

Article

« Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel »

Thomas Hébert

Laval théologique et philosophique, vol. 5, n° 1, 1949, p. 33-65.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019816ar>

DOI: 10.7202/1019816ar

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

Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel

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

I. NOTIONS PRÉREQUISES POUR L'INTELLIGENCE DE LA THÈSE

1. La nature de la connaissance humaine

a) *L'univers des anges*.—Il n'est pas inutile de dire un mot de l'univers angélique pour manifester, par voie de contraste, la place exacte qu'occupe l'homme parmi les êtres intellectuels. S'il est vrai de dire qu'il appartient à la sagesse d'ordonner les choses, *nam sapientis est alios ordinare*¹, ce sera à travers l'ordre qui se trouve dans l'univers tout entier qu'éclatera la véritable nature de l'intelligence humaine et sa capacité d'atteindre les choses. Saint Thomas nous enseigne que la créature spirituelle qu'est l'ange a toutes les perfections qui lui conviennent dès le premier instant de sa création. Elle possède tout ce qui concourt à former sa nature propre: même toutes ses idées grâce auxquelles l'ange connaît l'univers que le Créateur a décidé de créer, lui viennent directement de Dieu².

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

...Sic igitur, quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit³.

Similitudo vero intellectus substantiae separatae, quum sit universalis virtutis, quasi quaedam una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuorum, quae sunt principia materialia; ita quod per eam substantia separata non solum naturam generis et speciei, sed etiam individui, cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit, sit materialis; vel quod sint infinitae, secundum numerum individuorum.

¹ S. THOMAS, *In XII libros Metaphysicorum*, Prooemium.

² S. THOMAS, *Ia*, q.55, a.2, c.; q.56, a.2, c.

³ *Ia*, q.55, a.3, c.

Adhuc, Quod potest inferior virtus, potest et superior, sed eminentius. Unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus superior operatur per unum tantum; virtus enim quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilibus, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum¹.

Nous voyons d'après ces textes que la faculté de connaissance chez l'ange est plus unifiée, moins diffuse que chez l'homme. Celui-ci aura besoin d'une multiplicité de facultés de connaissance pour atteindre les choses et chaque faculté, à son tour, aura besoin d'une multiplicité de moyens de connaître, si bien que, pour chaque chose, il lui faudra une nouvelle espèce sensible ou intelligible selon le cas. «Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso...»².

À mesure que nous descendons dans la hiérarchie des intelligences, à mesure que nous nous éloignons de la perfection de la connaissance divine, l'objet s'éloigne et devient, pour ainsi dire, moins connu. Cette conclusion ressort des textes que nous venons de citer. Nous avons vu, en effet, que plus une intelligence angélique est supérieure, moins elle a d'espèces, mais mieux elle connaît l'objet, plus elle le pénètre; inversement moins l'intelligence angélique est parfaite, plus elle a d'espèces et moins elle pénètre les choses. Donc, en descendant l'échelle angélique les espèces se multiplient et l'objet s'éloigne de l'intelligence. Au terme de cette dégradation se trouve une intelligence qui n'a aucune espèce infuse, une intelligence qui est obligée de rechercher elle-même son propre objet; c'est le cas de l'homme³.

b) *La condition particulière de l'intelligence humaine.*—Si Dieu crée une intelligence inférieure à celle des anges, il faut que ce soit l'intelligence humaine, parmi toutes les intelligences la dernière et la plus infirme⁴.

Mais nous pouvons nous demander comment elle s'exerce en tant qu'intelligence. Comment pourra-t-elle connaître? La question a son importance quand nous songeons que saint Thomas enseigne qu'à l'encontre de l'ange, tout n'est pas donné à l'intelligence humaine dès le premier instant de sa création: en tant que faculté, elle est d'abord table rase et ne contient rien qui puisse lui permettre de connaître. Elle devra acquérir ses idées en partant de l'expérience, n'ayant aucune espèce infuse. Cela lui sera nécessaire, non pas parce que l'objet, son objet propre et proportionné, est un être morcelé et imparfait, mais avant tout et surtout à cause de sa propre faiblesse native. L'intelligence humaine, à cause de sa pauvreté, a besoin de l'expérience; c'est à partir des choses matérielles, des êtres les plus inférieurs, qu'elle doit acquérir toutes ses espèces intelligibles

¹ S. THOMAS, *Contra Gentes*, II, c.100; voir aussi, c.98 et *Ia*, q.57, a.2, c.

² *Contra Gentes*, II, c.98.

³ S. THOMAS, *In II Sententiarum*, dist.3, q.3, a.3.

⁴ *In III Sent.*, dist.31, q.2, a.4; *Ia*, q.76, a.5, c.

qui lui permettront de connaître. C'est donc dire qu'elle doit chercher son objet au dehors d'elle-même. Elle doit constater au dehors, dans les êtres très limités et imparfaits du monde de la matière, les «fragmentations» de vérités que constituent ces êtres en eux-mêmes et dans leurs relations mutuelles. À partir de ces faibles reflets de l'Unique Vérité, l'homme pourra alors s'élever par ses jugements et ses raisonnements jusqu'à la Vérité Suprême elle-même. La foi viendra compléter son trésor de vérité, lequel ne pourrait jamais être aussi riche sans ce secours de l'ordre surnaturel. L'homme, laissé à ses propres forces, ne pourrait jamais aspirer à si haut.

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

c) *Dépendance de l'intelligence humaine de la matière.*—Saint Thomas enseigne, après Aristote, que l'âme humaine est une forme naturelle en ce sens que par elle-même elle ne peut être une espèce complète; elle doit informer un corps pour former avec lui une unité substantielle. Si l'âme, comme d'ailleurs toute forme naturelle, est supérieure à la matière et plus parfaite qu'elle, il reste vrai que le tout, composé de matière et de forme, est plus parfait que ses principes constitutifs, puisqu'il est plus complet¹. Or, en maints endroits de son œuvre, il nous rappelle que l'âme humaine est la forme du corps, que, par conséquent, nous ne devons jamais la concevoir dans son état naturel, à la façon des substances séparées². Mais puisque ce qui nous intéresse c'est moins l'âme elle-même que l'intelligence, sa propriété, c'est de cette dernière que nous allons surtout parler. Comment connaît-elle et comment saisit-elle les différents objets qu'elle peut atteindre?

Après avoir montré qu'il est naturel à l'âme humaine d'être unie au corps pour former avec lui une unité substantielle, saint Thomas enseigne, dans les *Quaestiones disputatae de Veritate*³, que la faculté intellectuelle doit se servir du corps pour entrer en possession de son objet propre. En d'autres termes, la matière devient pour la connaissance humaine une nécessité non seulement parce que l'intelligence requiert le corps pour atteindre son objet, mais aussi parce que toute connaissance doit lui venir des choses matérielles.

¹ In III Sent., dist.5, q.3, a.2, ad 5.

² Contra Gentes, II, cc.58, 64, 65, 68, 69, 70; In II de Anima, lect.1; Ia, q.75, a.1, c.

³ Q.19, a.1; Ia, q.84, a.7, c.

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

Le sens profond de la définition de l'homme est maintenant plus clair que jamais. L'homme est un «animal raisonnable»; cela suppose qu'il possède la vie végétative et la vie sensitive comme condition nécessaire à la vie même de l'intelligence dont l'acte propre est le raisonnement. L'homme devient par le fait même en quelque sorte le résumé de tout le cosmos; toute la nature dans l'homme est comme ordonnée à la pensée et par celle-ci, à Dieu. L'intelligence humaine a besoin de la matière pour vivre et la matière elle-même est en fonction de la pensée. Nous pouvons donc inférer la nécessité des choses matérielles qui ne pensent pas, mais qui sont en vue de la pensée. L'univers en tant que cheminant vers cette vie non encore atteinte est appelé par saint Thomas «universus sub motu existens»¹.

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

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

¹ S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Potentia*, q.5, a.9, c.

*Ad haec, cum species illae sint abstractae a singularibus materialibus, licet non repraesentent hoc aut illud determinate, sed in communi, tamen non possunt totaliter abstrahere a connotatione individuorum, quia natura illa sic abstracta similitudinem ad rem ut existentem in individuis habet... Et ita converti ad phantasma est necessarium in omni cognitione, in qua adumbratur aliquod esse rei sensibilis, quod in solis singularibus invenitur; singularia autem in sensibus repraesentantur...*¹

En résumé, nous pouvons dire que l'intelligence la plus infime et imparfaite qui puisse se concevoir dans la création sera liée à un corps. C'est dire que l'être intelligent qu'est l'homme est nécessairement animal et corps, et cela en vue de la pensée. Il faut que l'essence même de l'homme soit composée de matière et de forme, de corps et d'esprit. Retenons comme conclusion que l'intelligence humaine suppose toute la nature corporelle qui forme notre cosmos dont l'homme lui-même se trouve comme le résumé. Si, d'une part, la matière s'oppose à la connaissance, d'autre part, elle devient nécessaire pour une connaissance particulière, celle de l'homme. «Intelligere dicitur esse actus conjuncti non per se, sed per accidens, in quantum scilicet ejus objectum, quod est phantasma, est in organo corporali»².

2. L'élaboration de l'universel

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

Saint Thomas manifeste par une autre voie, celle de l'émanation, la nécessité des puissances organiques chez les êtres inférieurs. Point n'est besoin de dire qu'il ne s'agit nullement ici de l'émanation des créatures de Dieu. Nous voulons parler uniquement de l'émanation qui se rencontre dans les êtres finis, et de ses degrés. Telle nature, en effet, tel mode d'émanation; et plus une nature est supérieure, plus ce qui émane d'elle lui est intime. «...Secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum»³.

