur alterité.

¹ *Op. cit.*, nn.724-725.

² *Ibid.*, nn.725-726.

³ *Op. cit.*, 430a2.

⁴ *Op. cit.*, nn.721, 727.

⁵ *Op. cit.*, 430a2.

III. L'INTELLECT AGENT

1. *L'existence de l'intellect agent*

Aristote nous fait voir la nécessité de l'intellect agent au moyen du raisonnement suivant: en toute nature qui est tantôt en puissance et tantôt en acte, dit-il, il faut voir deux choses: l'une qui est comme la matière dans un genre donné, à savoir ce qui est en puissance à l'égard de toutes les choses appartenant à ce genre; l'autre qui est comme l'agent ou la cause efficiente, et qui est à l'égard de toutes ces choses ce que l'art est à la matière. Or l'âme, quant à sa partie intellectuelle, est tantôt en puissance et tantôt en acte. Donc nous devons affirmer que l'âme comporte un double intellect: l'un, dans lequel tous les intelligibles peuvent être produits, et c'est l'intellect possible; l'autre, qui peut produire tous les intelligibles, et qu'on appelle intellect agent¹.

Comme on le voit, ce raisonnement d'Aristote s'appuie manifestement sur la potentialité de l'intellect possible, c'est-à-dire sur le fait que l'intellect possible est, par nature, dénué de tout intelligible. Mais il s'appuie aussi sur une autre potentialité, à savoir celle de l'intelligible même, puisque Aristote assigne comme fonction à l'intellect agent celle de produire les intelligibles. C'est cette autre potentialité que souligne Aristote quand il dit de l'intellect agent qu'il est une sorte d'*habitus* comparable à la lumière. La lumière, en illuminant le milieu transparent, permet à la couleur d'agir sur notre puissance visuelle; c'est ainsi qu'elle actualise la couleur, sans toutefois en être la cause efficiente. Ainsi en est-il de l'intellect agent: il rend actuellement intelligibles des choses, c'est-à-dire des quiddités, qui existent indépendamment de lui, mais qui, sans lui, ne sont intelligibles qu'en puissance. En d'autres termes, l'intellect agent abstrait de la matière une espèce intelligible au moyen de laquelle il actualise ou informe l'intellect possible.

Aristote s'oppose donc sur ce point à Platon. En effet, si les quiddités des choses sensibles existaient séparément de la matière, comme le voulait Platon, elles seraient intelligibles en acte, et alors, point ne serait besoin de poser un intellect agent. Ce n'est pas ainsi qu'Aristote voit les choses; selon lui, les quiddités des choses sensibles sont dans la matière et, par le fait même, ne sont pas intelligibles en acte. D'où la nécessité d'un intellect agent, c'est-à-dire d'un principe actif qui rend ces quiddités actuellement intelligibles en les abstrayant de la matière².

Ce raisonnement a donné lieu à une méprise: parce qu'Aristote s'est servi du mot *ἕξις*, lequel se traduit en latin par *habitus*, on a cru que l'intellect agent était la même chose que l'*habitus* des premiers principes. Or il est impossible qu'il en soit ainsi. En effet, cet *habitus* qu'on appelle

¹ *Op. cit.*, 430a10-15; S. THOMAS, *op. cit.*, n.728.

² *Ibid.*, n.731.

l'intelligence des premiers principes présuppose que certaines choses ont été intelligées en acte, à savoir les termes dont l'intelligence nous permet de connaître les principes. Si l'intellect agent s'identifiait avec l'intelligence des premiers principes, il ne serait pas cause efficiente de tous les intelligibles, comme l'enseigne Aristote. Par conséquent, lorsqu'il qualifie l'intellect agent d'*habitus*, Aristote se sert du mot *habitus* comme il le fait fréquemment quand il veut désigner une forme ou une nature. Ainsi entendu ce mot s'oppose à puissance et privation. Dès lors dire de l'intellect agent qu'il est un *habitus*, c'est le distinguer de l'intellect possible, lequel est une puissance.

2. La nature de l'intellect agent

a) *Intellect agent et intellect possible.* — Après avoir montré la nécessité de l'intellect agent, Aristote en détermine la nature au moyen de quatre caractéristiques: cet intellect, dit-il, est séparable, impassible, sans mélange et substantiellement, c'est-à-dire essentiellement, en acte¹. Qu'il en soit ainsi, Aristote en voit la preuve dans le fait que l'agent est plus parfait que le patient, et le principe actif, que la matière; or l'intellect possible, qui se compare à l'intellect agent comme le patient à l'agent et la matière au principe actif, est lui-même séparable, impassible et sans mélange; il en sera donc de même a fortiori de l'intellect agent². L'intellect agent ressemble donc à l'intellect possible en ce que, à l'instar de ce dernier, il est une faculté immatérielle et inorganique; il en diffère en ce qu'il est essentiellement en acte, tandis que l'autre est essentiellement en puissance; par où l'on voit que ce sont là deux facultés réellement distinctes l'une de l'autre, car il n'y a pas de distinction plus réelle que celle qui est fondée sur l'opposition de l'acte et de la puissance.

Il découle de là que l'intellect agent est supérieur à l'intellect possible, dans la mesure où l'agent est plus parfait que le patient; mais ce n'est là qu'une supériorité relative, la supériorité absolue revient à l'intellect possible. En effet, entre deux facultés dont l'une est cognitive, alors que l'autre ne l'est pas, il est incontestable que la première est simplement plus parfaite que la seconde. Quant à dire que l'intellect agent est une faculté non-cognitive, cela ressort de sa nature même, puisque sa fonction est de produire les espèces intelligibles, lesquelles doivent exister antérieurement à l'acte de connaissance.

b) *L'intellect agent est une faculté de l'âme, non une substance séparée.* — Pour marquer que l'intellect agent est, de sa nature, en acte, Aristote s'est servi de l'expression $\tau\eta\ \acute{o}\nu\tau\iota\alpha\ \acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, qui se rend en latin par *substantia actu ens*. Ce mot *substantia*, joint à l'expression *separabilis*, a fait croire à quelques commentateurs qu'Aristote avait affirmé que l'intellect agent est substantiellement différent de l'intellect possible, en ce sens qu'il s'en distingue comme une substance se distingue d'une autre

¹ *Op. cit.*, 430a17.

² S. THOMAS, *op. cit.*, nn.732-733.

substance, et que les deux ne sont pas des facultés appartenant à une même substance, ce qui revient à dire que l'intellect agent est un principe actif extérieur à l'homme. Opinion insoutenable, dit saint Thomas, parce que la nature n'aurait pas suffisamment pourvu l'homme relativement à l'intellection, si elle n'avait pas mis en lui ces deux principes indispensables à l'exercice de cette opération, l'intellect agent et l'intellect possible. C'est donc la perfection même de la nature humaine qui requiert que l'abstraction aussi bien que la réception des intelligibles, soit le fait de l'homme, non celui d'une substance séparée¹.

Mais pour qu'il en soit ainsi, pour que l'abstraction puisse être attribuée à l'homme, il ne suffit pas que les espèces intelligibles soient nôtres d'une manière quelconque, par exemple qu'elles aient pour sujet des phantasmes qui sont en nous. Cela ne suffit pas, car ce n'est qu'une fois abstraites des phantasmes que ces espèces sont intelligibles en acte; aussi longtemps que les espèces sont subjectées dans nos phantasmes, elles n'ont qu'une intelligibilité potentielle, et aussi longtemps que leur intelligibilité n'est que potentielle, il n'y a pas eu abstraction; il est donc impossible que l'abstraction puisse être attribuée à l'homme moyennant les phantasmes. Du reste, la fonction de l'intellect agent relativement aux espèces intelligibles, se compare à celle de l'art, relativement aux formes artificielles; or on n'attribue pas l'action de l'art aux choses artificielles, sous prétexte que les formes artificielles sont dans ces choses: par conséquent, du seul fait que les espèces intelligibles en acte sont en nous, on ne peut inférer que l'action de l'intellect agent est nôtre².