S'agit-il d'êtres inanimés? Le terme de l'émanation sera complètement extérieur. Ils n'agissent que physiquement les uns sur les autres;

¹ JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, T.III (ed. REISER), pp.332b17ss.

² S. THOMAS, *De Unitate Intellectus contra Averroistas*. Cf. NORMAND MARCOTTE, S.M., *The Knowability of Matter "secundum se,"* dans *Laval théologique et philosophique*, 1945, Vol.I, n.1, pp.102ss.

³ *Contra Gentes*, IV, c.11.

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

Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio hujus vitae magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, quum emanatio semper fiat ex uno in alterum¹.

Il y a donc, selon saint Thomas lui-même, imperfection radicale dans la vie sensitive en raison de l'émanation elle-même. Le fruit d'une faculté passe, pour ainsi dire, à l'extérieur pour féconder et constituer en acte premier une nouvelle faculté et cela en raison même d'une certaine gradation, d'une certaine hiérarchie. Or, ce qui est d'un grand intérêt à noter ici, c'est que la nature de la vie sensitive comporte cette exigence parce qu'une faculté sensible ne saurait réfléchir sur elle-même. Saint Thomas en maints endroits de ses œuvres note cette impossibilité à cause précisément de la matière dont le sens a besoin et dont il ne saurait se passer sans détruire sa nature². La connaissance sensible reste donc imparfaite en raison même de son propre mode d'émanation.

Mais il y a plus. Saint Thomas indique que la connaissance sensible—et il ne parle que de celle-là en ce moment—implique passivité. Or, l'enseignement constant du Docteur Angélique sur ce point veut que la faculté sensible soit passive vis-à-vis son objet, sur le plan entitatif comme sur le plan intentionnel, quoique ce dernier soit le plus important, comme nous l'indique saint Thomas³. Nous voyons immédiatement notre dépendance des choses et le rôle de mesure qu'elles jouent par rapport à notre

¹ *Contra Gentes*, IV, c.11.

² *In II Sent.*, dist.19, q.1, a.1; *In III Sent.*, dist. 23, q.1, a.2. ad 3.

³ *Ia*, q.79, a.2, c.; q.14, a.1, c. Voir aussi le commentaire de BANNES sur cette question: ... *Dubitat ergo*.

connaissance. Les choses elles-mêmes vont nous renseigner sur la vérité qu'elles portent et c'est à partir d'elles que nous allons nous élever jusqu'à l'objet propre et proportionné de notre intelligence, voire jusqu'à la connaissance de Dieu lui-même¹.

Cette imperfection radicale de la connaissance humaine, toutefois, va se faire sentir même dans l'intelligence, dont le verbe émane d'une manière imparfaite et où un certain *pati* est engagé. Soumise à un objet extérieur pour obtenir son principe même de connaissance², l'intelligence humaine implique aussi imperfection dans son mode d'émanation; car, quoique dans l'acte même de connaissance, le connaissant soit le connu, l'intention conçue dans l'intelligence n'est ni l'intelligence ni la substance. Saint Thomas enseigne bien, en effet, que dans l'acte de connaître, l'homme exprime son verbe; mais ce verbe n'est aucunement son intellection. Jean de Saint-Thomas présente bien la doctrine du Maître en résumant ainsi sa pensée:

*Expressio productiva verbi seu dictio non est actio distincta ab ipso actu immanente intellectionis, sed ipsa intellectio est virtualiter actio productiva verbi; nec indiget intellectio alia actione, per quam producatur, quia procedit per emanationem, neque alia actione, qua producat, quia ipsa virtualiter est productio*³.

*Intelligere et dicere differunt ut res et modus, intelligere autem et verbum differunt sicut res et res*⁴.

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

Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse...⁵.

*Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta; intelligendo enim se, intelligit omnia alia...relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta*⁶.

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

¹ *Rom.*, I, 20.

² *Contra Gentes*, II, c. 60; IV, c. 11.

³ *Curs. phil.*, T. III, p. 348a12; *Ia* q. 27, a. 1, c.; *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 5.

⁴ *Curs. phil.*, T. III, p. 349b15; *Ia* q. 34, a. 1, ad 3.

⁵ *Contra Gentes*, IV, c. 11; I, c. 45.

⁶ *Ibid.*, IV, c. 11; I, c. 49.

les trois Personnes Divines, Père, Fils et Saint-Esprit, se distinguent dans l'unité, en réalise la perfection : les Personnes Divines s'identifient par leur séparation¹.

Et cette émanation du verbe mental se mesure en quelque sorte de par les choses dont la connaissance elle-même dépend. Il y aura ainsi une relation intime entre notre connaissance intellectuelle et notre connaissance sensible, car l'une ne peut avoir lieu sans l'autre. Le terme émané dans notre intelligence plonge en quelque sorte des racines dans la connaissance sensible, puisque ce terme procède de l'intelligence et de l'espèce impressée comme d'un unique principe². Or, l'espèce impressée vient du dehors en autant qu'elle trouve son origine dans les facultés sensibles, voire dans la faculté la plus basse chez nous, le toucher, dernier critère de toute notre certitude humaine³. Saint Thomas va jusqu'à voir une proportion entre la perfection de l'intelligence humaine et celle du toucher⁴.

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

b) *Nécessité et rôle des sens dans la connaissance humaine.*—Parler du toucher comme le fait saint Thomas, c'est montrer jusqu'à quel point nous sommes rivés à l'expérience sensible. Si notre intelligence peut s'élever à la considération et à la contemplation des vérités les plus nobles, à la Vérité Unique qu'est Dieu, nous n'avons pas le droit d'oublier les origines très humbles de toute notre connaissance, de tout notre savoir. C'est à partir des choses les plus matérielles que nous nous élevons jusqu'aux choses les plus sublimes ; la sagesse humaine trouve son point de départ, comme son pivot de certitude, dans les êtres qui sont si peu êtres qu'ils sont morcelés et multipliés et cela précisément pour qu'ils puissent être. L'homme est lié à eux dans sa vie tout entière⁵.

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

Saint Thomas nous enseigne que, quoique la connaissance sensible, en tant que telle, soit l'objet connu en acte, elle revêt un caractère passif

¹ Ia, q.27, a.1, c.

² J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, pp.672a41, 679b39, 681a36, 707b31; T.III, p.102a35.

³ S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.19 (ed. PIROTTA), nn.482-483.

⁴ *Ibid*, nn.484-485.

⁵ IIIa, q.11, a.2, c.

en ce sens qu'elle doit subir l'action de son objet¹. D'où nous pouvons inférer que la sensation sera la résultante de l'impression sensible de l'objet sur l'organe du sens. Le sens en acte est alors le sensible lui-même en acte². Il est manifeste qu'une telle connaissance, pour ce qui regarde les sens externes, n'est possible que si l'objet est présent. Mon œil, en effet, voit un oranger dans la mesure seulement où cet oranger est présent et vient en contact avec mon organe visuel. La sensation des sens externes durera aussi longtemps que nous subirons ou que nous subissons l'influence du sensible. Nous pouvons donc conclure que si les seuls sens externes existaient chez nous, nous n'aurions pas d'autre connaissance que celle qui suppose toujours la présence physique de l'objet. Notre connaissance resterait bien imparfaite, car, comme nous le dit saint Thomas, la connaissance sensible ne pénètre aucunement au sein de l'être; elle s'arrête, au contraire, au simple phénomène, à ce qui apparaît, à l'accident³. Mais notons que les sens ne saisissent pas l'accident dans sa nature⁴.

Toutefois, il faut bien le dire, cette connaissance des sens externes reste essentiellement obscure et très subjective. Il est vrai que la connaissance en tant que connaissance implique objectivité, mais dans la connaissance sensible des sens externes une réception physique est engagée dont il faut sans cesse se souvenir: l'objet doit influencer physiquement l'organe, sans quoi la connaissance dans cet ordre n'est plus possible⁵.

Nous nous rapprochons davantage de la réceptibilité de la matière et sous ce rapport nous quittons en quelque sorte la connaissance comme telle. À la limite seulement nous rejoignons la matière, mais alors la connaissance n'est plus. Voilà pourquoi il ne faut pas pousser trop loin la perfection de cette connaissance comme le voudraient les modernes⁶.

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

Toutefois, le simple témoignage de notre conscience nous avertit que là ne s'arrête pas notre connaissance sensible, car nous nous souvenons de choses que nous avons vues; nous saisissons les choses absentes. Nous pouvons même fabriquer nos «châteaux en Espagne» en saisissant ces mêmes objets, mais dans une ordination que nous y mettons nous-mêmes. En d'autres termes, nous ne sommes pas liés à la présence de l'objet; nous pouvons en quelque sorte faire abstraction de cette existence et nous élever à une connaissance plus parfaite au sein même de la connaissance sensible. Dans cet ordre, saint Thomas distingue quatre facultés: le sens commun, l'imagination, l'estimative ou la cogitative et enfin la mémoire.

¹ *Ia*, q.78, a.3, c.

² *Ia*, q.17, a.2, ad 1; q.55, a.1, ad 2.

³ *Ia*, q.57, a.1, c.

⁴ *Ia*, q.78, a.3, c.

⁵ *Ibid.*

⁶ LESLIE J. WALKER, *Theories of Knowledge*, Longmans, Green and Co., N. Y. 1924, p.383.

Or, toute cette connaissance sensible est donnée par saint Thomas, à la suite d'Aristote, comme une condition «sine qua non» de la connaissance intellectuelle chez nous. En d'autres termes, le sens lui-même présente en une certaine façon l'universel à l'intelligence: *sensus est quodammodo etiam ipsius universalis*¹. Le secret de la continuité de notre connaissance tout entière et des rapports qui existent entre les deux ordres de connaissance chez l'homme est contenu dans cette formule de saint Thomas. Là éclate également le rôle fonctionnel de la connaissance sensible et l'importance qu'elle a, de fait, dans l'acquisition de l'universel, objet de notre intelligence.

Quand nous percevons quelque chose par nos sens externes, nous ne percevons que les accidents individuels. C'est dire que le sens ne saisit directement et *per se* que ce qui apparaît. Mais nous devons également dire que les sens saisissent d'une façon indirecte toutefois, secondaire et *per accidens*, la substance individuelle elle-même². Nous savons, en effet, que l'accident dans l'ordre naturel des choses ne peut exister par soi: sa nature exige la présence d'un sujet d'inhérence. C'est par là qu'il se définit. Or, c'est précisément ce sujet d'inhérence en tant qu'il est racine des accidents et qu'il rend raison d'eux, que nous appelons la substance prédicamentale.

Or, il n'existe dans la nature que des substances déterminées: la substance qui n'aurait pas sa détermination propre serait une contradiction. De plus, quoique l'universel tel qu'il est dans notre esprit, ou bien tel qu'il est en lui-même, ne doive pas être identifié avec le singulier, puisqu'il en fait abstraction, toutefois dans le monde concret ce même universel ne se distingue pas réellement du singulier; une simple distinction de raison s'introduit ici. En effet, Pierre est réellement homme et nous manifestons cela par la prédication d'identité³.

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

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

¹ S. THOMAS, *In II Posteriorum Analyticorum*, lect.20.

² *In I Post. Anal.*, lect.30; *In II*, lect.20.

³ S. THOMAS, *De Ente et Essentia*, c.3.

cerne les intelligences angéliques, qui, quoiqu'elles possèdent dès leur création toutes les espèces dont elles auront besoin, ne peuvent s'en servir, pour ce qui concerne les choses d'ici-bas, qu'en autant que ces mêmes choses existent¹. Notre intelligence, par contre, n'a pas d'idées innées, mais doit les acquérir à partir des choses dont elle dépend et par lesquelles elle est mesurée. Il résulte donc que tout en atteignant le singulier comme tel, l'accidentel, les apparences, le sens atteint également d'une certaine façon l'universel², car autrement nous détruisons la raison fonctionnelle du sens. Toutefois, il faut bien le dire: le sens n'atteint pas l'universel dans le concret sous sa raison même d'universel; il n'atteint pas l'universel formellement. Cependant, et il faut le remarquer: du moment que le singulier est présent à l'âme, l'universel lui aussi l'est d'une certaine façon, car, quoique les facultés de l'âme soient principes prochains d'opération, il reste vrai que l'âme elle-même en est le principe éloigné³.

L'universel, sous ce rapport, n'est pas encore connu par l'intelligence, car il n'est intelligible qu'en puissance. Ce n'est que lorsque l'intelligible sera en acte que l'intelligence pourra le saisir comme son propre objet et proportionné. Mais alors nous aurons fait abstraction du singulier comme tel⁴.

Nous voyons combien notre connaissance est soumise au sens, car si celui-ci n'appréhendait pas déjà l'universel d'une certaine façon tout en saisissant son objet propre et proportionné, le sensible comme tel, notre intelligence serait, pour ainsi dire, frustrée de son objet propre, la quiddité des choses sensibles. Il serait faux de dire que toute notre connaissance prend son origine dans les sens⁵. Le sens produit en quelque sorte l'universel, non pas d'une façon formelle et par mode de causalité efficiente,

¹ JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, T.IV, disp.22, a.2 (ed. VIVÈS), pp.805ss.

² *De Principio individuationis*, c.2, dans *Opuscula Omnia*, T.IV (ed. MANDONNET) p.193ss. Nous savons que l'authenticité de cet opuscule est contestée. Le PÈRE MANDONNET l'a classé parmi les écrits apocryphes pour des raisons qu'on ne peut ignorer. Même le style paraît assez différent de celui de SAINT THOMAS. Cependant, MGR GRABMANN tient cet opuscule pour authentique. Quoiqu'il en soit, même le PÈRE MANDONNET reconnaît que «les opuscules en question sont de doctrine thomiste et même parfois de doctrine ultra-thomiste, parce qu'ils ont la préoccupation visible de concorder, ou d'unifier certaines doctrines divergentes de saint Thomas, ce en quoi ils dépassent la pensée du maître, mais ils n'en sont pas moins, pour le fond, ou le principal dans la ligne doctrinale de saint Thomas». — P. MANDONNET, *Opuscula Omnia*, Paris, Lethielleux, 1927, T.I, Introduction, p.XLIII). Ajoutons cependant que ces opuscules sont de valeur très inégale. CAJÉTAN, par exemple, rejetait l'authenticité du *De Natura generis*, non seulement pour des raisons de style, mais à cause de la doctrine: «...Tractatum illum forte numquam vidit sanctus Thomas. Stylus enim ejus non est; et multa ibi sunt, quae doctrinae ejus non consonant». (*De Subjecto naturalis philosophiae*, Québec, ed. LAVAL, 1939, p.20a9). Il nous semble qu'on ne pourrait en dire autant du *De Principio individuationis*. Pour les points qui nous intéressent ici, la doctrine de cet opuscule, plus explicite, est néanmoins conforme à celle des autres textes que nous citons.

³ *Ia*, q.76, a.1, c.

⁴ Nous renvoyons au commentaire sur les *Seconds Analytiques*, I, lect.30, et II, lect.20 où SAINT THOMAS discute longuement, en commentant ARISTOTE, l'élaboration de l'universel. Nous nous en tenons à ses conclusions qui seules nous intéressent ici.

⁵ *Ia*, q.1, a.9, c.

mais d'une façon matérielle, en autant qu'avec la causalité principale de l'intellect agent il concourra à produire l'espèce impressée, principe même de notre connaissance intellectuelle¹.

Nous pouvons comprendre maintenant pourquoi saint Thomas enseigne que nos sens sont cause des premiers principes de toute notre science² puisqu'ils sont la cause quasi matérielle des termes qui sont mis en composition ou en division dans l'énonciation de nos premiers principes. C'est grâce au ministère des sens que l'intelligence humaine acquiert toute sa science. Toutefois, nous pouvons nous demander ici si les sens concourent de quelque façon à l'énonciation de nos premiers principes dans la complexité de leur énonciation et en autant qu'ils supposent le jugement. Cajétan enseigne que même là il existe une dépendance de notre intelligence vis-à-vis les sens³. Il est manifeste pour Cajétan que notre connaissance des premiers principes de notre raison dépend des sens. Notre intelligence étant en puissance par rapport aux objets, par rapport aux jugements qu'elle doit porter sur eux, a besoin d'être déterminée. Les objets eux-mêmes par le ministère des sens seront donc ces principes déterminateurs.

c) *Rôle de la cogitative chez l'homme.*—L'expérience nous atteste que les sens externes ne perçoivent dans le monde sensible que certains aspects, tels que la couleur, l'odeur, le son, la saveur, la dureté, la température, etc. . . Le sens commun a conscience de ces sensations et les distingue les unes des autres; l'imagination en conserve la représentation. Mais l'animal et l'homme n'atteignent pas que ces seules qualités des corps: ils atteignent également la chose revêtue de ces qualités. En un mot, ils atteignent l'individu⁴.

La faculté qui me permet une telle connaissance dans l'ordre sensible a pris le nom de cogitative chez l'homme, ou d'estimative chez la brute. La première sera plus parfaite que l'autre à cause du voisinage de l'intelligence. Son rôle est important dans l'élaboration de l'universel et de la question qui nous intéresse dans cet article. Saint Albert le Grand nous dit, en effet, que si la cogitative n'a pas dicté l'universel à l'intellect, du moins, en servante diligente, elle le lui a préparé et offert⁵. Voyons en quoi elle consiste et quel est son rôle.

Le texte suivant nous montre bien la nature de la cogitative.

Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit. Sensus autem exteriores ipsa accidentia sensibilia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se objectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens, nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis aesti-

¹ Ia, q.84, a.6, c.

² In I Post. Anal., lect.30.

³ In II Post. Anal., c.13.

⁴ In II Post. Anal., lect.20, n.14.

⁵ S. ALBERT, *Ethique*, V, tr.2, c.3.

mativa naturalis est: quae potentia per sui conjunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quae confert de universalibus, participat vim collativam; sed quia pars sensitivae est, non omnino abstrahit a materia. Unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam; sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam; sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem¹.

Avec ce texte, l'auteur nous manifeste en quelque sorte toute la faiblesse de la connaissance humaine à cause de son morcellement: une pluralité de facultés est nécessaire pour que l'homme puisse atteindre les êtres qui l'entourent. Cette faiblesse se manifestera encore davantage quand nous songerons que l'intelligence humaine elle-même aura besoin d'une pluralité de représentations ou de *species* pour que sa connaissance puisse être elle-même parfaite².

Notre premier contact avec les choses se fait donc au moyen des sens comme nous l'indique encore le texte que nous venons de citer: saint Thomas revient sans cesse sur cette doctrine. À l'encontre des sens qui ne saisissent que les accidents, l'intelligence saisira la quiddité des choses sensibles³. Une abstraction de la matière est nécessaire pour que l'intelligence humaine puisse atteindre son objet. Cela ne veut pas dire, toutefois, qu'elle n'atteindra pas d'une certaine façon la matière, car alors elle atteindrait mal son objet, puisque la matière est une partie essentielle des êtres⁴.