D'ailleurs, une telle opinion est manifestement contraire à l'intention d'Aristote, puisque ce dernier affirme expressément que ces deux choses différentes que sont l'intellect agent et l'intellect possible, sont *dans* l'âme, ce qui revient à dire que ce sont là deux puissances ou parties de l'âme, non des substances séparées d'elle.

Mais n'est-ce pas verser dans la contradiction que d'affirmer que l'intellect agent et l'intellect possible sont des facultés de l'âme? N'est-ce pas affirmer, en effet, qu'une même substance, l'âme, est à la fois en puissance et en acte sous le même rapport, étant donné que l'intellect possible est en puissance à l'égard des intelligibles, alors que l'intellect agent est en acte à l'égard de ces mêmes intelligibles?

Cette difficulté se résout facilement, nous dit saint Thomas³, si l'on considère de quelle manière l'intellect possible est en puissance à l'égard des intelligibles, et de quelle manière ceux-ci sont en puissance à l'égard de l'intellect agent. La potentialité de l'intellect possible à l'égard des intelligibles est celle de l'indéterminé au déterminé. En effet, l'intellect possible ne possède déterminément la nature d'aucune chose sensible, alors que tout intelligible est une nature spécifiquement déterminée. Or, sous

¹ *Op. cit.*, n.734.

² *Ibid.*, n.735.

³ *Ibid.*, n.738.

ce rapport, l'intellect agent n'est pas en acte; il n'a pas en lui la détermination de tous les intelligibles, car s'il avait cette détermination, les phantasmes ne seraient d'aucune utilité pour l'intellect possible; à lui seul, l'intellect agent pourrait actualiser ce dernier, et il ne serait plus vrai de dire, comme l'enseigne Aristote, qu'il est aux intelligibles ce que la cause efficiente est à l'effet qu'elle produit; il faudrait dire plutôt qu'il est ces intelligibles¹.

L'actualité de l'intellect agent, relativement aux intelligibles, consiste en ce qu'il est une vertu, un pouvoir immatériel actif, capable de rendre les autres semblables à lui-même, c'est-à-dire immatériels: les choses qui ne sont intelligibles qu'en puissance, il les fait intelligibles en acte. Bref, l'intellect agent est comparable à la lumière, laquelle actualise les couleurs, ce qui ne veut pas dire qu'elle a en elle-même la détermination de toutes les couleurs. Quant à cette vertu active que possède l'intellect agent, elle est une participation de la lumière intellectuelle propre aux substances séparées. Voilà pourquoi Aristote dit que l'intellect agent est comme un *habitus* et une lumière, expression qui ne conviendrait pas s'il était une substance séparée².

IV. L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME INTELLECTIVE

De la spiritualité de l'intelligence, on conclut logiquement et nécessairement à l'incorruptibilité de l'âme intellectuelle: la doctrine de l'immortalité de l'âme est donc une doctrine conforme à la psychologie d'Aristote. Au chapitre cinq du troisième livre du *De Anima*, le Stagirite dit de l'intellect séparé que lui seul est véritablement ce qui est, et que seul il est incorruptible et perpétuel³. Comme ce passage fait partie du traité où il est question de l'intellect agent, la plupart des commentateurs croient qu'il se rapporte, lui aussi, à l'intellect agent. Avec saint Thomas⁴, nous pensons plutôt que ce passage se rapporte à l'âme intellectuelle tout entière, étant donné qu'auparavant Aristote a déjà parlé de séparabilité à propos de l'un et l'autre intellect: il serait donc malvenu de déclarer maintenant que seul l'intellect agent est séparé. Inutile de rappeler que la séparabilité dont il est ici question signifie qu'il s'agit du caractère inorganique de ces deux facultés.

Maintenant rapprochons de ce texte ce qu'Aristote écrit au début de son traité de l'âme:

Si donc il y a quelque une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit véritablement propre, l'âme pourra posséder une existence séparée du corps; par contre, s'il n'y en a aucune qui lui soit propre, l'âme ne sera pas séparée, mais il en sera d'elle comme du droit, qui, en tant que droit, a beaucoup d'attributs, par exemple celui d'être tangent à une sphère d'airain en un point, alors que pourtant le droit à l'état séparé ne peut la toucher ainsi: il est, en effet, inséparable puisqu'il est toujours donné avec un corps⁵.

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.739.

² *Ibid.*

³ 430a23.

⁴ *Op. cit.*, n.742.

⁵ I, c.1, 403a10.

Comme l'observe saint Thomas¹, la question de l'immortalité de l'âme est une de celles qui intéressent tout le monde souverainement, et c'est pour cela qu'Aristote la soulève tout de suite; déjà il pose les principes de sa solution: s'il y a une opération ou une passion qui soit propre à l'âme, il faudra conclure que celle-ci est séparable du corps, car ce qui a une opération *per se* a aussi l'existence ou la subsistance *per se*. C'est Aristote lui-même qui juge important, quoique difficile, de déterminer si toutes les opérations vitales appartiennent à tout le composé vivant, ou si quelques-unes d'entre elles sont le fait de l'âme seule.

Au deuxième chapitre du second livre de ce même traité, Aristote laisse voir la même préoccupation². Parlant de la divisibilité de l'âme, il se demande si cette divisibilité est synonyme de distinction d'ordre spécifique seulement entre les parties ou puissances de l'âme, ou si on doit l'entendre d'une séparabilité d'ordre spatial, c'est-à-dire d'une localisation de ces parties à différents endroits du corps. La réponse à cette question, dit-il, est facile pour certaines d'entre elles, mais pour d'autres il y a difficulté. En ce qui concerne l'intellect, rien n'est encore évident; pourtant il semble bien que ce soit là un genre d'âme tout différent, et que seul il puisse être séparé du corps, comme l'éternel du corruptible.

C'est à la lumière de ces textes du premier et du second livre, qu'il faut lire ce qu'écrit Aristote au chapitre cinq du troisième livre, là où il affirme que seul l'intellect séparé est incorruptible et perpétuel. Il est clair, comme l'affirme saint Thomas, que c'est de toute la partie intellectuelle qu'il est ici question, non de l'intellect agent seulement, car ce n'est pas seulement l'opération de ce dernier qui est propre à l'âme seule, c'est aussi celle de l'intellect possible. Bref, ce que dit Aristote, à la fin de ce chapitre cinq est la conclusion d'un raisonnement dont il a déjà posé les prémisses. Et ce raisonnement s'harmonise avec un autre texte que nous empruntons à la *Métaphysique*:

Les causes efficientes ont donc une existence antérieure à leurs effets, mais les causes, dans le sens de causes formelles, sont coexistantes à leurs effets. C'est en effet quand l'homme est sain que la santé existe aussi, et la figure de la sphère d'airain est coexistante à la sphère d'airain. — Mais quant à savoir s'il subsiste quelque chose après la dissolution du composé, c'est à examiner. Pour certains êtres, rien ne s'y oppose: l'âme, par exemple, est dans ce cas; non pas l'âme tout entière, mais l'intellect [νοῦς], car pour l'âme entière, cela est probablement impossible³.