Toutefois, la quiddité *réalisée* dans le concret, en tant que réalisée dans le concret, n'est pas l'objet propre de notre intelligence, ni de nos sens. Est-ce qu'il faut dire pour cela que l'individu comme tel ne peut être connu de nous? Et pourquoi la quiddité *réalisée* dans le concret, en tant que telle, n'est-elle pas connue par notre intelligence? Pourquoi n'est-elle pas connue par nos sens du moins? Saint Thomas nous répond. D'une part, le singulier matériel comme tel, ne sera pas connu proprement des sens, parce que les sens ne saisissent que les accidents, tandis que l'individu concret est d'ordre substantiel; d'autre part, le singulier matériel ne sera pas saisi, dans une connaissance directe du moins, par notre intelligence, à cause précisément de la matière, principe d'individuation des êtres mobiles.

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

Sic autem esse et secundum veritatem, et apud s. Thomam, non est difficile videre. Secundum veritatem quidem, quia ordo rerum exigit ut *supremum infimi* attingat infimum (De Div. No., cap.8, s.Th., lec.4); ac per hoc natura sensitiva, in sui supremo, idest in cogitativa in actu, perveniat ad summum spiritualitatis et

¹ De Principio individuationis, c.2, pp.194-195. Pour voir le bien-fondé de ce texte, on peut le comparer à certains passages de SAINT THOMAS, tels que *In II de Anima*, lect.13, nn.396-398, et *In IV Ethicorum*, lect.1 (ed. PIROTTA), n.1123.

² Contra Gentes, II, c.98.

³ Ia, q.84, a.7, c.

⁴ S. THOMAS, *In I Physicorum*, lect.13, n.9.

actualitatis gradum, cum latitudine tamen quadam infra ordinem intellectualium.— Et confirmatur: quia natura horret superflua, nec superaddit intentiones his quae possunt per ipsas res perfici. Imo hoc est addere intentiones intentionibus: quia phantasmata ipsa intentiones sunt.—Secundum mentem vero s. Thomae apparet, quoniam, docens illustrari phantasmata, dicit hoc esse quemadmodum pars sensitiva vigoratur ex conjunctione ad intellectum: ubi constat nihil aliud superaddi. .¹

La cogitative, par conséquent, est la faculté qui nous met en rapport avec l'individu comme tel. Comme notre intelligence saisit la matière première par la forme substantielle, ainsi la cogitative saisira-t-elle la matière comme existante dans les individus par la forme individuelle, puisque c'est à elle qu'appartient la *collatio*: «Collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam; sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem»².

Cajétan, de nouveau, nous montre l'objet et le rôle de la cogitative lorsqu'il parle de l'acte prudentiel. Nous savons que la prudence est une vertu pratique: elle doit, par conséquent, diriger nos actes humains dans leur concrétion même. Or, cela ne deviendra possible qu'à la condition que l'homme puisse connaître le concret comme tel. La cogitative, toutefois, a pour objet le concret en ce sens qu'elle saisit l'être individuel. Voilà pourquoi Cajétan enseignera que, quoique la prudence soit un *habitus* de notre raison pratique, cette même vertu affectera d'une façon secondaire la cogitative³.

La cogitative a donc un rôle très important à jouer chez l'homme. Son action est toute dirigée du côté du singulier matériel qu'elle atteint comme tel et c'est par rapport aux singuliers qu'elle verra les différentes relations concrètes et particulières. Nous pouvons alors entrevoir l'importance cardinale de cette faculté de connaissance chez nous dans l'élaboration de l'universel et dans notre connaissance intellectuelle du singulier matériel. Aristote lui-même en souligne l'importance. À la fin de son *Organon*⁴, le Stagirite se demande si les *habitus* des premiers principes «d'abord absents de l'âme, y sont engendrés ou si, étant innés, leur présence échappe à l'âme»⁵. Or, il répond qu'ils ne sont ni innés, ni totalement absents à l'âme, car autrement, dit-il, nous nous verrions devant ce dilemme: ou bien nous posséderions alors une connaissance plus parfaite que celle que nous obtenons par la démonstration et que nous ignorerions; ou bien si nous devons les acquérir, comment pourrions-nous le faire sans, par le fait même, cesser de les considérer comme principes⁶. Mais une telle affirmation irait contre toute sa doctrine touchant la nature de la démonstration⁷ et voilà pourquoi il conclut:

¹ CAJÉTAN, *In Iam*, q.85, a.1, n.10.

² *De Principio individuationis*, c.2, p.195.

³ *In IIam IIae*, q.47, a.3, n.3.

⁴ *Seconds Analytiques*, c.19.

⁵ *Ibid.*, 99b26.

⁶ *Ibid.*, 99b25.

⁷ *Ibid.*, I, c.2.

C'est, en effet, impossible comme nous le disions au sujet de la démonstration¹.

Il est donc évident que les connaissances servant de premiers principes de la démonstration ne peuvent ni se trouver dans l'âme de par une connaissance innée, ni se produire en ceux qui les ignorent et qui n'en ont aucun *habitus*. Voilà pourquoi il faut qu'il se trouve en l'âme une certaine puissance, mais non une puissance telle qu'elle dépasse en exactitude les connaissances mêmes qui en dérivent².

Ces *habitus* ne sont pas innés à l'état de détermination; ils ne se produisent pas non plus de par d'autres *habitus* plus connus, mais de par la sensation³.

Saint Thomas, dans son commentaire⁴, nous manifeste bien la pensée d'Aristote quand il distingue, pour ainsi dire, une triple étape, dans l'ordre sensible, dans l'élaboration de l'universel: celle des sens externes; celle de l'imagination et celle de la cogitative. À propos de ce dernier état, voici ce qu'il écrit:

... Et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis... Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis... Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae... Hoc est ergo quod dicit, quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius ex universali quiescente in anima... ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae⁵.

Ce texte nous manifeste donc d'une façon explicite le rapport très étroit et intime qui existe entre la cogitative et la raison. Par la cogitative, nous sommes en communication avec le particulier, avec le singulier matériel. La répétition de cette communication va préparer les éléments, pour ainsi dire matériels, de l'universel. C'est dire, en d'autres termes, que nous nous trouverions dans l'impossibilité d'atteindre l'objet de notre intelligence si nous étions livrés au seul secours des sens externes, car saint Thomas nous enseigne que par la cogitative unie à la mémoire et à l'imagination, les phantasmes sont préparés à recevoir l'action de l'intellect agent par lequel ils deviennent intelligibles en acte: tout comme la matière sur laquelle doit travailler un ouvrier supérieur est préparée et disposée par des ouvriers inférieurs⁶. Saint Thomas fait manifestement allusion au rôle nécessaire de l'intellect agent, dont il parle d'une façon explicite en maints endroits de ses œuvres, comme de la cause efficiente principale dont a besoin notre intellect proprement dit pour connaître⁷. Le rôle de la cogitative est tel, d'après ce que nous venons de voir, que saint Thomas peut à bon droit conclure:

¹ *Sec. Anal.*, 99b30.

² *Ibid.*, 99b32.

³ *Ibid.*, 100a10-12.

⁴ *In II Post. Anal.*, lect.20.

⁵ *Ibid.*, n.11.

⁶ *Contra Gentes*, II, c.60.

⁷ *In II Post. Anal.*, lect.20, n.12.

Ad tertium dicendum quod illa potentia quae a Philosophis dicitur *cogitativa*, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod considerat formas particulares et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod confert. Unde et in solis hominibus est. Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivae partis a sensu denominatur, ut dictum est, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur¹.

C'est que par la cogitative, nous connaissons, dans une connaissance directe du moins, le singulier matériel, l'individu tel qu'il existe dans le cosmos. Il lui appartient de juger, d'apprécier, de saisir les relations concrètes, dans les individus eux-mêmes. Voilà pourquoi Cajétan lui attribue secondairement la vertu de prudence, car il voit dans cette faculté le pouvoir d'en poser les trois actes principaux dans le concret où se font tous les actes humains, à savoir le conseil, le jugement et le commandement.

Le sens, par conséquent, met l'homme en communication avec le singulier matériel, avec l'individu. Si l'intelligence connaît le singulier matériel, on voit que c'est à la condition qu'une continuité quelconque s'établisse entre elle et les sens. Il ressort, d'une part, que l'objet de l'intelligence humaine est la quiddité des choses sensibles où nous avons fait abstraction de l'individu et des notes individuantes; d'autre part, que les sens, la cogitative surtout, nous mettent en rapport direct avec l'individu. Aussi faudra-t-il que l'intelligence communique avec le sens d'une certaine façon pour recevoir de lui les notes caractéristiques de l'individu, pour atteindre l'individu, où la matière signée de quantité joue le rôle de principe d'individuation et dont l'intelligence doit nécessairement faire abstraction d'après les exigences de sa nature même d'intelligence humaine. Celle-ci atteint le singulier matériel, oui, mais non comme Dieu, qui est cause de tout l'être des choses et qui, par conséquent, les connaît parce qu'il les mesure et parce que les choses dépendent de sa science de vision. Elle n'atteint pas l'individu comme le font les anges, non plus. Ceux-ci ne participent-ils pas à la science de vision, en ce sens que de même que Dieu crée les choses dans leurs entités, de même, il infuse dans l'intelligence angélique les espèces par lesquelles l'ange pourra les connaître. Elle est la plus faible de toutes les intelligences: elle doit chercher son objet. Rien ne lui est donné: voilà pourquoi elle atteint le concret dans la mesure où elle peut communiquer avec lui. Cette communication n'est pas directe; nous le savons. Il nous reste à voir comment elle se réalisera.

II. NOTRE CONNAISSANCE INTELLECTUELLE DU SINGULIER MATÉRIEL

1. La doctrine de saint Thomas

a) *Remarques préliminaires.*—L'intelligence humaine doit en quelque sorte faire son propre objet, non pas en ce sens que l'objet, soit dans la ligne

¹ In III Sent., dist. 23, q. 2, a. 2, ad 3. Nous renvoyons aussi aux textes suivants, qui peuvent offrir leur intérêt en la matière pour saisir la pensée du Docteur Angélique: Ia, q. 86, a. 1, ad 2; IIa IIae, q. 47, a. 3, ad 1, avec le comm. de CAJÉTAN; In III de Anima, lect. 16.

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

Nous savons que l'homme naît sans idées. Son intellect est comme une tablette sur laquelle rien n'est écrit. Sous ce rapport d'indétermination, Aristote compare alors l'intelligence humaine à la matière première. Mais à l'encontre des anges, l'homme doit chercher, pour ainsi dire, son propre objet, non pas en ce sens qu'il va le créer, mais en ce sens que, pour connaître, il dépendra du monde physique et matériel. Celui-ci servira de mesure à notre intelligence. Nous pouvons donc inférer que nous subissons en quelque sorte ce monde, qui fait passer notre intelligence de la pure puissance qu'elle est, à l'acte même de connaître. Dans la ligne de notre intelligence, cela suppose l'intervention de la causalité formelle extrinsèque par rapport à la faculté cognitive. L'objet est donc quelque chose d'extrinsèque dont dépend la détermination et la spécification d'une puissance ou d'un acte quelconque. Nous disons alors que la faculté de connaissance dépend de son objet, au point d'être spécifiée par quelque chose d'extrinsèque. Ce principe a son importance, car nous voyons que l'objet ne produit aucunement l'existence de quoi que ce soit dans la puissance cognitive. L'objet détermine et spécifie, mais ne cause point l'existence. Or, c'est cette distinction profonde qui a conduit Aristote et saint Thomas à distinguer dans notre intelligence deux puissances réellement distinctes : l'intellect agent et l'intellect possible. Il revient essentiellement, cependant, à l'intellect agent d'exercer la causalité efficiente; il produit, à partir des phantasmes, les espèces impresses qui sont nécessaires à l'intellect possible dans l'acte d'intellection. La connaissance, par conséquent, procède de l'intellect possible et de l'espèce impressée comme d'un unique principe. C'est parce que l'intellect agent se tient dans la ligne de la causalité efficiente, qu'il ne peut connaître; la connaissance se tient essentiellement dans la ligne de l'objet qui, comme tel, n'implique pas d'efficience.

Nous tenons à souligner ici la nécessité de la causalité efficiente dans toute connaissance créée, excepté dans le cas de la vision béatifique. Nous savons, en effet, que la connaissance des sens externes n'est possible qu'à la condition que l'objet agisse physiquement sur les sens eux-mêmes. Même dans le cas des anges, nous voyons apparaître la causalité efficiente. Nous savons que les esprits purs ont besoin de la *species* pour connaître l'univers créé; ils en ont besoin pour connaître les choses distinctes de leur être propre. En d'autres termes, si la substance angélique joue le rôle d'espèce dans la connaissance que l'ange a de lui-même, celui-ci a besoin d'espèces surajoutées pour connaître les autres choses, y compris les autres anges. Or, puisque la représentation dont il s'agit ici est une entité, elle doit être produite; c'est Dieu qui l'infuse dans l'intelligence angélique dès le premier instant de sa création.

Une première conclusion s'impose. Nous trouvons un aspect dans la psychologie de la connaissance créée, et de la connaissance humaine surtout, qui implique la causalité efficiente, mais il ne faut pas comprendre la connaissance dans cette ligne, comme ne cesse de l'affirmer Jean de Saint-Thomas à la suite de l'Ange de l'École¹.

La connaissance comme telle, sous aucun rapport, ne dit efficence: elle consiste essentiellement dans l'union du connaissant et de l'objet connu sur le plan intentionnel: *intellectus in actu fit intelligibile*, suivant l'axiome de l'École. S'il y a une relation d'origine et d'efficence, cela doit être considéré à un autre point de vue. Or, l'intelligence, étant proprement pure puissance dans la ligne de la connaissance, sera déterminée à connaître tel objet, par l'espèce impressée produite sous l'efficence de l'intellect agent, et c'est cette espèce qui constitue alors la connaissance en acte premier. Notre intellect alors a tout ce qu'il faut pour *intelligere*. Mais comment faut-il envisager l'espèce expresse, le verbe mental? Ne dira-t-il pas *originatio* en autant qu'il émane de la faculté?

b) *Rapports qui existent entre le verbe mental et l'intelligence.*—Pour comprendre les rapports qui existent entre l'intelligence humaine et le verbe mental, il faut examiner ici ce qu'en dit Jean de Saint-Thomas. Ce passage du grand commentateur contient un ensemble de conclusions que nous n'avons pas le droit d'ignorer en analysant l'acte complexe de notre connaissance.

At vero in ipso intelligere quatenus est dicere, importatur ordo originis ad verbum, seu conceptum, quia dicere est proferre verbum, et verbum est originatum a dicente, cum tamen in intelligere res intellecta non sit originata ab intelligente, sed potius res intellecta comparatur ad intelligentem, ut forma objectiva informans, et perficiens ipsum, sive in actu primo per speciem impressam, sive in actu secundo per expressam, et per ipsum intelligere².

Pour comprendre ce texte, disons d'abord que l'intellection comme telle est une qualité, puisqu'elle est une action immanente tout ordonnée à la perfection du sujet³. Or, vue sous ce rapport, elle est essentiellement une qualité, qui, en tant que telle, n'est pas ordonnée à la production d'un terme. Si l'intellection était ordonnée à la perfection de l'œuvre, elle cesserait d'être une action immanente pour devenir une action prédicamentale: «Operatio vero vel actio, ex qua sequitur aliquid praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem»⁴.

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

¹ *Curs. theol.*, T.IV, disp. 12, a.4, n.24.

² *Ibid.*

³ *Contra Gentes*, I, c.100.

⁴ *Ibid.*

«Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur... Dicere autem importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim aliud est dicere quam proferre verbum»¹.

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

c) *La nécessité de la production du verbe mental.*—Nous pouvons maintenant résoudre la question, laissée sans solution jusqu'ici, sur le sens qu'il faut donner aux paroles de saint Thomas lorsqu'il écrit: «Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens»².

Saint Thomas n'a aucunement l'intention de prouver que l'intellection, de quelque manière qu'elle soit considérée, produit nécessairement un verbe mental, mais il montre, au contraire, que la production du verbe dépend ou bien de la fécondité ou bien de la pauvreté de la connaissance. Nous savons, en effet, que l'intelligence humaine dans son état actuel d'union au corps doit produire un verbe, soit parce que l'objet n'est pas présent, soit parce que l'objet n'est pas proportionné à la faculté. De plus, si Dieu le Père produit le Verbe, c'est parce que la fécondité du Père est telle qu'une génération est possible. Mais dans un cas comme dans l'autre, le verbe ne procède pas de l'intellection comme telle, mais de l'intellection en tant même qu'elle exprime et manifeste ce qu'elle «intelligé». Dans le cas de Dieu, la production du Verbe, qui est proprement une génération, est rendue possible à cause même de la fécondité du Père, tandis que chez l'homme, cette production manifeste la faiblesse radicale de l'intelligence humaine qui a besoin de ce signe formel pour contempler l'objet. Toutefois, nous devons noter que la production du verbe, quand elle a lieu, vient précisément du fait de l'intellection; dans ce cas, c'est en «intelligé» qu'une manifestation du verbe a lieu³.

¹ Ia, q.34, a.1, ad 3.

² Ia, q.27, a.1, c.

³ J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.12, a.4, nn.25,27,30.

Il est manifeste que la connaissance, d'après l'analyse que nous en avons faite, n'est pas une relation, mais qu'elle est plutôt une union entre le connaissant et le connu dans l'ordre intentionnel. Mais une chose ressort de ce qui précède: la connaissance implique un ensemble de relations dont l'étude nous révèle une complexité que l'on soupçonne à peine et que nous oublions souvent.

Une seule de ces relations nous intéresse dans le but que nous poursuivons: la relation d'*origination* de notre verbe mental. L'espèce impressée, avons-nous dit, est l'effet de la causalité de l'intellect agent. Nous savons que le phantasme conserve ou possède l'intelligible en puissance; l'intellect agent se sert du phantasme comme d'une quasi-matière et produit l'espèce impressée. L'intelligence alors est constituée en acte premier. Tout ce qui est nécessaire pour qu'elle produise son acte propre, l'intellection, est maintenant donné¹.

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

L'acte d'intellection, au contraire, ne doit pas se définir dans la ligne de la causalité efficiente, mais dans la ligne de l'objet. Toutefois, en *intelligente*, notre intelligence produit un verbe; en *intelligente* elle manifeste, exprime et dit son verbe. C'est toute la doctrine de saint Thomas sur l'intellection et la *dictio* ou l'expression du verbe mental comme tel. Une nouvelle relation s'établit ici, car le verbe procède réellement de l'intellection, non, il est vrai, sous la formalité même de l'acte de connaissance, mais en tant que l'intelligence manifeste en *intelligente*².

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

Ajoutons que cette nouvelle relation est autre que celle qui existe entre le verbe comme signe et le signifié, puisque le fondement n'est pas le même. En effet, en tant que signe, le verbe se substitue au signifié pour conduire l'intelligence à connaître le signifié. Le signe comme tel n'a pas le droit d'arrêter sur lui-même toute l'attention. Or, le signe formel, qu'est notre verbe mental, est l'effet de notre intellection sous sa formalité de manifestation. Par conséquent, autre est la relation entre le verbe et le signifié; autre est la relation de cause à effet, qui, dans le cas présent, indique l'*origination* et la procession du verbe³.