On sait que pour Aristote l'âme est la forme substantielle du corps vivant; elle est donc cause formelle, et, comme toute cause formelle, elle n'existe pas antérieurement au corps qu'elle informe. C'est dire que la perpétuité dont parle Aristote à propos de l'intellect est synonyme d'immortalité, c'est-à-dire d'une durée qui a eu un commencement, mais qui sera sans fin.

Après avoir affirmé nettement l'immortalité de l'intellect, Aristote déclare qu' [après la mort] on ne se souvient pas, parce que l'intelligence est impassible et que l'intellect passif, sans lequel on ne peut penser, est

¹ In I de Anima, lect. 2, n. 21.

² 413b13-413b24.

³ XII, c. 3, 1070a21 (trad. TRICOT, p. 159).

corruptible¹. Voilà encore un autre passage sur lequel les commentateurs ne s'entendent pas, et qui a donné lieu aux interprétations les plus fantaisistes². Selon saint Thomas, la vérité exprimée par Aristote est qu'après la mort la science des choses est encore dans l'âme, mais non de la manière qu'elle s'y trouvait pendant la vie. Il est vrai qu'Aristote a déjà dit qu'après la mort il ne reste plus dans l'âme ni connaissance ni amour³. Mais il ne faut pas oublier qu'à ce moment Aristote parlait au conditionnel, et s'exprimait comme si l'intellect était une faculté organique, conformément à une opinion en vogue à cette époque, voulant que toute âme fût incorruptible en elle-même, mais que chacune de ses opérations dépendît d'un organe. Dans ces conditions, il est clair que toutes les opérations vitales appartiennent au composé, que la débilitation ou la corruption de l'organe entraîne l'affaiblissement ou la cessation de l'opération même, et qu'après la mort le souvenir et l'amour s'évanouissent. Bref, si le composé est détruit, il faut bien reconnaître que les opérations qui lui sont propres ne subsistent pas. Mais il reste à savoir si toutes les opérations dont l'âme est le principe sont le fait du composé, ou si quelques-unes sont propres à l'âme seule. C'est là un point qu'Aristote déterminera au troisième livre; pour le moment, il se contente d'émettre un doute en ce qui concerne les opérations de l'intellect: l'intellect, dit-il, est sans doute quelque chose de plus divin et d'impassible⁴. Ainsi tout s'explique et l'on comprend ce que veut dire Aristote quand, traitant expressément de l'intellect, il affirme que seul l'intellect séparé est immortel, mais qu'on ne se souvient pas cependant [après la mort], parce que cet intellect est impassible, tandis que l'intellect passif est corruptible, et que sans ce dernier on ne pense pas. Aristote ne veut certes pas refuser toute opération à l'intellect après la mort: ce serait lui nier, par le fait même, la supériorité qu'il ne cesse de lui reconnaître sur toutes les autres parties de l'âme. Tout ce que veut dire Aristote, c'est qu'après la mort on ne rencontre plus dans l'âme intellectuelle les activités qui impliquent matière, telles que l'amour, la haine, la reminiscence. Quant à l'intellect passif, dont Aristote dit qu'il est corruptible, c'est tout simplement cette faculté qu'on appelle cognitive, faculté d'ordre sensible et partant organique. Mais pourquoi lui décerner le nom d'intellect? Parce qu'elle participe de la raison, à laquelle elle obéit et dont elle suit le mouvement. Dans l'état d'union de l'âme et du corps, l'intelligence ne peut opérer sans le concours de cet intellect passif, étant donné que toute intellection nécessite un retour de l'intelligence aux phantasmes. C'est dire que dans l'état de séparation de l'âme et du corps la science n'existe pas dans l'âme de la même manière qu'elle s'y trouve au moment de l'union. Quant à savoir de quelle manière on intellige après la mort, c'est, dit saint Thomas, une question qui ne concerne pas la psychologie⁵.

¹ *Op. cit.*, 430a23.

² TRICOT, *De l'Âme*, p.183, notes.

³ *De l'Âme*, I, c.4, 408b25.

⁴ S. THOMAS, *In I de Anima*, nn.163-167.

⁵ *In III de Anima*, nn.744-745.

V. L'OPÉRATION DE L'INTELLIGENCE

1. La dualité de cette opération

Poursuivant son étude de l'intelligence, Aristote reconnaît à cette faculté deux opérations différentes; l'une porte sur les intelligibles qui ne sont pas divisibles, tandis que l'autre a pour objet les intelligibles complexes. Il précise sa pensée en disant ce qu'il entend par indivisibles; il s'agit de choses dont l'intellection ne comporte pas de fausseté. En effet, les notions incomplexes telles que «homme» ne comportent en elles-mêmes ni vérité ni fausseté, et l'intelligence ne se trompe jamais quand elle ne fait que concevoir une quiddité, sans en rien affirmer ou nier. En ce qui concerne les intelligibles, le vrai et le faux sont le fruit de la composition des choses intelligées, comme l'un est le fruit du multiple¹. En matière de vérité et de fausseté, Aristote attribue à l'intelligence un rôle analogue à celui qu'Empédocle assignait au hasard relativement à la génération des choses. On sait qu'Empédocle rejetait la finalité dans la nature, et qu'il attribuait la division des choses et leur union à l'action fortuite d'un double principe, la haine et l'amitié: des parties animales surgissent spontanément dans la nature; si l'assemblage que l'amitié fait de ces parties est complet, il en résulte un animal capable d'engendrer un être semblable à lui. Ainsi fait l'intelligence avec les intelligibles: elle assemble des notions incomplexes, et cette composition donne lieu tantôt à la vérité, tantôt à la fausseté; à la vérité, quand les choses qu'elle unit ou compose sont composées et ne font qu'un dans la réalité; à la fausseté, quand les choses qu'elle unit ou compose ne le sont pas dans la réalité. Affirmer, par exemple, que la diagonale est incommensurable au côté du carré, c'est faire une composition où il y a vérité; affirmer, au contraire, la commensurabilité de ces deux lignes, c'est faire une composition où il y a fausseté².

L'exemple de la diagonale et du commensurable ne s'applique qu'aux propositions concernant l'essence des choses. Il n'en est pas toujours ainsi; souvent les compositions de l'intelligence se rapportent à des faits passés ou futurs; aussi n'est-ce pas sans raison qu'Aristote fait intervenir le temps comme élément essentiel à la vérité ou à la fausseté de certaines propositions³. La preuve qu'il en est ainsi est que beaucoup de propositions portant sur le passé ou le futur sont fausses; elles sont fausses, parce que l'intelligence unit ou sépare des choses qui, eu égard au temps, ne devraient pas être unies ou séparées.

Toutes ces compositions dans lesquelles se rencontrent le vrai et le faux, Aristote les attribue à l'intelligence comme à leur principe, car, selon la remarque de saint Thomas⁴, la composition d'une proposition n'est pas

¹ *Op. cit.*, 430a26; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.746-747.

² ARISTOTE, *ibid.*; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.747-748.

³ *Op. cit.*, 430a32.

⁴ *Op. cit.*, n.751.

l'œuvre de la nature, mais celle de la raison. Vu qu'il ne saurait y avoir vérité ou fausseté sans composition, on comprend qu'Aristote enseigne au sixième livre de la *Métaphysique* que le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'esprit¹.

2. L'intellection des indivisibles

a) *Le continu*. — Après avoir affirmé l'existence de deux opérations de l'esprit, Aristote étudie chacune d'elles en particulier. Il s'arrête d'abord à celle qui ne comporte ni vérité ni fausseté, l'intellection des indivisibles. Ici trois cas sont examinés: l'indivisible, en effet, se réalise d'une triple façon, à l'instar de l'un dont l'essence consiste dans l'indivision. L'un se dit soit du continu, soit de l'espèce, soit de l'unité même, c'est-à-dire de ce qui est absolument indivisible tel que le point et l'instant.

En ce qui concerne le continu, on serait surpris de voir Aristote le classer parmi les indivisibles, s'il n'avait pas soin de nous prévenir que l'indivisible se prend en une double acception, selon qu'il s'agit de l'indivisible en puissance ou de l'indivisible en acte. De fait, si le continu est qualifié d'indivisible, c'est qu'il n'est pas divisé en acte. Dès lors, quand l'intelligence pense le continu, par exemple une longueur, elle pense quelque chose d'actuellement un, donc quelque chose d'indivisible; et cela se fait, ajoute Aristote, dans un temps indivisible, car le temps, aussi bien que la longueur, est divisible ou indivisible². En d'autres termes, quand l'intelligence conçoit le continu, elle peut le faire de deux manières: divisiblement ou indivisiblement; divisiblement, quand, par exemple, elle pense l'une après l'autre les parties d'une ligne; indivisiblement, quand elle conçoit ces parties comme un tout qui n'est pas actuellement divisé. Selon saint Thomas³ il y a ici une allusion à Platon qui, parlant du mouvement de l'intelligence d'une manière métaphorique, le compare à celui du continu spatial. Pour écarter cette manière de voir, Aristote ajoute qu'on ne doit pas dire que, dans l'intellection du continu, la moitié de celui-ci est intelligée dans la moitié du temps (qu'il faut pour intelliger le tout), ce qui serait le concevoir comme actuellement divisé, alors qu'il n'est que divisible en puissance. Si chaque moitié d'une ligne est intelligée séparément, la ligne se trouve actuellement divisée par l'intelligence, et le temps l'est également; si, au contraire, la ligne est intelligée comme un tout résultant de deux parties, l'intellection se fait dans un temps qui, lui non plus, n'est pas divisé.

b) *L'indivisible selon l'espèce*. — Mais il n'y a pas que le continu qui soit indivisible; on appelle encore indivisible ce dont l'unité résulte de parties non continues; c'est le cas des choses qui sont unes selon l'espèce, par exemple un homme, une maison, une armée. Ces choses, dit Aristote, l'intelligence les pense dans un temps indivisible et au moyen d'une opéra-

¹ 1027b25.

² *De l'Âme*, III, c.6, 430b7.

³ *Op. cit.*, nn.753-754.

tion ou d'une partie indivisible de l'âme¹. Sans doute il existe une différence entre le continu et l'indivisible selon l'espèce, car, dans le premier cas, les parties n'existent qu'en puissance, tandis que dans le second elles sont actuelles: l'homme, par exemple, est fait de parties actuellement distinctes, telles que la chair, les os, etc. Mais quelque actuelles que soient ces parties, elles ont quelque chose d'indivisible, l'espèce dont elles sont les parties et que l'intelligence intelliye d'une manière indivisible². Il suit de là que lorsqu'on intelliye ce qui est indivisible selon l'espèce, c'est par accident qu'on intelliye les parties qui la constituent; en d'autres termes, les parties ne sont pas intelligées en tant que divisées, mais en tant que formant un tout indivisible. Rien n'empêche cependant que les parties d'un tel tout soient intelligées pour elles-mêmes; mais alors elles ne sont pas intelligées dans un temps indivisible.

Ce passage du *De Anima* est quelque peu obscur. Saint Thomas y voit l'intention d'Aristote de montrer un certain parallélisme entre l'indivisible qu'est le continu et l'indivisible selon l'espèce. De même, en effet, qu'avec ce dernier on a quelque chose, l'espèce, qui donne aux parties du tout leur unité, ainsi, avec le continu, on a quelque chose qui donne au temps et à la longueur leur unité, et ce quelque chose est soit le point et l'instant, ou encore l'espèce de temps et de longueur. Toutefois il existe une différence entre ces deux sortes d'indivisible: c'est que, dans un cas, celui de l'espèce, les parties du tout sont tantôt homogènes, tantôt hétérogènes, tandis qu'il y a toujours similitude entre les parties d'un continu³.

c) *L'indivisible absolu*. — Il reste un troisième indivisible, celui qui l'est totalement; c'est le cas du point, signe de la division entre les parties d'une ligne, de l'unité, et, en général, de tout ce qui divise les parties d'un continu, tel que l'instant relativement aux parties du temps. L'indivisible de ce genre, dit Aristote, se manifeste à l'intelligence de la même manière que la privation⁴. Il en est ainsi, explique saint Thomas⁵, parce que notre intelligence est tributaire des sens; ce sont les choses sensibles qu'elle appréhende d'abord, c'est-à-dire les choses qui ont de l'étendue; il suit de là que le point et l'unité se définissent négativement. C'est ce qui explique également pourquoi toutes les choses qui sont au delà du sensible ne nous sont connues que d'une manière négative; c'est le cas des substances séparées: nous savons d'elles qu'elles sont immatérielles et incorporelles.

Au point et à l'unité Aristote assimile les autres choses que nous connaissons par ce qui leur est opposé; par exemple le mal et le noir, lesquels, relativement à leur contraire, sont comme des privations; tout contraire, en effet, est comme l'imparfait et la privation par rapport au terme qui lui est opposé. Aussi Aristote affirme-t-il que c'est en quelque sorte par leurs

¹ *Op. cit.*, 430b15.

² S. THOMAS, *op. cit.*, n.755.

³ *Op. cit.*, n.756.

⁴ *Op. cit.*, 430b20.

⁵ *Op. cit.*, n.758.

contraires qu'on connaît l'un et l'autre, à savoir le mal, par le bien, et le noir, par le blanc. Pour cela, ajoute Aristote, il faut que notre intelligence soit en puissance, et que l'un des contraires soit en elle. En d'autres termes, pour connaître l'un des contraires, il faut que notre intelligence soit actualisée par l'espèce qui représente l'autre. On trouve ici, dans le texte d'Aristote, la réflexion suivante: «Si, par contre, quelqu'une des causes n'a pas de contraire, elle se connaît elle-même, et elle existe en acte et à l'état séparé»¹. L'interprétation correspondante de saint Thomas² est que s'il existe une intelligence pour laquelle la présence en elle d'un contraire ne soit pas nécessaire à la connaissance de l'autre, une telle intelligence se connaît d'abord, et, par elle-même elle connaît les autres choses; une telle intelligence est toujours en acte et existe séparément de la matière, comme il a été dit de l'intelligence divine au douzième livre de la *Métaphysique*.

Au sujet de ce troisième indivisible, il faut noter qu'ici la connaissance de l'indivisible, parce que négative, est postérieure à la connaissance du divisible, tandis qu'avec le continu et l'espèce c'est le contraire qui a lieu: nous connaissons d'abord l'indivisible, puis le divisible. Il en est ainsi pour deux raisons: d'abord parce que la connaissance confuse est antérieure à la connaissance distincte; et aussi, parce que ces deux indivisibles sont deux formes de la quiddité sensible, objet propre et premier de notre intelligence. Etant donné que l'objet propre de notre intelligence est la quiddité sensible, l'ordre selon lequel nous connaissons le divisible et l'indivisible est déterminé par le degré de proximité de l'un et de l'autre avec cette quiddité. Il suit de là que, lorsqu'il s'agit du continu et de la nature spécifique, c'est l'indivisible que l'on connaît d'abord, parce qu'on le connaît par lui-même et non par autre chose, étant donné que le continu aussi bien que la nature spécifique font partie de la quiddité corporelle. Il en va tout autrement avec l'absolument indivisible, tel que le point et l'unité: la connaissance que nous en avons est postérieure à celle que nous avons du divisible, ce qui s'explique par le fait qu'un tel indivisible comporte une certaine opposition avec les choses corporelles, objet propre de notre intelligence³.