¹ J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.308b18.

² *De Ver.*, q.4, a.2, ad 5.

³ J. de S.-THOMAS, *op. cit.*, T.I, p.656, n.2; T.III, p.356a9; T.I, p.712b4.

Cette doctrine nous montre comment la génération du Fils dans le sein du Père peut avoir lieu, ou du moins, comment le mystère de la Trinité, tout en restant un mystère pour nos intelligences humaines, peut être jusqu'à un certain point rendu intelligible. En effet, l'intellection, ou l'acte même de connaissance, est rendue possible chez nous quand l'intelligence est informée par l'espèce impressée. Or, quand l'intelligence exprime son verbe en *intelligent*, elle produit quelque chose de semblable au principe de son intellection, à savoir quelque chose de semblable à l'espèce impressée, puisque celle-ci est virtuellement représentative de l'objet lui-même. Dans le cas de la génération de la Seconde Personne, cette similitude ne se tient plus dans la ligne de l'accident, mais dans la ligne de la substance divine elle-même, puisque Dieu est essentiellement et substantiellement l'Intellection Subsistante. Cette procession éternelle sera proprement une génération¹.

d) *L'intelligence humaine atteint le singulier matériel par une certaine réflexion.*—Saint Thomas et ses principaux commentateurs reconnaissent que l'intelligence de l'homme connaît le singulier matériel. Tous, cependant, ne s'accordent pas sur la nature de cette connaissance. Saint Thomas enseigne que c'est par un retour sur l'origine et le principe de sa connaissance que l'intelligence perçoit le singulier matériel. Cette réflexion que l'intelligence peut exercer est d'une importance capitale dans la psychologie de saint Thomas. Pour bien saisir sa pensée, il importe tout d'abord de bien entendre ce mot et les différentes acceptions qu'il peut prendre suivant sa doctrine. Saint Thomas parle constamment d'une certaine réflexion et d'une certaine continuité avec le sens qui sont nécessaires à la saisie du singulier matériel².

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

Ad tertium dicendum quod animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit *dupliciter*. *Uno modo* secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt; et hoc est tantum intellectus cujus est quidditates rerum cognoscere³.

Ce texte parle d'une première sorte de réflexion où l'intelligence cherche à saisir sa nature et tout ce qui peut se rattacher à cette nature. Ici, se construit la science psychologique de la raison humaine, car il s'agit d'une

¹ J. de S.-THOMAS, *op. cit.*, T.III, p.350a26.

² *De Ver.*, q.2, a.6, c.

³ *In III Sent.*, dist.23, q.1, a.2, ad 3.

considération de l'intelligence, qui, selon une méthode scientifique, cherche à déterminer les vérités concernant la nature humaine. En effet, saint Thomas continue:

Intellectus autem... cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui sed objecti, quae est forma ejus; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentiarum¹.

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

Un second type de réflexion est celui où l'intelligence réfléchit sur elle-même, sur son acte. En somme, l'acte devient objet. Ce repliement de l'intelligence sur elle-même peut être réitéré à l'infini: «Je comprends que je comprends que je comprends...» C'est le propre de l'âme intellectuelle de réfléchir sur elle-même; en effet, l'intelligence se comprend elle-même, et la raison peut raisonner de son acte. Saint Thomas fait donc du pouvoir réflexif de la raison le fondement même de la logique. Autre chose est connaître une réalité, et autre chose connaître la forme intentionnelle par laquelle cette réalité est connue. C'est ce que fait l'intelligence lorsqu'elle réfléchit sur son activité².

Saint Thomas met en relief la différence entre le sens et l'intelligence. Le sens, lui, enraciné qu'il est dans un organe corporel, ne peut pas réfléchir sur lui-même, ne peut avoir de retour sur lui-même. Ce qui est matière comporte essentiellement des parties les unes en dehors des autres, et partant, ne peut se replier sur soi-même. C'est de cette constatation que le Docteur Angélique conclut à l'existence du sens commun dont l'objet propre est de connaître, de distinguer et de coordonner les opérations des différents sens externes. Les choses n'en vont pas ainsi pour ce qui est de l'intelligence. Faculté spirituelle et immatérielle, elle n'est donc pas enracinée dans un organe corporel; elle n'a rien d'extérieur à elle-même; elle n'est point constituée de parties; il n'est donc rien chez elle qui répugne, comme chez le sens, à ce repliement d'une faculté sur elle-même. Elle peut revenir sur son acte, et cela à l'infini³.

De plus, l'intelligence perçoit l'acte de volonté par «refluence» du mouvement de la volonté dans l'intelligence, parce qu'elles sont unies dans l'essence de l'âme; et cela, en tant que la volonté meut d'une certaine manière l'intelligence, lorsque je comprends parce que je veux; et l'intelligence, la volonté, lorsque je veux quelque chose parce que je comprends que c'est bon. Cela est possible à cause de l'immatérialité des deux puissances en cause, l'intelligence et la volonté. Cette relation réciproque de ces deux

¹ In III Sent., dist.23, q.1, a.2, ad 3.

² Ibid.

³ In V Metaph., lect.11 (ed. PIROTTA), n.912.

facultés spirituelles formera la base de toutes les considérations que fera saint Thomas sur le problème capital de la liberté. L'acte libre aura deux aspects, l'un formel qui est donné par l'intelligence, l'autre efficient qui vient de la volonté.

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

e) *Précisions sur la réflexion engagée dans notre connaissance du singulier matériel.*—Le *De Principio individuationis* précise la nature de cette réflexion dans les termes suivants:

Reflexio autem est duplex: una ab origine potentiae, altera ab origine objecti. Primo namque quaelibet potentia fertur super objectum suum proprium, et illud habet determinare actum ipsius potentiae; unde ultra non transit actus potentiae quam sub forma ulteriori ipsius principalioris objecti; aliter namque non esset id proprium ejus objectum: proprium enim objectum est, per cuius informationem potentia actum suum exercet, sicut se habet color ad visum, et sonus ad auditum. Quidditas autem rei sensibilis est objectum intellectus proprium, ut dicitur in III De Anima: unde quocumque anima se vertit, hoc objectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per objectum in ipsam originem objecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt; altera vero quae sunt a parte objecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. Cum enim in ipso suo objecto figuratur acies, rationem universalis apprehendit quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium objectum, cum omnia singularia apud nos materialia sint: materia enim impedit intellectum, singulare vero non: materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam, ut dicitur I Phys. Si autem esset apud nos singulare insensibile et immatériale, quod tamen est impossibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas¹.

Pour comprendre ce texte, nous devons revenir un instant sur ce que nous avons tout à l'heure signalé. L'intelligence seule, à cause même de sa spiritualité et de son immatériale, peut proprement réfléchir sur elle-même. Elle sait qu'elle sait et cela elle peut le continuer à l'infini: elle peut donc réfléchir sur elle-même une première fois et ensuite elle peut réfléchir sur la réflexion qu'elle vient de poser, et ainsi de suite. Elle pourra donc dire: je sais que je sais que je sais que je sais... Dès sa première réflexion, l'intelligence entrevoit confusément la possibilité de continuer ce jeu à l'infini: c'est une manière pour elle de saisir sa propre infinité. Il importe de noter, cependant, que l'intelligence ne peut penser à vide, en ce sens qu'elle ne peut pas «*intelliger*» sans objet, puisque la connaissance se définit proprement dans la ligne même de l'objet. Il faut donc,

¹ *De Principio individuationis* pp.193-194.

dans la réflexion proprement dite, où l'intelligence saisit en quelque sorte sa propre infinité, qu'elle le fasse selon son objet propre: la quiddité des choses sensibles. Dire autrement serait tomber dans l'erreur de Kant qui croyait possible la connaissance sans objet.

Toutefois dans le texte précité, l'auteur signale, outre la réflexion dont nous venons de parler, une autre réflexion par laquelle nous rejoignons le singulier matériel: ...*Allera, ab origine objecti*.

Avant d'élucider, selon qu'il nous en semble, la doctrine de l'École thomiste sur ce point, il importe de souligner deux points capitaux. Dans le cas de la créature, il faut distinguer un double objet formel qui détermine ou spécifie la puissance cognitive, et cela en raison même de l'immatérialité de l'intelligence. La vertu passive, en effet, de l'intelligence comme telle dépasse sa vertu active. C'est donc du côté de l'actif qu'il faut se placer pour distinguer les intelligences créées, car au point de vue passif, les intelligences demeurent égales, vu que leur objet adéquat ou terminatif est l'être lui-même. Or, l'objet moteur, celui qui spécifie les intelligences quant à l'objet proportionné, et qui de soi, peut mouvoir telle ou telle intelligence, varie avec les diverses intelligences en cause. Mais l'objet spécificateur de notre intelligence est la quiddité des choses sensibles; c'est dire, en d'autres termes, que l'objet principal et premier de l'intelligence humaine dans son état actuel d'union est l'essence ou le *quod quid erat esse* des êtres matériels. Tout autre objet constitue son objet secondaire, et ne sera atteint que moyennant l'objet primaire et principal. Autrement, comment serait-il objet secondaire s'il ne dépendait, en quelque sorte, de l'objet principal pour être saisi?