3. La composition et la division

Parlant de la seconde opération de l'intelligence, Aristote déclare que la *diction*, opération par laquelle l'intelligence dit une chose d'une autre, comme c'est le cas de l'affirmation, est toujours vraie ou fausse. Mais l'intelligence n'est pas toujours dans la vérité ou la fausseté; c'est seulement dans l'appréhension de la quiddité d'une chose que l'intelligence est toujours vraie⁴. Cela s'explique par le fait que l'incomplexe, quant à sa quiddité, n'est ni vrai ni faux; la vérité et la fausseté consistent dans une certaine adéquation, dans une comparaison d'une chose avec une autre; une telle

¹ *Op. cit.*, 430b25.

² *Op. cit.*, n.759.

³ S. THOMAS, *Ia*, q.85, a.8.

⁴ *Op. cit.*, 430b26.

adéquation ou comparaison n'a lieu que lorsque l'intelligence compose ou divise; on ne la trouve pas dans l'intelligible complexe¹.

Mais si l'intelligible complexe n'est ni vrai ni faux en lui-même, d'où vient que l'intelligence est toujours dans la vérité quand elle appréhende simplement, sinon de ce que l'intelligence est alors en conformité avec la quiddité ainsi appréhendée. Aristote précise sa pensée en disant que, relativement à l'appréhension des indivisibles, l'intelligence se compare au sens relativement à la perception de son objet propre: la vue ne se trompe pas dans la perception du coloré; l'intelligence non plus, dans l'appréhension de la quiddité d'une chose. Si la vision donne lieu à une connaissance fausse, c'est qu'une composition intervient; quelque chose est ainsi surajouté à la sensation visuelle; on affirme, par exemple, que le blanc perçu est un homme, alors qu'il est autre chose. Ainsi en est-il de l'intelligence: comme le sens externe elle a un objet propre, la quiddité des choses sensibles, et, de soi, elle ne se trompe pas relativement à cet objet; mais si elle affirme quelque chose de cet objet, elle fait alors une composition, et c'est par cette composition qu'elle est dans la vérité ou la fausseté. Aussi importe-t-il de noter, avec saint Thomas², que l'erreur de l'intelligence, quand celle-ci perçoit la quiddité d'une chose, est accidentelle et due à une composition qui accompagne l'appréhension simple, ce qui peut se produire d'une double façon: soit que la définition d'une chose soit faussement appliquée à une autre chose, par exemple celle du cercle au triangle; soit que les parties d'une définition soient incompatibles, comme ce serait le cas si on faisait entrer *insensible* dans la définition d'animal, étant donné que l'animal est un vivant sensible; ici la définition serait fausse purement et simplement.

Après avoir dit que l'intelligence ne se trompe pas quand elle perçoit la quiddité d'une chose, pas plus que le sens quand il perçoit son objet propre, Aristote termine ce chapitre en disant qu'il en est de même pour toutes les choses qui sont sans matière³. Avec saint Thomas, nous pensons que, par ces choses qui sont sans matière, on doit entendre, non pas les choses intelligées, mais bien celles qui intelligent⁴. De fait, il s'agit des substances séparées, lesquelles sont exemptes de l'erreur parce que leur mode de connaître est semblable à celui de notre intelligence, quand celle-ci appréhende simplement la quiddité des choses.

4. L'imperfection de l'intelligence humaine

Remarquons avec saint Thomas⁵ qu'intelliger par le moyen de la composition et de la division est, pour l'intelligence humaine, une conséquence de son imperfection native, imperfection qui apparaît également dans le raisonnement: raisonner, c'est comparer un principe et une conclusion, de

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.760.

² *Ibid.*, n.763.

³ *Op. cit.*, 430b30.

⁴ *Op. cit.*, n.762.

⁵ *Ia*, q.58, a.4; q.85, a.5.

même que composer ou diviser, c'est comparer un sujet et un prédicat. Si, dans le principe même, l'intelligence voyait aussitôt la vérité de la conclusion, elle n'aurait jamais à discourir ou à raisonner; de même, elle n'aurait pas à composer ou à diviser si, dans l'appréhension de la quiddité d'un sujet, elle voyait tout de suite ce qu'on en peut affirmer ou nier. Le jugement et le raisonnement sont donc des opérations caractéristiques d'une faculté essentiellement imparfaite, d'une faculté qui, relativement au savoir, va de la puissance à l'acte et ne se perfectionne que successivement: incapable de savoir du premier coup et par un simple regard ce que sont les choses, il lui faut, pour en saisir les propriétés, unir ou diviser les concepts qu'elle a d'abord formés, ce qui est l'œuvre du jugement, puis, d'une composition ou division aller vers une autre, ce qui est proprement raisonner.

5. *Étude comparée de l'intellect pratique et de la sensation*

a) *La sensation, aussi bien que l'intellection, comporte une double opération.* — Après avoir affirmé l'existence de deux opérations caractéristiques de l'intelligence, Aristote constate une dualité semblable du côté des sens. À l'opération par laquelle l'intelligence perçoit la quiddité des choses, et où il n'y a ni affirmation ni négation, correspond, du côté des sens, l'opération par laquelle chaque sens perçoit son objet propre. Vraisemblablement il s'agit ici de chacun des sens externes, dont l'opération propre est manifestement quelque chose d'analogue à la simple appréhension de l'intelligence, sauf que celle-ci porte sur l'universel, tandis que le sens a pour objet le singulier. Mais on trouve aussi dans la partie sensitive une opération qui implique une sorte d'affirmation et de négation et qui, par là, rappelle la composition et la division propres à l'intelligence. Une telle opération a lieu quand la sensation s'accompagne de plaisir ou de douleur: il y a là quelque chose de plus que la simple appréhension du sensible; le sens affirme, en quelque sorte, que l'objet perçu est délectable ou qu'il ne l'est pas, et c'est là qu'Aristote voit une ressemblance entre la sensation et l'intellection¹, car le sens est alors comparable à l'intelligence lorsque celle-ci affirme qu'une chose est bonne ou mauvaise. Cette assimilation lui est suggérée par le fait qu'une perception de cette nature provoque un mouvement de l'appétit, mouvement de désir ou d'aversion, selon que l'objet est perçu comme agréable ou désagréable. La simple perception d'un sensible, d'une couleur par exemple, ne pousserait pas l'animal à le rechercher ou à s'en éloigner, si n'intervenait pas, dans cette perception, une sorte de jugement où l'animal attribue, en quelque sorte, à l'objet perçu la propriété de plaire ou de déplaire. Le sens compose donc ou divise à sa manière.

«À sa manière», disons-nous, parce que cette composition et cette division requièrent, dans la partie sensitive, une faculté distincte du sens qui ne fait qu'appréhender simplement. De fait, Aristote attribue cette seconde opération au sens commun: «...Éprouver le plaisir ou la douleur, c'est agir par la faculté sensible prise comme médiété et en relation avec le bon

¹ *Op. cit.*, 431a7.

ou le mauvais, en tant que tels»¹. Le sens commun, en effet, mis en regard des sens externes, est comme un centre vers lequel convergent différentes lignes. En mentionnant expressément le bon et le mauvais en tant que tels, Aristote indique qu'il s'agit là d'une formalité spéciale, et que ce n'est pas n'importe quelle action de la partie sensitive qui constitue une sensation de l'agréable ou de son contraire. C'est dire que le bon et le mauvais en tant que tels ne s'identifient avec aucun des sensibles, et que, dès lors, leur perception nécessite une faculté spéciale, une faculté à qui il revient de déclarer que l'objet senti est agréable ou désagréable, et de mettre ainsi l'appétit en mouvement. L'opération du sens commun offre donc une certaine analogie avec cette opération de l'intelligence qui consiste à affirmer ou à nier qu'une chose est bonne ou mauvaise. Mais ce n'est qu'une analogie; aussi Aristote dit-il du sens commun qu'il fait comme s'il affirmait ou niait².

Il importe de noter ici qu'Aristote ne fait pas expressément mention du sens commun; il se contente de dire qu'«éprouver le plaisir ou la douleur, c'est agir par la faculté sensible prise comme médiété et en relation avec le bon et le mauvais, en tant que tels». Saint Thomas en conclut qu'il s'agit là du sens commun, étant donné que c'est en ces termes qu'Aristote parle du sens commun quand il en traite *ex professo*³. On s'étonnera peut-être de voir qu'il ne soit pas question ici de l'estimative: n'est-ce pas à elle qu'il revient de percevoir les choses en tant que bonnes ou mauvaises, et de mouvoir ainsi l'appétit? À cela il faut répondre que l'estimative perçoit l'utilité ou la nocivité des choses, c'est-à-dire un bien ou un mal qui concernent la nature même de l'animal, non un bien ou un mal qui affectent le sens lui-même. De fait, l'estimative perçoit quelque chose qui est imperceptible aux sens externes (la brebis ne voit pas de ses yeux que le loup est un danger pour elle), tandis que le plaisir ou la douleur sont causés par l'objet que perçoit le sens externe.

Du reste, le plaisir et la douleur, c'est-à-dire le caractère agréable ou désagréable de la sensation externe, font partie de la conscience que l'animal prend de sa sensation; c'est proprement la conscience sensible. Or, la première fonction du sens commun, selon Aristote, est précisément de permettre à l'animal de sentir qu'il sent. L'interprétation de saint Thomas est donc justifiée.

b) *Sensation et intellection en regard de l'appétit.* — Quand Aristote affirme qu'il se rencontre, dans le sens, une opération analogue à la seconde opération de l'esprit, il appuie son affirmation sur le fait que la sensation de plaisir ou de tristesse équivaut à l'affirmation que l'objet perçu est bon ou mauvais. Le mouvement que le sensible imprime au sens comporte donc trois moments, selon le commentaire de saint Thomas⁴; d'abord, la

¹ *Op. cit.*, 431a10 (trad. TRICOT, pp.190-191).

² *Ibid.*, 431a9.

³ Cf. ARISTOTE, *op. cit.*, III, c.2.

⁴ *Op. cit.*, n.769.

perception du sensible comme convenable ou non convenable; en second lieu, le plaisir ou la tristesse consécutifs à cette perception; enfin, le désir ou l'aversion.

Il convient de noter ici que lorsqu'il s'agit du mouvement de l'appétit consécutif à la connaissance intellectuelle, Aristote ne mentionne que deux moments: l'appréhension du bien ou du mal est immédiatement suivie du désir ou de l'aversion, sans qu'il soit fait mention de plaisir ou de tristesse. Saint Thomas nous dit la raison de cette omission: elle marque la différence entre la sensation et l'intellection, en ce qui concerne leur manière respective de mouvoir l'appétit, différence qui vient de ce que l'intelligence saisit le bien universellement, tandis que le sens ne perçoit que le particulier¹. Car l'appétit est proportionné à la connaissance qui en est le principe; étant donné que l'intelligence saisit le bien ou le mal d'une manière universelle, il n'est pas étonnant que la volonté tende vers le bien et se détourne du mal ainsi perçus sans qu'il y ait au préalable plaisir ou tristesse. Il en va tout autrement pour les sens: ce n'est pas la raison de bien ou de mal qu'ils perçoivent, mais un bien ou un mal déterminé que l'on désire ou dont on s'éloigne précisément à cause du plaisir ou de la tristesse qu'il provoque. Il est incontestable que l'universalité dont il est ici question concerne la manière dont l'objet est connu, non l'objet lui-même, puisque c'est de l'intellect pratique qu'il s'agit ici, de cet intellect qui meut la volonté à désirer ce qu'il juge être un bien, et à s'éloigner de ce qu'il juge être un mal. Du reste, l'exemple apporté par Aristote, celui de la torche en mouvement qui annonce l'approche de l'ennemi², ne laisse aucun doute: il s'agit là d'un objet bien particulier. La raison juge que ceci est un bien et que cela est un mal, et c'est à cause de ce jugement, non à cause d'une délectation ou d'une tristesse sensible, que la volonté désire l'un et se détourne de l'autre. Bref, la volonté est mue directement par la raison, même si le jugement de la raison est lui-même dicté par la passion; tandis que l'appétit sensitif obéit directement à la sensation de plaisir ou de douleur.

c) *Les phantasmes sont à l'intelligence ce que les sensibles sont aux sens.*— Dans la comparaison qu'il fait entre la sensation et l'intellection, Aristote attribue aux phantasmes, à l'égard de l'intelligence, le même rôle qu'il reconnaît aux sensibles, à l'égard des sens. C'est dire que si les sensibles ont pour effet d'agir sur les sens, de les mouvoir, ainsi les phantasmes ont pour fonction d'agir sur l'intelligence, de la mouvoir; il suit de là que l'intellection est impossible sans la présence des phantasmes, comme la sensation est impossible en l'absence des sensibles³.

Il découle de là que l'intelligence est aux phantasmes ce que le sens commun est aux sensibles: de même que le sens commun est le centre auquel aboutissent tous les sensibles, ainsi l'intelligence est le centre vers lequel convergent tous les phantasmes. Il va sans dire que cette motion des phantasmes à l'égard de l'intelligence est une motion objective et qu'elle

¹ *Op. cit.*, n. 771.

² *Op. cit.*, 431b5.

³ *Ibid.*, 431a14.

s'exerce moyennant l'opération de l'intellect agent dont il a été question précédemment¹. Tout ce qu'Aristote veut dire ici, c'est que l'abstraction, qui est le mode de connaître propre à l'intelligence humaine, se fait à partir des phantasmes, non à partir des sensibles tels qu'ils existent en dehors de nous, ni même selon les modalités qu'ils revêtent dans la connaissance que nous en avons par les sens externes. Et cela est tout à fait normal, étant donné qu'il convient que l'abstraction se fasse à partir d'un objet qui, tout en restant dans les limites du sensible, soit aussi dégagé que possible de la matière. Or le phantasme répond à cette condition, puisqu'il est le terme de la connaissance des sens internes, n'étant autre que l'objet sensible dépouillé d'une partie de sa matérialité et représenté dans une image qui constitue l'ultime perfection de la connaissance sensible: «quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo»².

d) *La nécessité des phantasmes pour intelliger.* — C'est un point important de la psychologie aristotélicienne que cette affirmation de la nécessité des phantasmes pour penser, un point que saint Thomas met en lumière dans la *Somme théologique*³. Nous croyons utile de rappeler ici son enseignement. Pour penser, notre intelligence, dans l'état présent de l'union de l'âme et du corps, doit user actuellement des phantasmes; la *conversio ad phantasmata* dont parle si souvent saint Thomas n'est pas autre chose que l'usage actuel des phantasmes par l'intelligence. Notons que dans l'expression *conversio ad phantasmata* le mot *conversio* ne signifie pas nécessairement un retour de l'intelligence aux phantasmes, comme s'il s'agissait toujours de la répétition d'un acte; ce qu'il désigne d'abord, c'est l'acte par lequel l'intelligence se tourne en quelque sorte vers le phantasme d'où elle tire son objet propre. Dans la connaissance du singulier matériel cette *conversio* est un véritable retour, parce qu'alors l'intelligence revient proprement vers son point de départ, mais il n'en est pas toujours ainsi, car même la connaissance directe ne peut avoir lieu sans que la faculté qui connaît se tourne vers son objet, et cela est vrai même pour la connaissance sensible, comme saint Thomas l'enseigne expressément:

...Nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III de Anima; quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata; et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatibus ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit⁴.