Disons ensuite que seule l'intelligence peut «réfléchir» dans le sens strict et propre du mot, comme nous venons de l'indiquer plus haut. Cela lui revient justement de sa spiritualité et de son immatérialité. Or, dans la réflexion stricte, il s'agit de revenir sur son acte propre pour se rendre compte de l'exercice même de cet acte, pour se rendre compte de sa propre puissance¹. Dans le problème qui nous intéresse ici, il ne s'agit pas *uniquement et seulement* de la réflexion proprement dite; il s'agit aussi d'une réflexion où l'intelligence revient sur son concept pour saisir en lui son origine et par là, rejoindre le singulier matériel. Par conséquent, comme l'intelligence ne réfléchit pas uniquement sur elle-même, mais aussi sur autre chose qu'elle-même, nous devons conclure qu'il s'agit d'une réflexion d'un *genre particulier*, réflexion qui porte sur autre chose que l'intelligence comme telle. Mais puisque cette réflexion sera proprement une connaissance, elle devra se faire moyennant l'objet propre et proportionné de notre intelligence: la quiddité des choses sensibles.

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

Ad primum quorum dicendum est, quod anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; inquantum

¹ *In II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1; *In III*, dist., 23, q. 1, a. 2, ad 3.

scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis et ejus speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit¹.

Il est donc manifeste d'après l'Aquinat que notre intelligence peut connaître l'individu matériel grâce à une certaine réflexion. Cette réflexion, d'un genre particulier, permet à l'intelligence d'établir une certaine continuité avec notre connaissance sensible, où le singulier matériel est saisi dans un regard direct. En d'autres termes, l'intelligence doit composer en quelque sorte avec la partie sensible pour qu'elle puisse saisir ce qu'elle dut laisser de côté dans son propre objet et proportionné. Or, le concept qui représente l'universel permet une telle réflexion, puisqu'il conserve en lui une relation d'origine: «Potest igitur... redire per objectum in ipsam originem objecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium»².

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

Hujusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus se ipsum intelligit, verbum praedictum sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus se ipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus simulatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae. sive sit idem quod intellectus, sive aliud³.

Et dans Jean de Saint-Thomas qui commente cette pensée:

Ad secundam partem argumenti respondetur primum exemplum non esse ad propositum, quia phantasma singularium non deservit ad cognitionem intellectus tamquam signum, sed tamquam id, a quo intellectus agens accipit species. Et ideo repraesentat universale cum aliqua connotatione ad singularia, ratione cujus habitudinis et connotationis reflectens intellectus ipsa singularia attingit, non per phantasma tamquam per signum, sed per speciem abstractam ut originatam a phantasmate et ideo connotantem singulare ut terminum a quo relictum, non directe ipsum repraesentantem... Si tamen intellectus respiciat phantasma ut rem cognoscibilem et mediante ipso attingat singulare, utetur phantasmate ut objecto cognito manifestante aliud et consequenter ut signo instrumentali. Sed hoc erit per cognitionem reflexam super entitatem phantasmatis⁴.

¹ S. THOMAS, *Quaestio disputata de Anima*, a.20, ad 1 in cont.

² *De Principio individuationis*, p.193.

³ *De Pot.*, q.8, a.1, c.

⁴ *Curs. phil.*, T.I, p.701a34.

Ces deux textes nous apportent une double précision. Le signe dans sa nature même doit s'entendre dans la ligne de la substitution, en ce sens qu'il se substitue à l'objet pour amener telle puissance cognitive à le connaître. Il ne doit aucunement arrêter l'attention sur lui-même, ordonné qu'il est à faire connaître et à manifester autre chose que soi. Il dit donc relation au signifié lui-même comme terme principal, et à la faculté de connaissance comme terme indirect ou oblique¹. L'universel dit donc relation à la chose signifiée; il manifeste à l'intelligence le signifié. Au reste, il conserve en lui une connotation au singulier grâce à laquelle l'intelligence peut atteindre le singulier comme tel. En effet, notre verbe mental est une entité qui a été engendrée dans l'acte même de notre connaissance. Il conserve donc en lui le rapport de son origination. Autrement dit, le terme direct de notre verbe mental, c'est le signifié, mais nous pouvons par réflexion nous rendre compte de la relation d'origine de notre concept et ainsi atteindre le phantasme lui-même. L'intelligence atteint alors le singulier matériel, non pas en se servant du phantasme comme signe, ou comme objet connu, mais en se servant de son verbe comme abstrait et comme ayant origine dans le phantasme: elle se tourne vers le phantasme en exprimant ce qui n'est représenté dans le verbe que d'une façon connotative et indirecte².

f) *Les rapports entre le phantasme et l'intelligence humaine dans la connaissance du singulier matériel.*—Il nous faut maintenant dire quelques mots sur les relations qui existent entre l'intelligence humaine d'une part et le phantasme d'autre part. Cela nous permettra de comprendre davantage la pensée de saint Thomas dans la question qui nous occupe dans ces pages. L'Aquinat revient sans cesse dans ses écrits sur la nécessité du phantasme dans toute notre connaissance intellectuelle. Pour lui, la raison fondamentale d'une telle doctrine tient à la fois de la nature de notre intelligence et de son objet proportionné³. L'enseignement de saint Thomas est explicite: le phantasme est nécessaire dans toute connaissance intellectuelle de l'homme. L'intellect humain l'exige parce que son objet propre est la quiddité des choses sensibles, i.e. la nature existant dans la matière corporelle. Pour n'exister de fait que dans un individu quelconque, cette nature ne sera saisie pleinement et complètement qu'en tant qu'existant dans le concret. Cela devient manifeste quand l'on songe que l'intelligence est faite pour contempler le vrai: toute sa connaissance est ordonnée à cette fin. Or, la vérité pour notre intelligence se prend par la conformité à l'être qui se trouve dans les individus. Par conséquent, pour que la connaissance de l'homme soit ordonnée au vrai comme tel, il faut que son intellect l'ordonne, dans ses concepts, à l'être qui ne se trouve que dans les singuliers. L'intelligence humaine veut-elle connaître même les êtres dépourvus de matière? Encore faut-il qu'elle les connaisse au moyen de, et grâce à son objet propre et proportionné.

¹ J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, p.665b33.

² *In IV Sent.*, dist.50, q.1, a.4.

³ *Quaest. disp. de Anima*, a.20, ad 1 in cont.; *Contra Gentes*, II, c.73.

Voilà pourquoi l'universel, même s'il est dénommé tel parce qu'il laisse de côté l'individuel chez l'individu, ne peut cependant pas faire abstraction d'une certaine connotation à cet individu, car la nature abstraite dit un certain ordre à l'existence concrète et individuelle¹.

On ne s'étonne plus alors que le phantasme soit indispensable chez l'homme dans sa connaissance intellectuelle du singulier matériel; déjà était-il nécessaire dans la connaissance qui saisit la quiddité des choses sensibles. Nous pouvons donc conclure que dans un cas comme dans l'autre il existe une certaine conversion à la connaissance sensible. Toutefois, dans la connaissance directe le phantasme supporte, pour ainsi dire, toute notre intellection, tandis que dans la connaissance réflexive, il permet à l'intelligence de saisir l'individu. Il s'en suit que son concept sera dénommé universel ou singulier selon le mode même d'atteindre le même objet. Le concept universel, en effet, abstrait du phantasme, a pour signifié la quiddité des choses sensibles, et le phantasme dans ce cas peut être considéré comme le point d'origine du concept. Le concept du singulier, par contre, a pour terme, non pas le signifié comme tel du concept universel, puisqu'il part de lui, mais le singulier lui-même contenu dans le phantasme².

Une dernière remarque s'impose. Dans notre connaissance intellectuelle du singulier matériel, il ne s'agit pas d'une réflexion quelconque, mais d'une réflexion où l'intelligence exprime par un concept propre ce qui est contenu d'une façon connotative dans le concept direct. Par cela même que l'intelligence porte, pour ainsi dire, son attention sur ce qui est représenté dans son verbe d'une façon indirecte, la connaissance qui résulte d'un tel regard est dite réflexe, en ce sens que l'intelligence atteint indirectement l'objet même du phantasme, le singulier matériel qui devient alors l'objet terminatif de sa connaissance³.

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

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

(2) L'intelligence comme telle ne se transforme d'aucune façon dans le phantasme, en ce sens qu'elle se continuerait d'une certaine façon avec le phantasme: les deux puissances restent essentiellement distinctes. Toute connaissance intellectuelle, quelle qu'elle soit, se passe entièrement «intra limites intellectus». C'est donc dire que si l'intelligence humaine saisit le singulier matériel, ce sera dans et par l'espèce intelligible qui l'informe. Une analogie, que saint Thomas emploie lui-même d'ailleurs, nous fera comprendre ce que nous voulons dire. Par la ressemblance sensible que la vue reçoit d'un miroir, cette faculté se porte directement à connaître la

¹ J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T.III, p.332b26.

² *Ibid.*, p.329b10.

³ *Ia*, q.86, a.1, c.; q.89, a.5, c.; J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T.III, p.329b10.

chose reflétée; mais au moyen d'un certain retour la vue peut connaître l'image même qui se trouve dans le miroir, toujours par la même ressemblance sensible. L'étude comparative de tous les textes de l'Aquinate concernant notre connaissance du singulier matériel indique bien que notre intelligence d'aucune façon ne se compose avec le phantasme.

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

(4) Toutefois, nous devons reconnaître une relation très étroite entre l'intelligence et le phantasme, celle qui résulte précisément de l'unité substantielle de l'être humain: «ex hoc quod colligantur in una essentia animae»; de cette façon, une influence réciproque peut s'exercer sans pour cela détruire la nature même des puissances cognitives, soit de l'ordre sensible, soit de l'ordre intellectuel¹. Saint Thomas souligne cette idée quand il écrit: «Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere»².