Il importe de noter ici, à la suite de Cajétan⁵, qu'il s'agit exclusivement de l'état actuel de l'union de l'âme et du corps, non de l'intellection dans l'état de séparation ou dans l'état d'union après la résurrection.

¹ *Op. cit.*, III, c.5.

² S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.19, a.1.

³ *Ia*, q.84, a.7.

⁴ *De Ver.*, q.10, a.2, ad 7.

⁵ *In Iam*, q.84, a.1.

Cet usage du phantasme par l'intelligence est nécessaire non seulement pour acquérir la science, mais aussi pour utiliser celle que l'on possède déjà. À l'appui de cette assertion, on peut apporter certains faits d'expérience aussi bien qu'une preuve a priori. Parmi les faits d'expérience, il y a d'abord celui de l'impossibilité d'intelliger advenant une lésion organique. Ce fait est particulièrement significatif. En effet, puisque la lésion organique est un obstacle à l'intellection, on devra en conclure ou que l'intelligence est elle-même une faculté organique, ou que, tout en étant inorganique, elle ne peut intelliger sans l'aide d'une faculté organique. C'est cette dernière conclusion qui s'impose, étant donné qu'il est certain que l'intelligence n'a rien d'organique, qu'elle est au contraire toute spirituelle, comme le démontre la nature de son opération. À ce premier fait, s'en ajoute un autre: l'expérience que nous avons d'utiliser des phantasmes, c'est-à-dire des images sensibles soit pour intelliger nous-mêmes, soit pour rendre les choses intelligibles aux autres.

La preuve a priori est tirée de la nature même de notre intelligence dont l'objet propre est une nature qui a son existence dans le particulier sensible. Toute nature cognitive, en effet, est proportionnée à son objet propre. C'est ainsi que l'ange, qui est une substance totalement séparée du corps, a comme objet propre la substance intelligible séparée du corps; tandis que l'intelligence humaine, laquelle est unie à un corps, a pour objet propre une quiddité qui existe dans la matière corporelle. Or, cette quiddité on ne peut la connaître vraiment et parfaitement, à moins qu'on ne la connaisse comme existant dans le particulier sensible, puisqu'il est de son essence d'exister ainsi. Quant au particulier, c'est par les sens internes et l'imagination que nous le connaissons. Donc, étant donnée la proportion qui existe entre la puissance et son objet, et que cet objet, tant au point de vue de son existence qu'à celui de la connaissance qu'on en a, renferme deux choses, la nature et l'individu, il faut que la puissance soit en mesure d'atteindre l'un et l'autre; et comme elle ne peut atteindre le particulier sans être unie au phantasme, il s'ensuit que la puissance proportionnée à la quiddité matérielle est l'intelligence jointe à l'imagination.

Remarquons que saint Thomas, après Aristote, affirme la nécessité du phantasme non seulement pour abstraire, mais pour penser purement et simplement. Voici un texte où saint Thomas est explicite à ce sujet:

Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis. Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali. Cujus signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspicitur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasma sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine¹.

¹ *Contra Gentes*, II, c. 73.

Nous avons vu que l'enseignement de saint Thomas, relativement à l'impossibilité de penser sans les phantasmes, repose sur cette affirmation qu'il est de la raison de la quiddité sensible d'exister particulièrement:

...De ratione autem hujus naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis¹.

Cajétan soulève une difficulté au sujet de cette proposition: exister particulièrement est une modalité de la nature; c'est donc quelque chose de postérieur à la nature et, conséquemment, quelque chose qui ne fait pas partie de sa définition². Dans sa réponse le commentateur nous fait voir comment Aristote et Platon s'opposent ici: pour Platon, la quiddité sensible est constituée par la forme seule; et comme cette nature subsiste universellement, il n'est pas de son essence d'exister particulièrement. Pour Aristote, au contraire, la quiddité sensible ne peut subsister sans la matière; la nature bovine, par exemple, ne peut subsister sans chair et os, bien qu'il ne soit pas nécessaire qu'elle subsiste avec *cette* chair et *ces* os. Cela revient à dire que si l'existence particulière est une modalité de la nature sensible, cette modalité a sa racine dans cette nature même. En d'autres termes, la matière est de l'essence de la quiddité sensible. Quant au fait de ne pouvoir exister autrement que dans un individu, c'est là une modalité de la quiddité sensible, modalité qui est sans doute postérieure à la quiddité même, mais qui en dérive substantiellement, non à la manière d'un accident surajouté; bref, quand je dis: cet homme, je n'indique pas une nature substantiellement ou accidentellement autre que la nature humaine; je ne fais qu'indiquer un mode d'être de cette nature, mode qui est essentiel à une telle nature.

Du fait qu'il est essentiel à la nature matérielle d'exister dans un individu il s'ensuit, comme l'affirme saint Thomas, qu'on ne peut la connaître vraiment et parfaitement, à moins qu'on ne la connaisse comme existant dans un individu, car cette modalité est substantielle à la chose dont elle est la modalité; elle n'ajoute pas une autre formalité réelle à la nature, mais ne fait que marquer son mode d'être; ce n'est donc pas quelque chose qui se trouve en dehors des prédicats qui désignent l'essence, les prédicats du premier mode de perséité. Certes l'existence ne fait pas partie de l'essence de la quiddité sensible, mais la modalité de cette existence, à savoir l'existence particulière, lui est essentielle: à aucun moment on ne peut dire de quelque chose que c'est un homme, sans affirmer, par le fait même, que c'est un certain homme. Et s'il y a antériorité de la nature par rapport à la modalité existentielle de cette nature, cette antériorité n'est pas absolue mais relative à l'abstraction de l'intelligence³.

Notons encore, dans le raisonnement de saint Thomas, que le retour au phantasme est nécessaire à la connaissance vraie et complète, c'est-à-dire parfaite, de la quiddité sensible. Il ne faudrait pas conclure de là que ce

¹ *Ia*, q.84, a.7, c.

² *In Ia*m, q.84, a.7.

³ *Ibid.*

retour n'est pas nécessaire s'il s'agit de la connaissance imparfaite; ce serait prêter à Aristote et à saint Thomas une conclusion universelle à partir de prémisses particulières, puisqu'ils affirment simplement qu'on ne peut penser sans les phantasmes. Ce qu'il faut dire, au contraire, c'est que moins notre connaissance est parfaite, plus elle a besoin de s'appuyer sur les phantasmes. En effet, étant donné que la connaissance intellectuelle est une opération immatérielle, c'est-à-dire une opération qui s'élève au-dessus des conditions corporelles, s'il arrive que, pour une certaine intelligence, l'intellection parfaite d'un objet reste dépendante du corps au point de ne pouvoir s'exercer sans le secours des phantasmes, à plus forte raison en sera-t-il ainsi de l'intellection imparfaite, puisque celle-ci comporte une moins grande élévation au-dessus des conditions matérielles. Du reste, cela est confirmé par l'expérience: plus notre connaissance est parfaite, plus elle se libère et se purifie des phantasmes; cependant elle ne s'en dégage jamais totalement.