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

g) *Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel est propre et distincte.*—Nous avons donc vu que l'intelligence, grâce à une certaine réflexion sur le phantasme, connaît le singulier matériel, sans toutefois que le phantasme, ni l'intelligence ne sortent de leurs limites propres et respectives. C'est en restant «intra limites intellectus» que notre intellect connaît l'individu, le singulier comme tel. Il faut ajouter que la connaissance ainsi obtenue n'en est pas moins distincte et propre. Sur cette question, les commentateurs de saint Thomas sont partagés: d'une part, Cajétan et ceux qui le suivent enseignent que notre connaissance du singulier matériel est une connaissance confuse; d'autre part, Jean de Saint-Thomas et bon nombre d'autres reconnaissent à notre intelligence une connaissance distincte et propre de l'individu concret et matériel. Écoutons Bannès à ce sujet:

¹ In III Sent., dist.23, q.1, a.2, ad 3.

² Ia, q.77, a.3, ad 3.

Non repugnat intellectui nostro habere proprium conceptum rei singularis. Cujus ratio est. Quoniam ea quae cognoscit per reflexionem, non oportet ut abstrahantur ab hic et nunc et caeteris conditionibus singularibus; et ex consequenti proprius conceptus quo illa cognoscit, potest immediate repraesentare illas condiciones singulares... Quamvis intellectus sit immaterialis, non ideo excludit a seipso conceptum proprium rei singularis, quoniam ejusmodi conceptus est etiam immaterialis¹.

Nous avons dit jusqu'ici que notre intelligence connaît le singulier matériel, et cela sans qu'elle ne sorte de son propre domaine, i.e. «intra limites intellectus», et que l'intelligence ne peut subir l'influence que de ce qui est rendu immatériel et spirituel. Nous savons aussi que seule l'intelligence peut porter un jugement au sens strict et formel du mot. Il est vrai que saint Thomas reconnaît un certain jugement au sens, lequel jugement atteint une certaine perfection dans la cogitative à cause d'une certaine participation à l'intelligence², mais il ne cesse de reconnaître le jugement proprement dit à la seule intelligence. Sur ce point son enseignement est explicite³. Or, il arrive souvent que nous devons porter un jugement sur les choses particulières. Comment s'effectuerait alors tout jugement sur le singulier matériel si une seule et même puissance n'atteignait pas et l'universel et le particulier? Si une seule et même faculté cognitive ne connaissait à la fois les deux extrêmes d'une proposition?

Saint Thomas répond à cette question en ces termes:

Non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque⁴.

Secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit⁵.

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

¹ In Iam, q.86, a.1.

² De Ver., q.1, a.11; Quodlibet 8, a.3; In II de Anima, lect.13; J. de S.-THOMAS, Curs. phil., T.III, p.140b6.

³ In I Post Anal., lect.1; In III de Anima, lect.11; Ia, q.85, a.5, c.; q.58, a.4, c.

⁴ In III de Anima, lect.8, n.712.

⁵ De Ver., q.10, a.5, ad 3.

peut être entendue d'une triple façon: soit que nous considérons l'opérable seulement, soit que nous considérons l'opérable sous son mode même d'opérable. Dans ces deux cas, nous avons affaire à la vérité spéculative comme telle, car même si nous considérons l'opérable sous son mode même d'opérable, nous pouvons dans ce cas faire abstraction de la rectification de l'appétit, et c'est sous ce rapport seulement que nous avons affaire à la vérité pratique et à la connaissance prudentielle dans le sens le plus formel du mot, car dans ce cas notre connaissance n'est plus seulement pratique du côté de l'objet, mais elle l'est également du côté du connaissant; par elle, nous nous tournons vers l'action dans sa concrétion même¹.

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

Respondeo dicendum quod...ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia circa quae sunt operationes².

Ad tertium dicendum quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio...³.

Il est donc manifeste que l'Aquinat reconnaît à l'intelligence humaine une connaissance distincte et propre du singulier matériel: une connaissance confuse expliquerait difficilement sa pensée telle qu'elle se dégage de ses écrits, alors qu'il traite de la connaissance réflexe et du jugement, surtout pratique, de la prudence, où une connaissance déterminée du singulier matériel est nécessaire pour la vie morale concrète de chaque individu⁴.

Notre intelligence, par conséquent, à l'encontre du sens, n'atteint le singulier que par une connaissance indirecte. Il ne faut pas inférer de cela, cependant, que notre connaissance intellectuelle du singulier matériel ne soit ni propre ni distincte. Saint Thomas n'enseigne-t-il pas plutôt que l'intelligence l'atteint d'une façon supérieure au sens⁵? Il n'est pas plus question d'une connaissance imparfaite, en ce sens qu'elle serait obscure et confuse. De plus, nous ne connaissons pas le singulier directement comme le fait l'ange. Cela relève de l'imperfection même de notre intelligence,

¹ Nous pouvons trouver cette doctrine exposée surtout dans *Quaestio disputata de Virtutibus in Communi*, q. 1^a un., a. 3; *Ia IIae*, q. 57, a. 5, ad 3; *Ia*, q. 14, a. 16; *De Ver.*, q. 14, a. 1; *ibid.*, q. 17, a. 2; *ibid.*, q. 5, a. 1; J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T. III, disp. 27, a. 2, nn. 3 et 17 bis; *ibid.*, disp. 18, a. 4, nn. 10 et 11; CAJÉTAN, *In Iam*, q. 14, a. 16.

² *Ia IIae*, q. 47, a. 3, c.

³ *IIIa*, q. 11, a. 1, ad 3.

⁴ J. de S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T. III, p. 327a48.

⁵ *Ia*, q. 86, a. 1, ad 4.

qui doit abstraire ses espèces des choses sensibles. L'ange, au contraire, connaît directement ce singulier matériel par les espèces qu'il tient de Dieu.

Ainsi l'ange participe à la science de vision en Dieu. Dans un cas, comme dans l'autre, le singulier matériel n'est pas connu *per adaequationem sed per universalitatem*, mode immatériel et nullement selon un mode matériel. Autrement dit, le mode de la chose en soi n'est pas le mode de la chose en tant qu'elle est dans notre intelligence. C'est pour avoir confondu ces notions que Platon et ses disciples sont tombés dans l'erreur. Ils considèrent le mode de la chose en soi comme identique au mode de la chose dans notre intelligence.

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

Per hunc igitur modum quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior: non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam: sic enim quanto esset superior, tanto esset imperfectior: cognoscere enim aliquid solum in universali, est cognoscere imperfecte, et medio modo inter potentiam et actum. Sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit, et singula magis cognoscit¹.

Ajoutons, en terminant nos considérations, qu'il existe une distinction réelle entre le concept réflexe et le concept direct. L'Aquinat écrit à ce propos: «Alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere»².

2. Conclusions

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

Nous avons signalé, à l'occasion, l'importance de la réflexion en psychologie thomiste. De ces notions dépendait notre compréhension de la solution traditionnelle du problème de notre connaissance intellectuelle du singulier matériel. Il fallait suivre la pensée de l'Aquinat dans son analyse de l'âme intellectuelle sous tous ses aspects. De cette analyse, en effet, dépend toute la valeur de sa logique, de son épistémologie et de sa psychologie. Aristote avait procédé de la même façon. Le Stagirite, il est vrai, n'a pas composé un écrit spécial pour discuter ex professo notre problème, mais c'est à travers tous ses écrits que nous puisons les principes qui nous aident à le résoudre. Saint Thomas reste fidèle à son enseigne-

¹ S. THOMAS, *De Substantiis separatis*, c.14, *Opuscula Omnia*, T.I, p.123.

² *Ia*, q.87, a.3, ad 2.

ment. Or, quand le Docteur Angélique parle de «d'une certaine réflexion» qui est nécessaire pour la connaissance du singulier matériel, il parle formellement, car sous cette expression, apparemment imprécise, «quaedam reflexio», se cache toute une doctrine riche en analyse et en conséquences.

L'analyse que l'Aquinate a déjà faite de l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine nous manifeste bien qu'il parle formellement dans le cas présent. Il enseigne, en effet, que l'objet propre du sens est le particulier, tandis que celui de l'intelligence est l'universel. La connaissance humaine est une connaissance proprement abstractive. Elle résulte de l'actualisation de l'intellect possible par l'espèce tirée des choses sensibles. C'est donc affirmer d'emblée la nécessité du sens et de l'intellect agent dans l'élaboration de toute notre connaissance. La «species» alors, comme le rappelle à maintes reprises Jean de Saint-Thomas (à l'instar du Maître), conserve une connotation au phantasme d'où elle a été tirée, où elle a trouvé son origine. Cela est évident puisque, d'une part, l'homme n'a pas d'idée innée et puisque, d'autre part, toute sa connaissance intellectuelle trouve son fondement dans les sens. Or, toute connaissance comporte «species». Mais la connaissance humaine a ceci de particulier: elle prend origine dans les sens. L'on doit donc sauvegarder, dans la voie normale de la nature, la relation de la «species» aux sens. Autrement, nous nions la nature du mode de connaître qui nous est propre. L'intelligence humaine peut donc connaître dans son origine la «species» en cause par une réflexion d'un genre particulier. C'est par ce procédé indirect qu'elle connaît le singulier matériel sans toutefois sortir des limites de l'intelligence. Ni le phantasme comme tel, ni l'intelligence comme telle, à cause de leur nature propre, ne peuvent empiéter sur leur terrain respectif. C'est précisément ce retour *sui generis*, dont parle saint Thomas, qui permettra à l'intelligence de saisir l'individu, le singulier matériel.

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

nous devons percevoir que la nature humaine, avec l'intelligence humaine et toutes les autres natures que renferme notre cosmos, se trouve concrétisée dans la matière signée de quantité. L'unité substantielle des êtres naturels explique alors les relations et les influences réciproques que peuvent avoir entre elles la matière et la forme. Le jeu entre le phantasme et l'intelligence trouve là son dernier fondement.

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

THOMAS HÉBERT, A.A.