6. *La nature de l'âme manifestée par son opération.*

a) *L'âme est d'une manière toutes choses.* — À la suite de ses considérations sur l'intelligence, Aristote, dans le but de résumer tout ce qu'il a dit de l'âme, affirme que celle-ci est, en un sens, toutes choses¹, affirmation que les scolastiques ont élevé au rang d'axiome: *anima est quodammodo omnia*. C'est manifestement par le moyen de la connaissance que l'âme est ainsi tous les êtres, comme Aristote l'explique: toutes les choses, dit-il, sont ou sensibles ou intelligibles; or la science aussi bien que la sensation est identique à son objet.

Cette identité cependant doit être expliquée. La science et la sensation s'identifient avec les choses parce que, comme les choses, elles sont en puissance ou en acte; la sensation et la science en puissance se disent par rapport à ce qui est connaissable en puissance; la sensation et la science en acte, par rapport à ce qui est connaissable en acte. Par où il faut entendre que la sensation et la science en acte sont les choses connaissables en acte; tandis que les facultés de l'âme, les sens et l'intelligence, ne sont pas les choses connaissables elles-mêmes, mais sont en puissance à leur égard. Bref, c'est dans la mesure où l'âme est apte à connaître toutes choses qu'elle est, en un sens, toutes choses, et c'est au moment de la sensation et de l'intellection qu'elle s'identifie d'une manière actuelle avec ce qu'elle connaît².

On trouve une affirmation de ce genre chez certains prédécesseurs d'Aristote: étant donné que la connaissance est une assimilation, Empédocle en concluait que l'âme connaît toutes choses parce qu'elle est composée des principes de toutes choses. Ainsi comprise, l'identité de l'âme et des choses se réalise sur le plan physique ou entitatif: l'âme connaît la terre, l'eau, etc., parce qu'elle est terre, eau, etc. Ce n'est pas ainsi qu'Aristote l'entend: c'est sur le plan intentionnel que se réalise l'identité de l'âme et

¹ *Op. cit.*, 431b20.

² Cf. S. THOMAS, *op. cit.*, n.788.

des choses. Si l'âme est toutes choses, dit-il, cela signifie ou bien qu'elle est les choses mêmes, ou bien qu'elle en est la forme. Mais elle n'est pas les choses mêmes, car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme de la pierre: c'est ainsi qu'on dit de l'intelligence qu'elle est la chose intelligée en tant que la forme de ce qui est intelligé est la forme de l'intelligence en acte. En d'autres termes, c'est par la même forme que l'intelligence et la chose intelligée sont en acte: de là leur identité.

b) *L'âme comparée à la main.* — Du fait que l'âme, grâce à ses facultés cognitives, est d'une manière toutes choses, Aristote conclut qu'il y a lieu de la comparer à la main. La main, dit-il, est un instrument d'instruments¹: en effet, elle tient lieu, chez l'homme, des organes grâce auxquels les animaux sont armés pour les nécessités de la vie. Ce que la nature a donné aux animaux, grâce à ces organes, l'homme se le procure par le travail de ses mains. Or, ce que la main lui est pour la fabrication des choses dont il a besoin, l'âme l'est à l'homme pour la connaissance de toutes choses: elle lui tient lieu de toutes les formes et lui permet d'être, en quelque sorte, la totalité de l'être, puisqu'elle est apte à recevoir toutes les formes: par son intelligence, l'homme peut recevoir toutes les formes intelligibles; par ses sens, toutes les formes sensibles².

c) *L'intelligence dépend des sens.* — C'est au moyen de l'intelligence et des sens que l'âme est toutes choses: par l'intelligence, elle devient tous les intelligibles; par les sens, tous les sensibles. Mais il importe d'interpréter ce dualisme comme il convient. Il ne faudrait pas croire, en effet, que l'intelligence se suffit à elle-même et que l'âme est toutes choses indépendamment du concours des sens. Voilà pourquoi Aristote affirme une fois de plus la dépendance de l'intelligence à l'égard des sens. Partant de ce fait que rien de ce que nous intelligeons n'a d'existence en dehors des grandeurs sensibles, il en conclut que nos intelligibles, aussi bien les entités mathématiques que les entités naturelles, n'existent que dans les formes sensibles. D'où il suit que sans le sens il est impossible soit d'acquérir une science nouvelle soit d'utiliser celle que l'on possède déjà; au moment de penser, il faut former un phantasme³.

Ce passage du traité de l'âme correspond à ce qu'Aristote enseigne dans les *Seconds Analytiques*⁴, là où il affirme qu'il y a deux manières d'acquérir la science, la démonstration et l'induction, lesquelles diffèrent l'une de l'autre en ce que la première procède de l'universel, tandis que la seconde procède des choses particulières. Mais comme la connaissance de l'universel ne peut s'obtenir que par l'induction, il s'ensuit qu'il est impossible d'acquérir la science des choses dont on n'a pas la sensation. Et cela est vrai même des choses abstraites: pour affirmer le principe universel que le tout est plus grand que sa partie, il faut d'abord percevoir quelque tout sensible. De là vient que celui qui est privé d'un sens est incapable d'acquérir la science relative à l'objet propre de ce sens.

¹ *Op. cit.*, 431a1.

² Cf. S. THOMAS, *op. cit.*, n.790.

³ *Op. cit.*, 432a3-10.

⁴ I, c.18, 81a38; S. THOMAS, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect.30.

Comme on le voit, c'est l'importante question de l'origine des idées ou de notre connaissance intellectuelle qui se trouve touchée ici par Aristote. Nous ne tenons pas nos idées des formes sensibles subsistantes, comme le voulait Platon, car les formes des choses sensibles n'existent pas autrement que dans la matière, puisqu'on ne peut les concevoir, même universellement, sans la matière sensible¹.

Nous ne tenons pas davantage nos idées d'intelligences subsistantes, comme le voulait Avicenne, car alors notre intelligence ne dépendrait pas des sens pour connaître, ce qui est contraire à l'expérience: en effet, le défaut d'un sens nous prive de la science du sensible propre à ce sens; de plus, notre esprit ne peut, sans le concours des phantasmes, considérer actuellement ce qu'il a déjà appris et dont il a la science habituelle, ce qui explique l'impossibilité de penser advenant une lésion dans les organes des sens internes, imagination ou mémoire².

Nous ne tenons pas davantage nos idées de nous-mêmes, comme le veulent les partisans des idées innées, pour qui l'âme possède en elle-même la connaissance de toutes choses, mais une connaissance à laquelle fait obstacle l'union de l'âme et du corps; conformément à cette opinion, apprendre consiste uniquement à se souvenir, et pour ce faire les sens ne seraient d'aucune utilité. Cette opinion ne tient pas plus que les autres, car il est inconcevable que l'union de l'âme et du corps soit naturelle, et qu'en même temps elle soit un obstacle à l'intellection; il est inconcevable que, dans l'exercice de son opération la plus parfaite, l'âme trouve un obstacle dans le corps avec lequel elle tend naturellement à rester unie³.

STANISLAS CANTIN.

¹ Cf. S. THOMAS, *De Ver.*, q.10, a.6.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*